

प्रकाशक—

पिहार-राष्ट्रभाषा-परिषद्

सम्मेलन-भवन, बरमा-३

प्रथम संस्करण, वि० सं० २०१३, सन १९५६ ई०

सर्वाधिकार सुरक्षित

मूल्य—(१५) पचास १०)

मुद्रक—

शारदा मुद्रण

कैरी बाजार, बनारस

वक्तव्य

‘बौद्धधर्म-दर्शन’ और उसके मशहबी लेखक के सम्बन्ध में कई अधिकारी विद्वानों ने पर्याप्त रीति से लिखा है, जो प्रस्तुत ग्रन्थ में यथास्थान प्रकाशित है। अब उसके अधिक कुछ लिखना अनात्मक है।

एन् १९३४ ई० में २१ अप्रैल (बुधवार) को, आचार्य नरेन्द्रदेवजी ने बिहार-राष्ट्रभाषा-परिषद् के तृतीय कार्यन्वैत्सव का समापन किया था। सम्पत्ति-पत्र से माफ्य करते हुए उन्होंने निम्नांकित मन्त्रम् प्रकट किये थे—

“सम्प्रदायवाद इस युग में पनप नहीं सकता। हमारे राष्ट्रीय साहित्य की राष्ट्रीकता और जनतंत्र की शक्तियों का प्रतिनिधित्व करना पड़ेगा। किन्तु उसमें यह सामर्थ्य तभी आ सकता है जब हिन्दी-भाषामाफियों की चिन्ताधारा ठहर और व्यापक हो और जब हिन्दी-साहित्य भारत के विभिन्न साहित्यों को अपने में आत्मसाह करे।

‘यह छप है कि सिनेमा, रेडियो और टेलीविजन ने साहित्य के क्षेत्र पर आक्रमण कर उसके महाम को पटा दिया है। विद्वान और टेक्नासोबी के आधिक्य ने भी साहित्य की मर्यादा को धरपा है। किन्तु यह अर्थविषय है कि साहित्य आज भी जो कार्य कर सकता है, वह कार्य कोई दूसरी प्रक्रिया नहीं कर सकती।

“प्रतीति के अनुसन्ध के अन्तर्गत में कर्तव्यन को देखना तथा आज के समाज में जो शक्तियाँ काम कर रही हैं उनको समझना तथा मानव-समाज के हित की दृष्टि से उनका संश्लेषन करना एक सच्चे कलाकार का काम है।

“भारत के विभिन्न साहित्यों की आराधना कर, उनकी उत्कृष्टता को हिन्दी में उल्लेख कर, हिन्दी-साहित्य को सम्बन्ध राष्ट्रीय और सफल राष्ट्र के विकास का एक समर्थ उपकरण बनना हमारा-आपका काम है। इस वाक्य को हम दूसरों पर नहीं छोड़ सकते।”

उनके इन मन्त्रमों के प्रकाश में इस ग्रंथ का अवलोकन करने से प्रतीत होगा कि उन्होंने भारतीय बौद्ध साहित्य को कहीं तक आत्मसाह करके एक सच्चे कलाकार के दायित्व का निर्वाह किया है। बौद्धधर्म और बौद्धदर्शन का मार्मिक विवेचन करने में उन्होंने जो अमूल्य पाथिद्वय और कौशल प्रदर्शित किया है, उसके यह ग्रन्थ निस्सन्देह हिन्दी-साहित्य में अपने दग का अकेला प्रमाणित होकर रहेगा।

अन्ततः दुःख का विषय है कि यह ग्रन्थ आचार्यजी के जीवन काल में प्रकाशित न हो सका। ग्रन्थ की दुप्राई के समापन होते ही उनकी इहलोक-प्रीति समाप्त हो

गई। निम्नतर अन्तरंग राखे हुए भी वह इस ग्रन्थ के निर्माण में सर्वैव दत्तचित्त रहे। इसमें प्रयुक्त पारिभाषिक शब्दों की विस्तृत व्याख्या मिलाने की सूचना भी उन्होंने की थी और उनका विश्वास था कि वह पारिभाषिक शब्दकोष भी साथ-ही-साथ प्रकाशित हो। किन्तु निवेदि क विरीय विफल न वेना न हान दिया। व समयमा पारम्परिक मां शब्दों का ही माध्यम लेकर सब यह कि व्याख्यान साक्षरबाली हो गया। अब यह कहना अतिन है कि वह को-मन्थ कथ और नैष्ठ पूरा हाकर प्रकाश में आ सकेगा।

महामहोपाध्याय परिवर्तित गान्ध्याय अदिपत्र न इस ग्रन्थ की गवेषणापूर्ण मूर्ति तथा मननार्थ की श्रीप्रकाशनी ने प्रस्तावना और टाकर रामुरेश्वरराय अग्रवाल ने अन्वयप्रशस्ति लिखकर ग्रन्थ को सुरामिति एवं पाठको का अनुरोध करने की भी महती सेवा की है उसका छिर परिश्रु उन विद्वद्वर्ग का सादर आभार अर्पित करती है।

अर्थात्-निवेदि परिवर्तित गान्ध्याय व्याख्या में हमारे अन्वय-मात्रक हैं किन्तुने आत्मादर्शी की प्रस्ताव और अनुमति से इस ग्रन्थ के मुद्रणसम्बन्धी कार्यों को सन्तप्त करने में अत्यन्त परिश्रम किया तथा आत्मार्थी के साथे हुये काम को बड़ी निष्ठा से निभाया है। उनकी किन्ती बुरे अन्वयार्थ-प्रशस्ति भी इसमें प्रकाशित है। उनका महत्वाकांक्षी अर्पित रागा।

अर्थात् के सहस्रस्य साहित्यिकी श्रीवेकनाथ सिंह 'किनोद' के भी हम बहुत कृतज्ञ हैं, किन्तु परिवर्त के साथ आत्मार्थी का साहित्यिक सम्बन्ध स्थानित कराया बिना गान्ध्याय आत्मार्थी का यह अतिन उत्कृष्ट परिवर्तित हा हिन्दी-संसार की सेवा में अर्पित किया था सदा। 'किनाद' का क सौजन्य एवं उत्पन्नता से ही आत्मार्थी की संविन आत्मकथा इस ग्रन्थ में प्रकाशित हो गयी।

विहार और हिन्दी के नाते परिवर्त के पथ दिवशी श्रीमन्माराय सिंह (संस्कृत-ग्रन्थ) ने आत्मार्थी की कथाकथा में भी उनसे साग्रह ग्रन्थ लेकर करने का का अत्यन्त प्रयत्न किया, अर्थात् कृतस्वरूप यह अनुकूल ग्रन्थ हिन्दी-द्वारा को सुलभ हो गया। उन्होंने आत्मार्थी के निष्पन्न के बाद भी इस ग्रन्थ का संगोपन प्रकाशित करने के लिए बड़ी आत्मीयता के साथ अर्थात् और अत्यन्त तक की कोश लगाए। आशा है कि वह इस ग्रन्थ को अपने मन के अनुकूल सर्वोद्देश्य कर में प्रकाशित करने में सफल होंगे।

अन्वयार्थ के अन्वय का दिवस अनुभव करत हुए भी हमें पूरी आत्मकथा मिली है कि अन्वयार्थ के पर्वत-सर्वीय अन्वयार्थ के अन्वय अन्वय पर यह ग्रन्थ प्रकाशित हो गया। अन्वयार्थ है कि विहार-ग्रन्थ के विद्या-किन्नामस्तुत अन्वयार्थ-परिवर्त की यह अन्वयार्थ अन्वयार्थ अन्वयार्थ की लीक होगी।

अन्वयार्थ (विद्या) }
विमर्शक १ ११

शिवपूजनसहाय
(परिवर्त-अर्थ)

षाद-धर्म-दशान



डॉक्टर भगवान दास

भारतरत्न भूषण डाक्टर भगवान्दास जी की
साथर सस्नेह समर्पित

—महेन्द्रदेव

विषय-सूची

लेखक के दो राष्ट्र

९

मूमिका [य म पं० गोपीनाथ कविराज कृत]

११

आचार्यजी का अनुरोध—मन्य की विशेषता—बीदेतये में बीह-दर्शन के सम्मूह
आलोचन का अभाव—बीह तथा अन्य भारतीय साधन-पारम्पर्यों में साम्य—मन्य के
विशेष—बीह धर्म व जीवन में आदर्शगत वाचनाद्युक्त और वाचना-शोधन का ठिठाना—
सम्मूह-संयुक्त का परम आदर्श—आध्यात्मिक-जीवन में कल्याण तथा सेवा का स्थान—
कल्याण की लोकोत्पत्ता—महावान ही योगपथ है—कल्याण की साधनात्मकता और
आध्यात्मिकता—भावक तथा प्रत्येक-पुरुष से बोधिसत्त्व के सम्मूह-संयुक्त-रूप आदर्श का
मेह—पारमिता-नय तथा मन्त्र-नय का स्वरूप और उद्देश्य—मन्त्रमार्ग के अवान्तर मेह
(कल्पान, कल्पचक्रान तथा सहस्रपान)—आर वज्र-योग—अमिर्तबोधि का उत्पत्ति-क्रम
तथा उत्पत्ति-क्रम—उत्पत्ति-क्रम की चार अमिर्तबोधियाँ—कल्प, वाक्, विष और शान
चक्रपीठ—अष्टमेह के अनुसार ध्यानम्ह के चार मेह—तात्रिकों की त्रिकोण-उपा-
तना—पारम पुत्रार्थ—११ अमिर्त (७ पूर्वामिर्त, १ उत्तरामिर्त, १ अनुत्तरा-
मिर्त)—पाँच योगसाधन का विस्तार—कालचक्र—रूपरसादिष का साधन—
तन्त्रिक साधन में दो प्रकार के योगसाधन—बीह-रूप के प्रत्येक आचार्य—
रूप-शास्त्रों के अकारण का अवतरण रहस्य—बीह-तन्त्र और योग का साहित्य—रूप
के मूल आदर्श का महत्त्व ।

लेखक की जीवनी

४९

प्रथम खण्ड (१-१००)

[पारम्पर्य बीह-धर्म तथा दर्शन]

प्रथम अध्याय ११ पुरुष का जीवन

१-१३

मास्कीन संस्कृति की दो चारार्थ—पुरुष का प्रादुर्भाव—पुरुष के समतात्मिक, पुरुष-
प्रभुत्व—धर्म-प्रकार-चारित्र्य, कर्तव्य और प्रवृत्ति—निर्दोष—अनेक प्रकार के
भिन्न—अन्यथा का परिनिर्वाण—वैदिक धर्म का प्रभाव—प्रथम धर्म-संगीति ।

तिसीय अप्यायः ॥ इदं च युक्तं उपरोक्तं

28-29

बुद्ध को शिवा में धार्मिकता—मध्यम-मार्ग—शिष्टाचार—प्रतियोगिता—
अर्थशास्त्र—पंचमार्ग ।

तृतीय अध्याय ॥ पञ्च-बीज्यात्म

24-34

बुद्ध-देवता की मूर्त तथा जलका विस्तार—पाणि-पादित्य का रचना-प्रकार व विस्तार—
निर्मित तथा अनुपिण्डों का संक्षिप्त परिचय—पिटकैतव्य पाणिग्रन्थ ।

चतुर्थ अध्याय ॥ विष्णु-विष्णु

34-25

निकलने का विचार ।

पंचम अध्याय ॥ स्वमिवात् की साधना

4E-200

शमयवान—कठिण-निर्देश—इस अग्रह-भरतवान—इस अनुस्मृतिर्मा—आनयान
स्मृति—वार ब्रह्मावहार—मार अकल्पप्यान—आहार में प्रतिकूल उद्वा—चतुर्विंश
अध्यायान—किरणना ।

द्वितीय खण्ड (१०१-२१८)

[महाभारत-धर्म और दर्शन, उसकी उत्पत्ति तथा निम्न साहित्य और भाषा]

बहु अर्थव्याप्य ३ महान्याय का उद्देश्य और उद्देश्यी निरीक्षण

१०३-१२२

माहान-भर्म श्री उत्पति—माहान-भर्म श्री विरोधा—विष्णु-भार ।

सप्तम अध्याय ॥ बौद्ध-संस्कृत सार्वभौम और बसन्त परिकल्प

224-225

[illegible]

अनुक्रम आख्यायिका : महाभारत के मथुरा आख्यायिका

References

महत्मान-वर्धन की उत्पत्ति और उनके प्रधान धारणार्थ ।

नवम अध्याय :- महात्मा के उन्मादि साहित्य

205-1407

महात्म्य, लोभ, घारबी और कर्मों का संक्षिप्त परिचय ।

दशम अध्याय :- महाभारत की समाप्ति कहा जाती

248-215

महात्मान में साधना की गई बिरा—हुक के पुर्न-कर्म—हुक—बीबि-विप तथा
बेबि-विप—प्राप्ति-साधना की साधना ।

तृतीय खण्ड (२१९-३०८)

[बौद्ध-दर्शन के सामान्य सिद्धान्त]

एकादश अध्याय ॥ भूमिका	२२१-२२३
बौद्ध-दर्शन की भूमिका ।	
द्वादश अध्याय ॥ कार्य-कारण संबंधी सिद्धान्त	२२४-२४९
प्रतिपलसमुदायवाद—सकर्मवाद—अनीरववाद—अनात्मवाद ।	

त्रयोदश अध्याय ॥ कर्म-फल के सिद्धान्त	२५०-२७७
कर्मवाद (शुद्ध मानसिक-कर्म—काय-कर्म—वाक्-कर्म—कर्म की परिपूर्वता—प्रयोग और प्रोत्साहन—मायावित्तल की आश्रयनविहिति—पुण्यपक्षेय—अनिवृत्ति-कर्म—देह और पुरुषन कर्म—बुद्धि और चेतना—कुशल और अकुशल मूल—शीतल-परमार्थ—कर्मफल—कर्म-विनाश के संकल्प में विभिन्न मत) ।	

चतुर्दश अध्याय ॥ विभिन्न बौद्ध सिद्धान्त में निर्वाण का रूप	२७८-३०८
निर्वाण (परमार्थ्य विज्ञानी क मत—पूरे का मत—योग और बौद्ध-धर्म—निर्वाण की कल्पना—दृष्टधर्म-निर्वाण—निर्वाण का परमपदनुसार स्वरूप—वैमर्षिक और लौकान्तिक मत—असंस्कृत क संकल्प में कल्पन—निर्वाण का मुख्य आकार—निर्वाण के अन्य प्रकार—शरणावसी का मत—हीनदान के परकीर्ण निष्ठाओं का मत—निर्वाण का नया स्वरूप, निर्वाण क मेरु) ।	

चतुर्थ खण्ड (३०९-४६२)

[बौद्ध-दर्शन के चार प्रस्थान : विषय-परिचय और तुलना]

पञ्चदश अध्याय ॥ वैमर्षिक-धर्म	३११-३०१
सर्वास्तिवाद—सर्वास्तिवाद की आख्या पर विचार—सर्वास्तिवादी निष्ठा के देह—धर्म-मन्त्रिम—संस्कृत (स्वयं—आकृतन—घट) धर्म—आत्मा और ईश्वर का प्रतिपक्ष—परमाणुवाद—बहुधावि विज्ञान क विचार और आशय—इन्द्रिय—चित्त—चित्त—चित्त-वैद्य का सामान्य विचार—चित्त-विशेषक धर्म—निष्ठा-समाग—हो व्यापारविर्वा—संस्कृत-धर्म के लक्षण—नाम, पद, धर्मन-काय—म्याय-वैशेषिक से वैमर्षिकों की तुलना—हेतु-मूल-प्रत्यक्षा का बाद (प्रत्यय—प्रत्ययों का अभ्यस्त एवं धर्मगत कारण—व्यक्तिवाद के अग्रज प्रत्यय—हेतु—हेतुओं पर वैमर्षिक और	

तर्कस्तिशब्द का मन्नेद—मन्त्र) लोक-पातु—अनुपम—शक्ति, ज्ञान तथा
दरौन-द्वि।

पोहारा अध्याय ३ औपनिषद्-ब्रह्म

१७२-१७३

ऐतानिष्ठ ब्रह्म पर विचार—बैमानिष्ठ से औपनिषद् का मन्नेद और
औपनिषद् विद्वान्त ।

अष्टादश अध्याय ११ आर्य अर्थों का विज्ञानवाद

१८४-४१४

महात्मन का बुद्ध-वचनत्व—महात्मन की उत्कृष्टता—आत्मक्यान से विरोध—बोधि-
त्व के गोप—बोधिविचोत्तराद—बोधित्व का उपाद—अर्थों के दार्शनिक
विचार—बोधिवर्षा—बुद्धत्व (बोधि) का लक्षण—बुद्धत्व का परमप्रमाण—शंकर के
ब्रह्ममात्र से तुलना—अर्थों का अर्थोत्तराद—निर्वाण—विद्यापराद—बुद्ध की
एकता अनेकता—उपनिषदों के ब्रह्म-वाद से तुलना—धर्म के तीन लक्षण—आत्मा
और लोक की सम्बन्धता—धर्मों की व्यवस्था—लौकिक-अलौकिक समाधि—बोधिवर्षा
का अर्थ व लक्षण—निर्वाण शून्यता—बोधिप्राप्तिक धर्म—बुद्धमार्गनैष्ठिक—बोधित्व
की दशमूर्तिका ।

अष्टादश अध्याय ११ अष्टादश का विज्ञानवाद (१) [विद्यार्थियों के आचार पर] ४१५-४२६

आचार्य का प्रतिपक्ष—विद्यार्थियों का परमप्रमाण का लक्षण ।

अष्टादश का विज्ञानवाद (२) [उपनिषद्-ब्रह्म की श्रुति के आधार पर] ४२७-४८७
प्राज्ञा का प्रतिपक्ष—विज्ञान परमाणु के विविध स्तराद—ब्रह्ममात्र की परीक्षा—
ब्रह्ममात्र की उत्पत्ति—ब्रह्म-वाद का निराकरण और मूल-विज्ञान—धर्ममात्र की
परीक्षा—विज्ञान के अत्यन्त रूपों के ब्रह्मत्व का निवेद—परमाणु पर विज्ञानकारी
विद्वान्त—अप्रतिपक्ष रूपों के ब्रह्मत्व का निवेद—अलौकिकों के ब्रह्मत्व का निवेद—
ब्रह्म-मात्र का निवेद—ब्रह्म-अर्थोत्तराद पर आश्रय, अर्थोत्तराद—विज्ञान के विविध
परिचय—आचार्य-विज्ञान—आचार्य का सर्वोच्चत्व—आचार्य से लोक की उत्पत्ति—
आचार्य-वाद—आचार्य का वैशेष्य और व्यवहार—आचार्य-विज्ञान की वेदना—आचार्य
और उनके वैशेष्य का प्रसार—प्रतीत्युत्पत्त्याद—आचार्य की श्रद्धा—अर्थोत्तराद
पर अर्थोत्तराद का अर्थ—अर्थोत्तराद के अर्थ में आचार्य के प्रमाण और मुक्तिका—
औपनिषद् विचार—विचार विचार—गति और बोधि—उपादान—बोधि, अर्थ और
विज्ञान—गतिविचार और अर्थोत्तराद—विज्ञान और अर्थोत्तराद—आचार्य—

निरोध-उपपत्ति—संश्लेश-अवधारण—विज्ञान का द्वितीय परिचय 'मन'—मन के आशय—मन का आलोकन—मन के संयोग—अविज्ञान मन—मन की उद्भा—विज्ञान का तृतीय परिचय, बह् विज्ञान—विद्यतिमात्रता—विद्यतिमात्रता की विभिन्न व्युत्पत्तियाँ—विद्यतिमात्रता पर कुछ आक्षेप और उनके उत्तर—विद्यतिमात्रता—स्वभावगत का विद्य से आगे—अपेक्षित चर्चा की विद्यमात्रता—विद्यमात्र की उद्भा—निश्चयमात्रता ।

कर्मविद्या कल्याणः :: मासपत्रिक

8-11-1942

माध्यमिक दर्शन का महत्व—माध्यमिक दर्शन का प्रतिपाद—स्वतः उत्पत्ति के विरुद्ध का कारण—माध्यमिक की पद्धति—माध्यमिक की दोषोक्तान की प्रवृत्ति—
 माध्यमिक स्वतंत्र अनुमानकारी नहीं—पक्षः उत्पादवाद का कारण—प्रतिपक्ष—
 उत्पाद—द्वन्द्व देशना की नेपार्थता और निवार्थता—सृष्टि की व्यवस्था—प्रमाण—
 इच्छा का कारण—साम्य-साम्य का कारण—प्रमाणों की अपरमायता—हेतुवाद का
 कारण—गति, गन्ता और गन्तव्य का निषेध—अप्यक्ष का निषेध—ज्ञा, ज्ञान और दर्शन का निषेध—स्मादि स्वयं का निषेध—यह पक्षों का निषेध—
 रसादि स्तोत्रों का निषेध—संस्कृत पदों का निषेध (संस्कृत पदार्थों के लक्षण का निषेध—संस्कृत-साम्य के लक्षण का निषेध—उत्पाद की उत्पाद-स्वमायता का
 कारण—अनुवाद से प्रतिपक्षानुवाद का अस्तिव—निरोध की निर्हेतुता का निषेध)—कर्म-कारक आदि का निषेध—पुद्गल के अस्तित्व का कारण—उपादत्ता और उपादान के अभाव से पुद्गल का अभाव—पदार्थों की पूर्ण-अव्यभिचारी—
 दुःख की अस्तित्व—संसारों की निरवयवता—माध्यमिक अभावकारी नहीं—संसारवाद का कारण—निरवयवता की विधि (स्वभाव का लक्षण—साम्यवाद लक्षणवाद का साम्यवाद नहीं) संसार की सत्ता का निषेध—कर्म, फल और उनके एकत्र का निषेध—
 ब्रह्मवाद में कर्म-फल की व्यवस्था—अविप्रवाह से कर्म-फल की व्यवस्था—
 कर्म-फल की निरवयवता—अनात्मवाद (आत्म स्वयं से मिल या अमिल नहीं—
 अनात्मविधि में आत्म बाधक नहीं)—तत्त्वत्व के प्रपञ्च का प्रकार (माध्यमिक बाधक नहीं है—तत्त्वमूलाकार की देशना)—तत्त्व का लक्षण—फल का निषेध—
 हेतु-साम्यवाद का निषेध—उत्पाद-विनाश का निषेध—तत्त्वत्व के अस्तित्व का निषेध—
 विपरीत का निषेध—आर आर्य-स्यो का निषेध—(लोकसंस्कृत-उत्प-

परमार्थ-रूप—रूप-रूप का प्रयोग)—निर्वाण (निर्वाण की रूप-निवृत्ति—
निर्वाण की कल्पना-कल्पना—निर्वाण से संसार का अमेद—उपाय ॥ प्रवचन का
रूप) ।

पञ्चम सूत्र (५६३-५६६)

[बोध-ध्यान]

विश्व-अवधारण ॥ अहं, विद्, आकाश, चैव मन्त्र

५६३-५६६

विश्व-प्रवेश—अहंकार (अहं का उद्गम—अहं का आकार—अहं और आकार
की सम्प्रतिष्ठा, उसके लक्षण—विश्व में अहंकार—वैमानिक-नव में अहंकार—
उत्तरार्द्ध वैमानिक मन्त्र—अहं का विद्यमान—अहंकार-शक्ति और अहं)
विद्-आकाशकार—अहंकार (अहंकार शक्ति का प्रयोग—अहंकार-शक्ति तथा अहंकार का
लक्षण—अहंकारों की उत्पत्ति की परीक्षा—अहंकार-शक्ति का द्वैविध्य—अहंकार का द्वैविध्य)—
अहंकार (मानस-अहंकार—योगि-अहंकार—अहंकार-प्रवेश)—अहंकार पर अन्य मात्मीय वर्तनों
के विचार—अनुमान (आधुनिक-अनुमान—अहंकार की विरूपता—अहंकार-शक्ति के तीन
प्रकार—अनुमान के प्रकार मेद—परमार्थमान—अनुमान प्रयोग के अंग—
हेतुमान) ।

राधागुरुमन्त्र

१-७३

ब्रह्म-अहंकार

७२-७४

राधागुरु

७२-७३

परमार्थ-सत्य—सत्य-ज्ञान का प्रबोधन)—निर्वाण (निर्वाण की लक्ष्य-निश्चयिता—
निर्वाण की अज्ञाना-ज्ञानता—निर्वाण से संसार का अमेद—संसार-मार्ग के प्रबोधन का
रहस्य) ।

पञ्चम खण्ड (५६३-६१६)

[वीथ-मार्ग]

विंश अध्याय ॥ अथ, निष्, आनन्द, और अमर

५६३-६१६

विष्णु-प्रबोध—अनन्तवाद (अन्त का अन्त—अन्त का अन्त—अन्त और अन्त
की अन्तता, उसके लक्षण—विमर्श में अन्तवाद—वैमर्श-नय में अन्तवाद—
अन्तकर्तृ वैमर्शिक मन्त्र—कारिण का विद्वान्त—अन्तवैप-शक्ति और अन्त)
विष्णु-आकाशवाद—अमर (अमर का अन्त का अन्त—अमर-अन्त तथा अमर का
अन्त—अमरों की अन्तता की परीक्षा—अन्त-अन्त का वैमर्श—अमर का वैमर्श)—
अमर (मानव-अमर—वैमर्श-अमर—अन्तवैप)—अमर पर अन्त मारणीय दर्शनों
के विचार—अनुमान (अन्तानुमान—विमर्श की विमर्शता—विमर्श-विमर्श के तीन
प्रकार—अनुपलब्धि के प्रकार अन्त—अन्तानुमान—अनुमान प्रबोध के अन्त—
अन्तमार्ग) ।

अन्तानुमान

१-७१

अन्तवैप-अन्तवैप

७२-७३

अन्तवैप

७४-७५



भूमिका

मित्रवर आचार्य नरेन्द्रदेव जी बहुत दिनों से बौद्ध-दर्शन की आलोचना कर रहे हैं। कभी विचारपीठ आदि पत्रिकाओं में समय-समय पर बहुत ही लम्पपूर्ण एवं मूल्यवान् निबन्ध लिखे हैं। बहुबलुक्त अमिर्षाकोश का पूरे ने जो प्रयोग अनुवाद किया था उसका आचार्यजी कुछ हिन्दी अनुवाद सहित प्रकाशन कार्य प्रारम्भ हो गया है। बौद्ध धर्म और दर्शन के विषय में राष्ट्रमध्यमार्थी जनता के ज्ञान के लिए यह एक उत्कृष्ट देन है। राजनीति-क्षेत्र में सदा व्यस्त रहने पर सदा शारीरिक स्वास्थ्यता से विभक्त रहते हुए भी उन्होंने बौद्ध-धर्म और दर्शन संबंधी विभिन्न अर्थों के परिचालन में अपने समय का बहुत सा अंश बिनिमुक्त किया है। इसके फलस्वरूप बहुत दिनों के परिश्रम से उनके अनेक सत्याम निबन्ध और लेख उचित हुए हैं। यह अत्यंत आनन्द का किम्विद है कि वे समस्त लेख व निबन्ध प्रामाण्योबन संशोधित और परिष्कृत होकर एक सर्वोच्च-सुन्दर ग्रन्थ के रूप में विद्वत्समाज के समक्ष उपस्थित हैं। आचार्य जी के बहुत दिनों के अनिर्णय अनुरोध की उपेक्षा करने में असमर्थ होने के कारण आज मैं इस ग्रन्थ के उपोद्घात के रूप में ही पार बसें करने के लिए उद्यत हुआ हूँ। इस कार्य से मैं अपने को उत्मानित समझता हूँ। समय के अभाव और रयान के संकोच के कारण यत्नसमय संक्षेप में ही आलोचना करनी पड़ेगी।

यह कहना ही चाहिये कि ऐसा ग्रन्थ हिन्दी भाषा में तो नहीं है, किसी माध्यम भाषा में भी नहीं है। मैं समझता हूँ कि किसी विदेशी भाषा में भी ऐसा ग्रन्थ नहीं है। बौद्ध दर्शन के मूल दार्शनिक ग्रन्थ अत्यंत कठिन एवं दुष्कृत हैं। आचार्य जी ने धीरे-धीरे कर के उसकी विभिन्न शाखाओं के ग्रन्थों का आलोचनात्मक अध्ययन कर इस ग्रन्थ में मुख्य मुख्य विषयों का आलोचनात्मक-व्याख्यानपूर्ण विस्तृत विवेचन किया है। किसी टीकाकार की प्रसिद्ध टिप्पणियों के अनुसर आचार्य जी ने कुछ भी अनपेक्षित एवं अमूल्य नहीं लिखा है। उन्होंने ग्रन्थ की प्रामाणिकता के रक्षार्थ मूल ग्रन्थों से प्रत्यक्ष संकल्प रखा है। पाठक को बौद्ध-धर्म और दर्शन की मूल भावनाओं एवं अन्तर्भाव से परिचित करने के लिए उन्होंने बौद्धों के शब्द तथा शैली को भी इस ग्रन्थ में पूर्ण सुरक्षित रखा है। विभिन्न प्रस्थानों के कुछ विशिष्ट मूल ग्रन्थों का संक्षेप दे देने से इस ग्रन्थ की उपयोगिता और बढ़ गयी है। दर्शन के प्रामाणिक अध्ययन के लिए इस प्रकाश की मैं सर्वश्रेष्ठ समझता हूँ। इस प्रकार यह ग्रन्थ इस विषय की उच्च कक्षा के विद्यार्थियों के लिए ही उपालेय नहीं है, प्रत्युत इससे हतर भारतीय दर्शन के विद्वानों को भी प्रबुर सहायता मिलेगी। बौद्ध दर्शन के उपलब्ध संस्कृत ग्रन्थों में भी कोई एक ऐसा ग्रन्थ नहीं है, जिसके द्वारा बौद्धों की समस्त शाखाओं के सिद्धान्त का ज्ञान हो। ऐसे ग्रन्थ

छात्रों को प्राप्त न होती तो पुस्तक के प्रकाशित होने में कमी बहुत किस्तब होता । मैं इन मित्रों के प्रति अपनी हार्दिक कृतज्ञता प्रकाशित करता हूँ । मैं अपने छापाटी तथा मासिक वर्तनों के प्रकाश विज्ञान् र्द गोपीनाथ श्री कविराज का विशेष रूप से आभारी हूँ कि उन्होंने ग्रंथ की मूद्रिका लिखने की मेरी प्रार्थना को स्वीकार किया । अपनी विस्तृत मूद्रिका में उन्होंने बौद्ध-तंत्र का प्रामाणिक चित्रण दिया है । इस प्रकार पाठक देखेंगे कि मूद्रिका ग्रंथ की एक कमी को भी पूरा करती है ।

प्रस्तुत ग्रंथ में महाबान् बुद्ध का जीवनचरित, उनकी शिक्षा, मुख्य विचार, विभिन्न निष्कर्षों की व्याप्ति तथा विचार, महात्मान की व्याप्ति तथा उनकी साधना, स्वविराज का समाधिप्रज्ञा तथा प्रज्ञाप्रज्ञा, कर्मवाद, निर्वासन अवलम्बवाद, अनीरुद्धवाद, अक्षय्यवाद, बौद्ध चरित्र (पाणि तथा उत्कृष्ट) के विविध वर्तन—स्वाध्यायवाद, लौकान्तिकवाद, विज्ञानवाद तथा व्यापक—तथा बौद्ध-धर्म का विस्तृत वर्णन है । मैंने इस ग्रंथ की रचना में बसंतम्भ नौबिहारी ग्रंथों का आश्रय लिया है । प्रत्येक वर्तन के लिए कुछ मुख्य ग्रंथ चुन लिए गए हैं । और उनका संक्षेप देकर उनके मूल विचारों को बताने की चेष्टा की गई है । यह प्रकार मुझको पसन्द है । आशा है पाठक भी इस प्रकार को पसन्द करेंगे । बुद्धवर कविराज श्री का सुमन्यव्यय कि ग्रंथ के अन्त में पारिभाषिक शब्दों का एक कोश दिया जाय । इससे ग्रंथ की उपयोगिता बहुत बढ़ गई है ।

मैं फिर राजमन्त्र परिष्क का भी कृतज्ञ हूँ कि उन्होंने इस ग्रंथ को प्रकाशित करना स्वीकार किया । मैं समझता हूँ कि यह ग्रंथ मुनिवर्गों के विचारधर्मों के लिए विशेष रूप से उपयोगी सिद्ध होगा ।

भूमिका

मित्रर आचार्य नरेन्द्रदेव जी बहुत दिनों से बीड़-दर्शन की आलोचना कर रहे हैं। काशी विश्वविद्यालय के समय-समय पर बहुत ही उत्कृष्ट एवं मूल्यवान् निबन्ध लिखे हैं। सुबुद्धि अमिर्चमकोश का पूरे ने को क्रोध अनुसार किया या उसका आचार्यजी हट दिदी अनुसार सहित प्रकाशन कार्य प्रारम्भ हो गया है। बीड़ धर्म और दर्शन के विषय में राष्ट्रमापामाजी बन्या के ज्ञान के लिए वह एक उत्कृष्ट देन है। राजनीति-क्षेत्र में उदात्त रहने पर तथा शारीरिक अस्वस्थता से निवृत्त रहते हुए भी उन्होंने बीड़-धर्म और दर्शन संबंधी विभिन्न ग्रन्थों के परिशीलन में अपने समय का बहुत सा बर्बाद बिनिवृत्त किया है। इसके फलस्वरूप बहुत दिनों के परिश्रम से उनके अनेक सारगर्भ निबन्ध और लेख संचित हुए हैं। यह अत्यन्त आनन्द का विषय है कि ये समस्त लेख व निबन्ध ब्याप्योक्त संशोधित और परिष्कृत होकर एक सर्वाङ्ग-सुन्दर ग्रन्थ के रूप में विद्वत्समूह के समक्ष उपरिष्ठ है। आचार्य जी के बहुत दिनों के अनिर्वच्य अनुशेष की उपेक्षा करने में अहमर्ष होने के कारण आज मैं इस ग्रन्थ के उपोद्घात के रूप में जो चार पन्ने कहने के लिए उत्पन्न हुआ हूँ। इस कार्य से मैं अपने को संमानित समझता हूँ। समय के अभाव और स्थान के संकीर्ण के कारण ब्याप्योक्त संक्षेप में ही आलोचना करनी पड़ेगी।

यह करना ही चाहिये कि ऐसा ग्रन्थ हिन्दी भाषा में तो नहीं है, किसी भारतीय भाषा में भी नहीं है। मैं समझता हूँ कि किसी विदेशी भाषा में भी ऐसा ग्रन्थ नहीं है। बीड़ दर्शन के मूल दार्शनिक ग्रन्थ अत्यन्त कठिन एवं दुर्लभ हैं। आचार्य जी ने धीरे परिश्रम कर के उसकी विभिन्न शाखाओं के ग्रन्थों का आलोचनात्मक अध्ययन कर इस ग्रन्थ में मुख्य मुख्य विषयों का आलोचनात्मक-समाधानपूर्वक विस्तृत विवेचन किया है। किसी टीकाकार की प्रसिद्ध उक्ति के अनुसार आचार्य जी ने कुछ भी अनपेक्षित एवं अमूल्य नहीं लिखा है। उन्होंने ग्रन्थ की प्रामाणिकता के उपाय मूल ग्रन्थों से प्रत्यक्ष लेख्य रखा है। पाठक को बीड़-धर्म और दर्शन की मूल भावनाओं व वातावरण से परिचित करने के लिए उन्होंने बीड़ों के शब्द तथा ऐसी ही भी इस ग्रन्थ में पूर्ण उपरिष्ठ रखा है। विभिन्न प्रस्थानों के कुछ विशिष्ट मूल ग्रन्थों का संक्षेप दे देने से इस ग्रन्थ की उपयोगिता और बढ़ गयी है। दर्शन के प्रामाणिक अध्ययन के लिए इस प्रस्ताव को मैं सर्वश्रेष्ठ समझता हूँ। इस प्रकार यह ग्रन्थ इस विषय की उच्च कक्षा के विद्यार्थियों के लिए ही उपादेय नहीं है, प्रसूत हस्त हस्त माखीय दर्शन के विद्वानों को भी प्रबुद्ध सहामात्र मिलेगी। बीड़ दर्शन के उपलब्ध संशोधित ग्रन्थों में भी कोई एक ऐसा ग्रन्थ नहीं है, जिसके द्वारा बीड़ों की समस्त शाखाओं के विद्वान् का ज्ञान हो। ऐसे ग्रन्थ

की अत्यन्त अपेक्षा थी। आचार्य भी ने यह प्रश्न शिथिलकर इस अग्राम की उचित पूर्ति की है।

यह सर्वत्र प्रसिद्ध है कि प्राचीन माण्डवीय परिवर्तनका अपना मूल स्थापित करने के लिए परम्परा की पूर्वरूप के रूप में आलोचना करते थे। विद्वत् मण्डलों में प्राचीन काल में, अर्थात् सीधे द्वितीय शतक से आठवीं शतक तक बौद्धमत का ही मुख्य स्थान रहा, इसमें कुछ भी सन्देह नहीं है। म्यात्र वैशेषिक, पातञ्जलयोग, पूर्वमीमांसा तथा वेदान्त-प्रस्थान की समस्तप्रतीति दार्शनिक विचारधाराओं की आलोचना करने से यह बात स्पष्ट हो जाती है। स्तुतन्त्रु, दिङ्नाम, धर्मश्रीति आदि सुप्रसिद्ध आचार्यों का नाम भी नहीं जानता। सीतल दर्शन के पास मुख्य प्रस्थानों का परिचय कितने नहीं है। यह बात स्पष्ट है, किन्तु साथ ही यह भी स्पष्ट है कि बौद्धदर्शन एवं धर्म का परिचय प्राप्त लोगों को नहीं है। पूर्व काल में भी इसका ज्ञान सब लोगों को नहीं था। साधारण जनता की बात दूर रही, बड़े-बड़े पंडित भी इससे अनभिज्ञ थे। इसलिए प्राचीन समय में भी कोई कोई आचार्य बौद्धमत के पूर्वरूप के स्थापन के प्रसङ्ग में निरुत्तरीय मत से सम्बन्ध अमिष्ट न थे। अत्यन्त उद्वेगनाचार्य का वाचस्पतिमिमांसादि इसके अपवाद हैं। इस दृष्टि से वर्तमान समय की स्थिति और भी खोजनीय है। इसका प्रधान कारण बौद्धों के प्रामाण्यिक प्रश्नों का अभाव है। दूसरा कारण है प्रश्नों के अज्ञात होने पर भी व्यक्तिगत कुत्सकायी के कारण उद्भव आलोचना का अभाव।

वर्तमान समय में बहुत से दुर्लभ प्रश्नों का अभाव कुछ कम हुआ है। यह स्पष्ट है कि आज भी बहुत से अनुसृत्य प्रश्न अप्राप्त हैं और प्राप्त प्रश्नों में भी उत्तर प्रकाशन नहीं हुआ है। परन्तु अब आशा हो जाती है कि अनुसृत्य ज्ञान की क्रमिक वृद्धि के फलस्वरूप बहुत से अज्ञात प्रश्नों का परिचय प्राप्त होगा और अप्राप्त प्रश्न प्राप्त होंगे। यह भी आशा है कि दार्शनिकों का विचलित उन्मीलन दूर होया और बलि पश्चिर्गति होगी। इससे प्राचीन एवं अमि-न्य प्रश्नों के उत्पन्न-निर्णय की ओर दृष्टि आकर्षित होगी। इससे बौद्ध-धर्म और दर्शन उन्मीली मित्राज्ञान अनेक अंशों में दूर होगा। आचार्य भी का प्रस्तुत प्रश्न इस कार्य में विशेष रूप से सहायक होय, इसमें सन्देह नहीं है।

आचार्य भी ने प्रश्न का नाम 'बौद्ध-धर्म और दर्शन' रखा है। परन्तु धर्म और दर्शन एक ही प्रश्न सामग्री इसमें संनिध है। वर्तमान युग की विभिन्न भाषाओं में इस एकत्रय में जो विचार प्रकाशित हुए हैं, उनका उत्तर-संरक्षण देने के लिए प्रश्नकार ने प्रयत्न किया है। बौद्ध-धर्म का उद्भव, उत्पन्न मातृत्वार्थ के विभिन्न प्रवेशों में तथा मातृ से बाहर के देशों में प्रसार एक ऐतिहासिक व्यापार है। एक ही मूल उपदेश ओताओं और विचारों के आस-प-से ये नामा रूप में विभिन्न निष्कर्षों में निहित हुआ है। यह ऐतिहासिक वृत्ता है, इसलिए धर्म तथा दर्शन की अन्तर-विनिर्दिष्ट बातें, इसमें प्रवर्तित हैं। जो लोग माण्डवीय धारणा

उन्की तुलना दी गई है। ऐनरुह काप्यास में वैसाफिक-मन, बोहरा में औपमिक्तिक-मन, एनरुह में अरुम का विज्ञानवाद, काप्यास में अनुकूल का विज्ञानवाद, एनरुह में शून्यवाद का विस्तार पूर्वक प्रामाणिक परिचय दिया गया है।

ऐनरुह एनरुह-म्याम का है। इस एनरुह के एक मात्र बीसवें काप्यास में काप्यासवाद और काप्यासवाद पर मध्यस्थपूर्व विचार करके म्याम के प्रत्यक्ष, स्वार्थिमान और परार्थिमान का विवरण दिया गया है।

इस प्रकार पाँच एनरुहों में पालि और एनरुह में वर्णित बीस-वर्ग और दर्शन का साक्ष्योपलब्ध स्थान है।

(५)

बीस-वर्ग में जीवन के आधारों के संकल्प में प्राचीन काल से ही दो मत हैं। वे दोनों मत उत्तरोत्तर अधिक पुष्ट होते गये। प्रथम—महिन वासना के रूप का स्थिति है। इसका साम्यात्मिक फल सुख का निर्वाण है। दूसरा—वासना का शोषण है। इससे सुख वासना का आकर्म्य होता है और बेह-सुखि होती है। बेह-सुखि के द्वारा विरक्त-कल्याण का लोक-कल्याण का ध्येयत्व किया जा सकता है। अन्त में सुख वासना भी नहीं रहती। उक्त रूप हो जाता है और उससे पूर्व-काल होता है। इसे वे लोग सुखत्व कहते हैं। इसे आध्यात्मिक दृष्टि से पर-सुखि कह सकते हैं। उक्त दोनो विचारों में कभी मतभेद है। संक्षेप में यह कहते हैं कि पहला आधार हीनवान का और दूसरा महात्मा का है। किन्तु यह भी उक्त है कि हीनवान में भी महात्मा का सूक्ष्म बीज निहित था। वाक्यान्वय अपने व्यक्तिगत दुःख का नाश का निर्वाण चाहते थे। प्रत्येक-दुःख का उक्त दुःखनाश तथा व्यक्तिगत सुख था। इसका अर्थ है स्वयं सुख-काल का विरक्त की दुःखनिवृत्ति में सहायता करना। प्राचीन काल में इस धर्मोक्तियों का नाश करके अहम् की प्रति करना संभव था। प्रचलित मान्य में इसे बीज-सुखि का आधार कह सकते हैं। बीज-मत में भी एक प्रकार का निर्वाण है। इसे धर्मोपदेश निर्वाण कहते हैं। इसके साथ स्वयं-निवृत्ति आधार बेह-पाठ होने पर अनुवर्ध-रोप निर्वाण या विवेक-कल्याण प्राप्त होता है। इस मार्ग में क्लेश ही अज्ञान का स्वरूप है। पारंपरिक योग-दर्शन में क्लेश का क्लेश को मूलकलेश माना गया है, उन्की प्रकृत प्राचीन बीजों में क्लेश-निवृत्ति को ही मनुष्य जीवन का परम पुण्यार्थ समझा जाता था। क्लेश क्लेश-निवृत्ति हो जाने पर भी किसी-किसी क्षेत्र में वासना की धर्म-निवृत्ति नहीं होती। क्योंकि महिन वासना का नाश होने पर भी सुख वासना की समाप्ति नहीं होती ही है। इसमें संदेह नहीं कि किसी सुख वासना नहीं है, उसके लिए क्लेश-निवृत्ति ही परम लक्ष्य है। परम पूर्णता का सुख का आधार इस बहुत उच्च है। बोधिलक्ष्य से भिन्न वृत्त को ही सुख-काल महीन कर सकता है। सुख वासना बहुत परम-वासना है। बोधिलक्ष्य इस वासना से अनुपायित होकर अन्त में सुखत्व प्राप्त करने का अधिकारी होता है। बोधिलक्ष्य की अहम्ता भी एक प्रकार की अज्ञान की अहम्ता है। परम यह किन्तु नहीं, अज्ञान है। बोधिलक्ष्य की भिन्न भिन्न भूमियों को अहम्ता भेद करके अज्ञान

बसना पड़ता है। इस प्रकार क्रमशः कुछ वासना निवृत्त हो जाती है। बोधित्व की अन्तिम अवस्था में बुद्धत्व का विद्यमान होना है, जैसे कुछ अणु में संवरण करते हुए बीज को क्रमशः शिथिल की अभिव्यक्ति होती है। परन्तु जब तक शिथीला शक्ति की अभिव्यक्ति नहीं होती तब तक शिथिल का आभास होने पर भी शिथिल की सम्यक् अभिव्यक्ति नहीं होती। यहाँ तक कि विशुद्ध-विज्ञान-कैवल्य-रूप स्थिति में अवस्थित होने पर भी पूर्ण शिथिल का लाभ नहीं होता। ठीक इसी प्रकार बोधित्व की अवस्था वस का उत्तमोत्तम मूमि में विद्यमान है। 'मूमिप्रविष्ट प्रज्ञा' का विद्यमान होते होते अस्मिन् अवस्था की निवृत्ति हो जाती है और अन्तिम अवस्था में पूर्णोन्मोह की प्राप्ति होती है। उस समय बोधित्व कुछ पर पर अभिरूढ़ होते हैं। बुद्धत्व अवस्था स्थिति का वाचक है। पुद्गल-नैरात्म्य सिद्ध होने पर समझना चाहिये कि क्लेश-निवृत्ति हो गयी है, किन्तु हेतु का मान नहीं छूटता। इसके लिए कर्म-नैरात्म्य का होना आवश्यक भी है। कुछ वासना के निवृत्त होने पर कर्म-नैरात्म्य की भी सिद्धि हो जाती है। उस समय नैरात्म्य-इष्टि से शक्ता और वेग उत्पन्न हो जाते हैं। यही पूर्ण नैरात्म्य है। वैदिक तथा आर्य मित्र आचार्य में बाह्य इष्टि से किंचित् भेद प्रतीत होता है। यह वैसा ही भेद है जैसा कि ओल्ड टेस्टामेन्ट और न्यू टेस्टामेन्ट में लॉ (विधि) तथा लव (प्रेम) इन शब्दों के आधार पर किंचित् भेद प्रतीत होता है।

बुद्धत्व का आदर्श प्राचीन समय में भी था। जनता के लिए कुछ होना आयातक शक्य नहीं था, परन्तु अर्द्ध-वस्त्र में वस्त्रित होकर निर्वाण-लाभ करना—अर्थात् बुद्ध का उद्धार करना, सभी को दृष्ट था। किन्तु कितनी स्थिति में अपना और दूसरे का दुःख समान प्रतीत होता है और अपनी सत्ता का बोध विरक्तकारी हो जाता है, अर्थात् वह समस्त विश्व में अनन्त का वाता है उस समय सबको बुद्ध-निवृत्ति ही अपने बुद्ध की निवृत्ति में परिवर्तित हो जाती है। किन्तु वासना के उद्धार से भी निर्वाण प्राप्त होता है वह यथार्थ नहीं है। महा-निर्वाण की प्राप्ति के पहले साधक को बोधित्व अवस्था में आरूढ़ होकर क्रमशः उच्चतर मूमि में का अतिक्रम करना पड़ता है। क्रम-विकास के इस मार्ग में किसी किसी का शत-शत बन्ध भीत जाता है।

साधन-योग के मार्ग में जैसे विवेक-प्राप्ति से विवेक-ज्ञान का भेद दृष्टिगत होता है, ठीक उसी प्रकार भूत-विस्था-भावनमयी प्रज्ञा से मूमिप्रविष्ट प्रज्ञा का भी भेद है। विवेक-प्राप्ति कैवल्य का हेतु है, परन्तु विवेक-ज्ञान कैवल्य के अवशिष्टी ईश्वरत्व का साधक है। ईश्वरत्व की मूमि तक साधारण लोग उठ नहीं सकते, किन्तु विवेक-ज्ञान प्राप्त करने पर कैवल्य-प्राप्ति का अधिकार सबको मिल सकता है। विवेक-ज्ञान तब तक अक्रम, सार्विक, तथा विमल तथा अनोदरेष्टिक है। अर्थात् वह मातृम ज्ञान है या स्वर्द्धिद गन्धान है। यह सर्वज्ञ है, किन्तु कैवल्य स्थिति नहीं है। योगशास्त्र में लिखा है कि सत्य और पुण्य के स्वरूप से कुछ हो जाने पर कैवल्य-लाभ होता है, परन्तु विवेक-ज्ञान की प्राप्ति या ईश्वरत्व-लाभ हो या न हो एतत् उक्त का कोई संबंध नहीं है। केवल्य में भी कैवल्य-ज्ञान सभी को प्राप्त हो सकता है, किन्तु

तीर्थक्षेत्र तब के लिए नहीं है। तीर्थक्षेत्र शुद्ध तथा वैशेषिक है। इस पद पर व्यक्ति-विरोध ही वा सकते हैं तब नहीं। तीर्थक्षेत्र त्रयोदश गुणस्थान में प्रकट होता है, परन्तु शिक्षास्थता की प्राप्ति पदपूर्वक भूमि में होती है। हेतु शीवात्म में योगी के शुद्ध अस्था में प्रविष्ट होने पर उनकी क्रमशः शुद्ध अधिष्ठाता-वासना और शुद्ध भोग-वासना निवृत्त हो जाती है। वे दोनों ही शुद्ध अस्था के चोकर हैं। इसके बाद साक्षात्स्थता में शुद्ध भावों के भी अभिप्राय से शिक्षण का उदय होता है। अधिष्ठाता-वासना तथा भोग-वासना अशुद्ध नहीं है, परन्तु इसकी भी निवृत्ति आवश्यक है। अधिष्ठाता-वासना ही साक्षात्ता का पद है। शुद्ध विद्या का अधिष्ठान होकर दुःख-संश्रमण-मार्ग में ज्ञान-दान करना तथा बीच और बाह्य को शुद्ध अस्था में आकर्षित करना यही विवेकस्थान का कार्य है। यह किशुद्ध परोपकार है। इस वासना का खर्च होने पर शुद्ध भोग हो सकता है, किन्तु इसके लिए वासना का रहना आवश्यक है। इस प्रकार ईश्वरत्व से उदात्तित तत्त्व तब का आलोच्य होता है। जब शुद्ध आत्मत्व से भी वैराग्य होया तब अन्तर्ज्ञान अक्षय्यामृत शिक्षण का स्फुरण होगा। किन्तु इसमें उपाधि रहती है। इसके बाद निरुपशिक्षित शिक्षण का शासन होता है। अन्तर्ज्ञान नही होता क्योंकि शुद्धवासना का क्षय होने पर अक्षय्य नहीं रह सकता। तब समय महामाया से पूर्ण मुक्ति मिष्ट जाती है। अद्वैत शैवात्म में भी मयवचनमह के प्रभाव से शुद्ध मार्ग में प्रवेश होता है, परन्तु परमशिक्षण की स्थिति का क्रमशः विकास होता है। शीघ्रता का भी बचाना ज्ञान यही है कि इससे पाश-क्षय और शिक्षण-योग्य दोनों का शासन होता है।

प्राचीन काल में शुद्धत्व का आदर्श अत्यंत नीच का नहीं था। वह किसी किसी ठण्डा-बिहारी का था। उसके लिए उसे विभिन्न कर्मों से विभिन्न प्रकार के उपर्यन्त के प्रभाव से जीवन का उत्कर्ष साधन करना पड़ता था। इस साधना को परमिष्ठा की साधना कहते हैं। पुण्य-उत्तम तथा ज्ञान-उत्तम दोनों से शुद्धत्व निष्पन्न होता है। पुण्य-उत्तम कर्मजन्य, ज्ञान-उत्तम प्रज्ञाजन्य है। इन दोनों की उपयोगिता थी। अद्वैतमात्र के विस्तार के साथ साथ शुद्धत्व का आदर्श ज्ञान हो गया था। पहले गोक-मेव का किशोरा स्वीकृत किया जाता था, किन्तु ज्ञान बढ़ा होने के कारण यह क्रमशः उपेक्षित होने लगा। अविनय दृष्टि के अनुसार शुद्ध-योग सभी के भीतर है। परन्तु एकप्रकार मनुष्य-वैद का ही वह वैशिष्ट्य है कि यहाँ वह अङ्कुरित होकर विकसित हो सकता है। उन्नी शुद्धत्व-ज्ञान हो सकता है। जिस समय से शुद्धत्व के आदर्श का प्रसार हुआ, उस समय से बोधिलय की सभी आत्मरक्त प्रतीति होने लगी। इस अस्था में निर्वाण का प्राचीन आदर्श मूर्ति हो गया और इसका आदर्श महानिर्वाण का महामहिर्निर्वाण के रूप में परिचय हो गया।

साधक तथा योगी के जीवन में ज्ञान कर्मों के विनाश के लक्ष्य कर्मका का विनाश भी आवश्यक है। कर्म के विभिन्न प्राणायामिक प्रस्थानों में इस धर्म का विरोध महान् स्वीकृत किया गया है। कर्मका ही ऐसा का मूल है। वह प्रविष्टि ठीक है—सेवाकर्म, परमादानी

योगिनः। किन्तु जिस में सेवावृत्ति का उन्मेष नहीं होता और भिनका हृदय कस्या से प्रभावित नहीं होता, ऐसे पुरुषों का हृदय अक्षय ही संकुचित है। सब प्रकार से अपने व्यक्तिगत स्वार्थ की छिछि ही इनका लक्ष्य होता है। जब इनका अधिकतर स्वप्न होता है, तब वे अपने लिए ऐहिक या पारथिव अभ्युदय चाहते हैं—बह या तो जागतिक ऐश्वर्य चाहेंगे या पारमार्थिक स्वर्गादि का आनन्द-लाम। जब अधिकतर का उत्कर्ष होता है, तब इनका लक्ष्य होता है—व्यक्तिगत जीवन के सुखों की निवृत्ति अर्थात् मुक्ति। यदि किसी क्षेत्र में इनका लक्ष्य आनन्द का अभिमुखन भी हो तो भी वे व्यक्ति-जीवन की सीमाओं से बाधित ही रहते हैं। निरव-कल्याण या परार्थ-उपादन इनके जीवन का ध्येय नहीं होता। कभी किसी क्षेत्र में किञ्चित् परार्थपरा का भी आभास मिलता है, किन्तु वह कदाचित् स्वार्थविधि का उपायक ही होता है। इसके उदाहरण में दया-वृत्ति का नाम लिया जा सकता है। इस वृत्ति को कार्य रूप में परिणत करने पर वा मातृता के रूप में प्रकट करने पर उसके कार्यक्षेत्रों वा भावक का विस्तार होता है। उससे ज्ञान प्राप्ति तथा मुक्ति में सहमता मिलती है। इस स्थल में दया वृत्ति के लिए मान्य होती है, किन्तु कदाचित् अपने कल्याण की ही वाक्य है।

भक्ति तथा प्रेम-साधन के क्षेत्र में जैसे साधनरूप भक्ति और साध्यरूप प्रेमा भक्ति में अन्तर है, ठीक उसी प्रकार कल्याण संकल्पी अनुवृत्ति के क्षेत्र में साधन तथा साध्य कल्याण में अन्तर स्पष्ट प्रतीत होता है।

योग-दर्शन में विषय के परिष्कार के रूप में मैत्री, कल्याण सुविधा तथा उपेक्षा के निवर्तित परिशीलन की उपयोगिता दिखाई गयी है। प्राचीन पालि साहित्य में भी व्यवहारिक नाम से इनही वृत्तियों का निर्देश है। योग-दर्शन में कल्याण का जो परिचय दिया गया है, उसके स्वरूपतः मिला एक अन्य रूप भी है। इसी के अवलम्ब से अर्थात् उसे ही जीवन का वाच्य बनाने से, महात्माजी अन्वय-साधना का मार्ग प्रवर्तित हुआ है। इस प्रकार की कल्याण का अन्तरात्म व्यक्तित्व मुक्ति है। इसी लिए ऐसी मुक्ति उपादेय नहीं मानी जाती। उपनिषद् अस्तौन प्राचीन साधना में बीकमुक्ति की दशा को ही कल्याण के प्रकार का क्षेत्र स्वीकार किया गया है। ज्ञानी तथा योगी का परार्थ-उपादन इस महान् क्षेत्र के अन्तर्गत है। बीकमुक्त बानी के जीवन का उद्देश्य मय-मुक्त की निवृत्ति के लिए उपायक में ज्ञान-ज्ञान करना है। कल्याण के प्रवर्तन की यही मुख्य प्रयासों की। कल्याण के प्रकाश करने की वृत्ति प्रवर्तित की गयी अन्तर्गत होती थी। बीकमुक्त महापुरुष ही संसार-साय से पीड़ित जीवों के उद्धार के लिए अधिकारी थे। वर्तमान काल में कल्याण के कितने भी आकार दिखाई पड़ते हैं, वे अक्षरशः होने पर भी मुख्य कल्याण के निवर्तन नहीं हैं। हाँ, दोनों ही सेवाधर्म हैं, इसमें उन्मेष नहीं। जब तक योग से प्रारम्भ कर्म समाप्त नहीं होता, तब तक देह रहता है। इसलिए बीकमुक्ति ही सेवा के लिए योग सम्यक् है। किन्तु यह परिमित है, क्योंकि देहात्म होने पर सेवा का अवसर नहीं रहता। यही कारण है कि बीकमुक्तिविषय में विचारण्य स्वामी ने ज्ञान-उन्मेष के उद्देश्य को ही बीकमुक्ति का मुख्य प्रतीक बताया है।

बीजमुक्ति में ज्ञान की आवश्यकता शक्ति नहीं रखती इसलिए स्वकर्म-ज्ञान अनामत रहता है। परन्तु विशेषशक्ति के कारण उपाधि रहती है। इसीलिए इस समय में बीज तथा कर्म की सेवा हो सकती है। बीजमुक्त ही उपाध्यं गुण है। एक मात्र वह गुण ही तारक-ज्ञान का उपात्त एवं उपाध्यंक्रम में बुद्धिमोक्षक तथा सेवाप्रती है।

परन्तु इस सेवा का क्षेत्र देशगत दृष्टि से परिमित है और कासगत दृष्टि से भी संकुचित है। परिमित इसलिए कि एक व्यक्ति का कर्म-क्षेत्र विराम होने पर भी सीमाबद्ध है। एक के लिए सेवा का प्रसर सभी तक रहता है जब तक वह देश से संलग्न रहता है। देश छोड़ने पर या कैवल्य-लक्ष्य करने पर सेवा करने की उपाधना ही नहीं रहती। उसका प्रयोजन भी नहीं रहता, क्योंकि व्यक्ति-विश्व की छवि ही तो उसका प्रयोजन है। उसके लिए, सेवाप्रत उपाध अनात्मरूपक हो जाता है। उस समय अपने आप कैवल्य प्राप्त हो जाता है। उस समय बीजमुक्त गुण परम्परा-क्रम से सेवा-मार्ग का मार्ग अपने बोध्य सिध्य को लेकर परमधाम में प्रयास करते हैं। वह स्वाम्यकि ही है।

किन्तु किन्तु में परबुद्ध की महाशोभा व्यक्त प्रकट है, वह ऐसा प्रकट करता है किसे शीघ्र स्वयं-निर्वाचन न हो। उसका वह प्रकट भोग या भिलास के लिए नहीं, बल्कि बीज-सेवा का प्रसर करने के लिए है। किन्तु किन्तु में स्वस्वभाव या संश्लेष नहीं है, उसमें इस प्रकार की हृदय का उदय होना स्वाम्यकि है। सभी विश्वों में इस प्रकार की हृदय नहीं होती वह स्वयं है परन्तु किसी-किसी में अवश्य होती है, वह भी स्वयं है। वही उसके महत्त्व का निर्वर्तन है। मोक्ष-मेव माननेवालों की वही मूल पुष्टि है। मक्ति-साधना के मार्ग में भी ठीक इसी प्रकार के विचार देखने में आते हैं। इसी लिए किसी-किसी के मत से आपत्तक होने पर भी मक्ति चिरस्थायी नहीं है, क्योंकि अमेव-ज्ञान या मोक्ष-लक्ष्य करने पर उसका अन्तर्भाव नहीं रहता। वह मक्ति स्वयं या साधनरूप है, वहाँ उपेय (साध्य) ज्ञान या मुक्ति है। किन्तु किन्तु में संश्लेष कम है, उन्हीं नित्यमक्ति की आकांक्षा होती है। वह अक्षय्य मक्ति है। वह वा तो मुक्ति से अभिन्न है, या उपाध्यं। इस प्रकार की मक्ति ही ऐक्य पुनरावर्तन है। किन्तु मुक्त पुनर्वा भी इसके लिए आकांक्षित रहते हैं। वह अक्षय्य पुनर्वा है।

किन्तु नस्वर, परिशामी एवं मक्तिर वेद में इस प्रकार के महत्त्व आदर्श की भांति अस्मत्त है। इसलिए अन्तर्देह को स्थिर तथा निर्मल करने के लिए प्रयत्न आवश्यक है। वैष्णवों का मात-वेद, प्रेम-वेद तथा उत-वेद इसी प्रकार के स्थिर-वेद हैं। वे कर्म-मूल्य से अतीत हैं। इसी का नामांतर पार्यद-स्तु है। इसके द्वारा नित्यधाम में नित्यमक्ति का वाचन होता है। ज्ञानी के विश्व में भी इसी प्रकार की बात है। साधारण दृष्टि से ज्ञान अज्ञान का निर्वर्तक है, किन्तु वह अज्ञान के अन्तर्भाव का ही निर्वर्तक है विशेषण का नहीं। इसीलिए कहा जाता है कि ज्ञान के उदय होने पर भी मास्व का मात नहीं होता। परन्तु ऐसा भी मिथ्या ज्ञान है किसे विशेष की भी निर्वाचन हो जाती है। इस प्रकार के ज्ञान के उदय के साथ ही साथ देह-मात हो जाता है। एक ऐसा भी ज्ञान है किन्तु प्रमाण से

इस क्रमिक महीन देह का नाश नहीं होता, बल्कि रूपांतर की प्राप्ति होती है। इससे देह निम्न ही जाता है। पहले यह विदुषः सम्पन्न होता है। उस समय उसकी बर-भृत्य से निवृत्ति हो जाती है। उसके बाद साक्षात् निम्नरूप का लाभ हो जाता है। आगम की परिभाषा में पहले देह का नाम 'कैवल्य' और द्वितीय का 'शाक्त' है। शाक्त-देह कदाचित् शक्तिमन् देह है। उसमें हिन्दु या महात्मा का स्वरूप भी नहीं रहता। इस कैवल्य देह का नाम ही सिद्ध देह है। शौद्ध, शेष तथा शाक्त सिद्धान्तार्थ इस कैवल्य या सिद्ध देह को प्राप्त कर अपनी इच्छा के अनुसार निरूपण करते हैं। यह प्राकृतिक नियमों की मुक्तता से बद्ध नहीं है। वे इस देह में आस्त्यान् करते हुए जीव-सेवा करते हैं। इस देह में मृत्यु का भय नहीं है। इसी लिए सुदीर्घ काल तक इस देह में रह कर जगत् के कल्याण की सेवा की जा सकती है। किन्तु अत्यन्त दीर्घ काल के बाद इसकी भी एक सीमा आती है। यह तो ठीक है कि इस समय भी देह का नाश नहीं होता, परन्तु प्रयोग के सिद्ध हो जाने पर होगी उसे संकुचित करके परमचाम में प्रवेश करता है। कोई कोई इस देह का विष्णु-रूप नाम से भी वर्णन करते हैं। नाग संप्रदाय, रसेश्वर योगी संप्रदाय तथा मधेश्वर संप्रदाय में इस विषय में विद्वत् आलोचना है। सेन्ट जॉन के एपोकलिप्स में भी इस विषय में बहुत कुछ वर्णित है। ख्रीष्टीय मत के रिचरडसन बोडी तथा एल्टन बोडी का मत इस प्रसंग में आलोच्य है।

(१)

शौद्ध योगियों के आध्यात्मिक जीवन में कल्याण का क्या स्थान है, इस विषय की आलोचना के लिए पूर्वोक्त विवरण का उपयोग प्रतीत होता है। आनन्द तथा प्रत्येक-बुद्धिमान में सर्व स्वार्थों का दुःख-दर्शन ही कल्याण का मूल अर्थ है। इसका नाम स्वाकलंभन कल्याण है। मनु तथा मध्य कोटि के भ्राम्यमान मत में अर्थात् लौकान्तिक तथा योगाचार संप्रदाय में जगत् का नष्टकरण या क्षयिकत्व ही कल्याण का मूल अर्थ है। इसका नाम कर्माकलंभन कल्याण है। उत्तम महात्मान अर्थात् साम्प्रतिक मत में कल्याण का मूल कुछ नहीं है, अर्थात् उत्तरी पृथक् स्था नहीं है। इस मत में शून्यता से अन्तिक कल्याण ही बोधि का अर्थ है। एक दृष्टि से देखने पर प्रतीत होगा कि शून्यता जैसे लोकोत्तर है, वैसा ही कल्याण भी लोकोत्तर है। वह अद्वैत कल्याण है। अन्तर्गत करते हैं कि कल्याणम् कनी किंवा स्व को निराश (विदुषः) नहीं करते—

लभानामस्ति नास्तीति न चैवं चक्षिष्यकम् ।

स्वस्य निष्पत्तिः है इति। प्रकाश-रस चिन्तामणि के लक्ष्य अशेष स्वार्थों का अर्थात् निश्चित बोधों का अर्थकरण वा अर्थभित्तिस्थिति है। इसी का नामान्तर रूप है—

निरालम्बये प्रथा निरालम्बा महात्मना ।

एकीमृता धिया चार्थे गगने गगनं यथा ॥

मनोरमनि ने प्रकाशवार्तिक की दृष्टि में कहा है—

शून्यात् शून्येति च समुद्रतटाग्रता कल्याण ।

वातिक्रान्त धर्मवीरि ने कस्या को मगान्त्र-दुष्ट के प्रमात्य के लिए साधन माना है और कहा है कि वह अम्यात् से रीपन्न होती है।

साधनं कस्याम्यात् सा दुष्टेर्वैहर्षभनात् ।

अतिदोऽम्यात् इति चेद्यान्यप्रतिषेधतः ॥

‘अम्यात् सा’ इसकी व्याख्या में मनोरथनेदि ने कहा है—

गोत्रक्रियोपात् कस्यामिजर्तुर्गोत्रदुष्टवर्धनात् । अमिमाहात्म्यः कृपाया-
मुपबन्धनस्य सादरनिरस्तपनेकमरम्परममाम्यात्तेन सात्मीयोरूपया प्रेमाया
सर्वसत्त्वानां समुद्रवहस्या दुःखहानाय मार्गमाबनवा निरोधमापन्नत्वं च देशनां कृत्
क्रमः स्वमसाक्षात्कृत्य देशनां विप्रलम्भमपनान्तराईक्यानि साक्षात्करोतीति
मावति साधनं कृपा प्रमात्यस्य । [१ । १६]

आत्मक तथा प्रत्येक-दुष्ट से दुष्टों का बरी वैशिष्ट्य है। कर्मवीरि ने लिखा है—

परार्थवृत्ते सत्त्वावेक्रियोद्वय महम्मनो ।

उपाम्यात् एवावै तादर्थ्यान्नात्मन मत्तम् ॥ [१ । १७]

प्रत्येक-दुष्ट, आत्मक प्रकृति का साक्ष्य वास्तव्य-वाति है। परन्तु सम्पत्-दुष्ट परार्थवृत्ति होने के कारण सर्वोत्तम है।

यह दवा उत्पत्तिमूलक नहीं है, किन्तु कष्टकार्य है। इसीलिए वह दोषक नहीं है। वातिक्रान्त ने कहा है—

दुःखानेऽधिकदस्य पूर्वैर्लक्षणादिनी ।

कष्टकर्मां द्योत्यर्चिनं वा लक्षणपुरोधिनी ॥ [१ । १८]

दुःख का ज्ञान होने पर पूर्व-लक्षण के प्रमाण से दया स्वभाव ही उत्पन्न होती है। यह सर्वत्र समविद्यत है। पूर्व-लक्षण का कार्य प्राप्तन अम्यात् की प्रकृति है। कष्टकार्य का उत्पन्न कष्ट का अर्थान् कृपाविश्वीमृत दुःख का धर्म है। यहाँ टीककार ने स्पष्ट शब्दों में कहा है कि किसी आत्मविधि सर्वथा उन्मूलित है, ऐसे महापुरुषों को दुःख के लक्षणहीन होते ही दवा उत्पन्न हो जाती है। क्योंकि उन्होंने दुःख को कृपा के विपक्ष में ग्रहण करने का अव्याप्य कर लिया है। सब दुःखों का मूल कारण मोह है। बीजमत् में लक्षणमाह या आत्ममाह ही मोह का मूल है। जब इसका उन्मूलन हो जाता है तो किसी के प्रति द्वेष नहीं होता। क्योंकि बिसे आत्मपर्यन्त नहीं है, उसे किसी के द्वारा अपकार प्राप्ति भी भ्रान्ति नहीं होगी। अतः वह किसी से द्वेष क्यों करेगा? इस प्रकार यह कृपा दोषों के मूलमृत आत्ममाह के प्रमाण से ही उत्पन्न होती है, इसलिए यह वृषणीय नहीं है। कर्मवीरि ने कहा है—

दुःखलक्षणलक्षणांशमात्रेणैव द्योतय । [१ । १९]

पूर्व-धर्मों के आवरण के पीछे हो जाने से और दुःखलक्षण अल्प कारणों के आत्मत्व यह हो जाने में अप्रतिवर्ति के कारण मुक्ति अवश्य होती है। किन्तु जो महापुरुष से सर्वत्र

है, उनका कर्माक्षेपक कर्म प्रविधान परिपुष्ट है, अतः उनके संस्कार की शक्ति सीधे नहीं होती, इसीलिए वह सम्मूह-संयुक्त हैं। वे यावत् आकाश विरह्यामी हैं। परन्तु भास्को का कर्म ऐसे देह का आक्षेपक है जिसकी स्थिति का काल निम्न है। उनमें कल्याण अत्यन्त मृदु है, अतः वेदव्यापन के लिए उनमें अपेक्षित महान् यत्न भी नहीं है। इसीलिए उनकी सदा स्थिति नहीं है। परन्तु इसके विपरीत वे महाशुनि को वृत्तों के उपकार साधन के लिए ही हैं, और आकाश-संयुक्त हैं, वे वस्तुतः कृपात्मक हैं। इस अर्थ में वे पराधीन हैं। इस विधि पराधीनता के कारण वे लोग विरहस्थितिक हैं। धर्मश्रुति ने कहा है—

वितन्त्येव परधीना येषां तु महती कृपा । [१। २०१]

अइत्यत्र ने वस्तुतःवाली में कहा है कि भास्को और प्रत्येक-संयुक्त की कल्याण उत्तम-कर्तव्य है। उत्तमों के सु-चतुःसुख तथा परियामृत् कृत्य का अवलोकन करके इनकी कल्याण उत्पन्न होती है। भास्को की वेदना बाधित है, किन्तु प्रत्येक-संयुक्त की वेदना कायिकी है। संयुक्तों के अनुपपत्ति से और भास्को के परिपुष्ट से प्रत्येक-संयुक्तों का ज्ञान अर्सेली से ही उत्पन्न होता है। यहाँ अर्सेली से अभिप्राय अपने में ऐसी विधि पात्रता के संपादन से है, जिसमें धर्मश्रुति के समान स्वभावकाय या धर्मकर्म के स्वभाव प्रसरणीय परिपुष्टों का स्वरूप ही आधान होता है। और सम्मूह-संयुक्तों से प्रत्येक-संयुक्त की यही मित्रता है। यौद्ध साधना का प्रत्येक अंश ही प्रथा तथा कल्याण की दृष्टि से ही विचारणीय है। वेदना भी इसी के अनुरूप है।

(७)

भास्को, प्रत्येक-संयुक्त और सम्मूह-संयुक्त इन तीन प्रकार के साधकों के बीच महत्मान ही योग-पथ है। क्योंकि उसमें अवान्तर मेरु है, फिर भी मुख्यतः दो ही भास्को हैं— १ पारमिता-नय, और २ मन्त्र-नय। सभी लौकिक मनुष्यापमिता-नय स्वीकार करते हैं। योगान्तर और माम्मनिकों में कोई पारमिता-नय और कोई मन्त्र-नय ग्रहण करते हैं। ज्ञान के साधक या निराकार मानने के कारण योगान्तर दो प्रकार के हैं। साकारवाद में परमाणु को पार्श्व नहीं माना जाता। इस मत में सभी विषय-मात्र है। इसमें प्रमाण और माहकभाव नहीं है। कामबाध, रूपबाध और अकर्मबाध तानों विषयमात्र हैं। वे विषय निरपेक्ष विविध प्रकृत्यात्मक हैं। विषय जब विकल्पव्यय होता है, तब उसे ही अज्ञेय-साधकत्व कहते हैं। निराकारवाद में विषय अनाकार संवेदनरूप है। वस्तुतःसुख विषय अर्थात्मात्र के रूप में ग्रहण होता है। आमात्ममात्र ही मात्रा है। जो उत्पन्न है वह निरामात्र है। वह सुख अनन्त आकाशक है। सुखकर्म का धर्मकर्म निष्पन्न तथा निरामात्र है। उससे जो कर्मकर्म (लोकोपकार तथा निर्माणकर्म) का उद्भव होता है। दोनों ही मायिक हैं।

अस्य मत में किसी-किसी का लक्ष्य मायोपम अज्ञानवाद है। कोई आचार्य इस प्रकार का अज्ञानवाद नहीं मानते। उनके मत में धर्मधर्मप्रतिष्ठानवाद ही मुख्यविषय है। मायोपम-त्माधि, महाकर्म, तथा अनाम्येय धर्मों के द्वारा बोधितत्व धर्मों का धर्मान और ज्ञान करते हैं।

कितनी कितनी आचार्यों के अनुसार इसमें ब्रह्म विस्मों का निर्माण, परिणाम-संपादन तथा यशस्विकारी संघर्ष तथा मित्र मित्र विमूर्तियों का अन्तर्मान है।

कोई कोई परवर्ती आचार्य पूर्ववर्तित हेतु और फल की आवश्यकताओं के अतिरिक्त लक्ष्य किया नाम की पुष्प आस्था भी मानते हैं। इससे एक महत्वपूर्ण बात स्पष्ट होती है कि आध्यात्मिक जीवन में मनुष्य का मुख्य लक्ष्य केवल फल-प्राप्ति या सिद्धांतस्था का लाभ ही नहीं है। इस प्राप्ति को सर्व साधारण के लिए सुलभ करने का प्रयत्न ही सर्वोत्तम अक्षय है। इसी का नाम जीवन-सेवा है। बौद्ध दार्शनिक इसी को लक्ष्यार्याक्रिया नाम से बखित करते हैं। इस मंत्र के अनुसार बोधिविशोल्याद से बोधिवृद्ध-निवेदन पर्यन्त कितनी अवस्थाएँ हैं, वे सब साधन या हेतु के अन्तर्गत हैं। सम्बद्ध-संशोधि की उत्पत्ति से सर्व क्लेशों के महत्त्व पर्यन्त फलाकम्पा है। इसके बाद प्रथम कर्मफलप्रवर्तन से साधन के अन्तर्धान पर्यन्त तृतीय अवस्था है। इससे यह प्रतीत होता है कि बीच का फल की लक्ष्यार्याक्रियात्मक सेवा वास्तु जीवन का लक्ष्य है, अर्थात् यह लक्ष्य पर्यन्त रहेगा। यदि सर्व की सुखि हो ज्ञान सब साधन, साक्षा और शिष्य कोई नहीं रहेगा। सब सम्य प्रयोजन का भी अभाव हो जायगा। किन्तु जब तक सबकी सुखि नहीं होती तब तक जीवनसेवा अक्षय रहेगी। इस मंत्र के अनुसार हेतु-अक्षय आराध, प्रयोग और बरिठा के मेरु से तीन प्रकार की हैं। लक्ष्यनिर्माण प्रविधान आशय है। प्रयोग दो प्रकार के हैं—१. सब पारमितात्म्य, और २. दृष्ट पारमितात्म्य। सबपारमिता में दान, शक्ति, चान्ति, वीर्य, ध्यान, प्रज्ञा तथा उपम्य हैं। ये लोग मूमिप्राप्त चतुर्विध संघर्ष से उपम्य हैं। इन संघर्षों का नाम—आराध प्रयोग प्रविधानाद तथा वेद संघर्ष है। साधनाकम्पा में सभी प्रकार के आदि कर्म करने पड़ते हैं। किन्तु लक्ष्यार्याक्रियात्मक फलाकम्पा में अनामीग से ही प्रवृत्ति होती है, अर्थात् इस अवस्था में अपने आप ही कर्म निष्पन्न होते हैं, अभिमानमूलक कर्म की आवश्यकता नहीं रहती। सब पारमितावादी सब के बाद प्रविधान, कर्म और ज्ञान सम्य तीन पारमिताओं को भी स्वीकार करते हैं।

बौद्धों के धार्मिक जीवन के उद्देश्य का वर्णनीयन पहले किया गया है, उसका संक्षेप में पुन स्पष्टीकरण किया जाता है। प्राचीन बौद्ध धर्म के मुमुक्षुओं में तीन आदर्श प्रचलनरूप से प्रवर्तित थे—आत्मक प्रत्येक-बुद्ध और लक्ष्य-संघर्ष। पूर्ववर्तित पर पर भेद है। आत्मक का आदर्श अपेक्षाकृत न्यून होने पर भी प्रत्येक से उत्कृष्ट था। यद्यपि आत्मक और प्रत्येक दोनों का समान लक्ष्य बखितगत दुःख-निवृत्ति था, तथापि प्रत्येक को उपायमान नहीं था, आत्मक उपायय थे। आत्मक दुःख-निवृत्ति के मार्ग से परिचित थे। यह मार्ग बोधि अवस्था ज्ञान है। बार आर्म-सम्य में यह मार्ग-सम्य है। बोधि या ज्ञान उन्हें हस्त प्राप्त नहीं होता था उसके उद्यम के लिए बुद्धादि साधकों की शेरना अपेक्षित थी। इसीलिए इसे औपदेशिक ज्ञान कहते हैं। प्रत्येक धर्म, धर्म, ज्ञान एवं विवर्ग की धिदि में व्याप्त रहते थे, किन्तु आत्मक इससे अतीत थे।

आत्मा में किसी का दुःखनिरोध पुद्गल-नैऋत्य के ज्ञान से और किसी-किसी का प्रतीत्य-समुत्पत्ति के ज्ञान से होता था । चर्म-नैऋत्य का ज्ञान किसी आश्रय को नहीं होता था । इसी लिए उन्हें भेद निर्वाण का साम नहीं होता था । फिर भी इतना तो ज्ञाप है कि वे लोग आश्रय-पात की आशंका से मुक्त हो जाते थे । क्योंकि ज्ञानाग्नि के द्वारा इनके स्वेष्ट या अशुद्ध वासनप्रसक्त-आश्रयण दण्ड हो जाते थे । इसलिये त्रिषाणु में इनके क्षम होने की संभावना नहीं रहती थी । वे जन्म-मृत्यु के प्रवाहरूप प्रेत्यभाव से मुक्त हो जाते थे ।

प्रत्येक-बुद्ध का आश्रय आश्रय से भेद है । यद्यपि इनका तापन-जीवन वैश्विक स्तर पर ही प्रेरित है, फिर भी आश्रय अधिक शुद्ध है । आश्रय-शुद्धि के कारण उन्हें स्वदुःखनिवृत्ति के उपाय या ज्ञान के लिए दूसरे से उपदेश प्राप्त करने की आवश्यकता नहीं होती । वे लोग पूर्वजुतादि अमिर्त्यप्राप्ति के द्वारा स्वयं ही बोधि-साम करते थे । बोधि-साम का फल बुद्धत्व की प्राप्ति है । बोधिसत्त्व जिसे अनौपदेशिक या प्राथमिक ज्ञान कहा है, उसके प्रत्येक-बुद्धों का ज्ञान मात्र समान है । किसी क्षण में यह विवेकोत्पत्ति प्राथमिक ज्ञान का ही एक रूप है । यह लौकिक शास्त्र ज्ञान नहीं है । प्रत्येक-बुद्ध करने बुद्धत्व के लिए प्रार्थी होते हैं उसे प्राप्त भी करते हैं किन्तु स्वयं के बुद्धत्व के लिए उनकी प्रार्थना नहीं है ।

आश्रय तथा प्रत्येक-बुद्ध के ज्ञान में भी भिन्नता है । आश्रयों का ज्ञान पुद्गल-नैऋत्य का अवशेष-रूप है अतः पुद्गलशक्तियों के अंगोत्तर है । प्रत्येक-बुद्धों का ज्ञान मनु इन्द्रिय है इसीलिए वह आश्रयों के भी अंगोत्तर है । आश्रयों को अवशेषावस्था नहीं होता, इसीलिए इनका ज्ञान एक है । प्रत्येक-बुद्ध में उपकारण का एकदेश अशरीर प्रत्यावर्ण्य भी नहीं रहता इसलिये वह और भी अधिक एक है । आश्रय का ज्ञान परोपदेशोद्देश्य है, अतः परोपकार से प्रभावित है । इसीलिए वह गंभीर है । परन्तु प्रत्येक-बुद्ध का ज्ञान स्वयंशेषरूप है और सम्प्रसादात्मक से उत्पन्न है, अतः पूर्व से अधिक गंभीर है । एक अतः और भी है । प्रत्येक-बुद्ध का प्रसक्त-विकल्प परिहृत है, अतः वह शब्द उच्चारण किये बिना ही चर्म का उपदेश देते हैं । प्रत्येक-बुद्ध अपने अधिगत ज्ञानाग्नि के सम्पर्क से दूसरों को कुशलार्ति में प्रवृत्त करते हैं । उनके तापन को इसीलिए अति गंभीर कहा जाता है कि वह उच्चारणरहित है, अतः दूसरे से उच्चा प्रविपात संभव नहीं है ।

दीप्ता सम्मत्-संज्ञक का आश्रय है । यही भेद आश्रय है । इतना भी प्रकाश-भेद है । सम्मत्-संज्ञक को ही बुद्ध समाधान करते हैं । वह अनुत्तर सम्मत्-संज्ञोपि प्राप्त है । इनका ज्ञाप आश्रय कहा है । कोटि-कोटि जगत् की तपस्या और अशेष विरह की कल्याण-भाषना ही इसका मूलाधार है । श्लोकावस्था तथा श्लोकावस्था के निवृत्त होने से ही बुद्धत्व का साम नहीं हो जाता । यह ठीक है कि आश्रय का ज्ञान-शेष नहीं छूटता और प्रत्येक-बुद्ध का भी पूरा ज्ञान-शेष नहीं छूटता; केवल सम्मत्-संज्ञक ही अद्वय-मार्ग में प्रतिष्ठित होते हैं और ज्ञान-भाव से निवृत्त होते हैं । यह भी ठीक है कि श्लोकावस्था के निवृत्त न होने पर अज्ञेयभाव का उत्पन्न नहीं होता । फलस्वरूप में भी कहा है— 'ज्ञानस्थाननन्तात् श्लोकावस्था', ज्ञान अनन्त होने से श्लो

अल्प है। बुद्धत्वस्या अल्पस्य ज्ञान की अवस्था है, इसीलिए आत्माओं में इस ज्ञान को बोधि न कहकर महाबोधि कहा है। इस अल्पस्य ज्ञान के साथ अल्पतः कहना भी ख़तरा है। उत्पत्य-क्रिया या पराधीनता का भाव, यही दुखों का बीज है। यही हृदय-शान्त का प्रथम काण्ड है। निर्वाण या स्वतन्त्रनिष्ठता में खीन न होकर निरंतर चौक-सेवा में निरत रहना बोधितत्व के बीजन का आदर्श है। इसी आदर्श को लेकर बोधितत्व बुद्धत्व का लक्ष्य कर सकते हैं।

महाभक्तक योग्यता तथा निरपेक्ष बोधि का लक्ष्य कर सकते हैं, किन्तु महा में तभी कहना का उपाय नहीं है। इसी से वह संसार से ब्रह्म होते हैं। जो ब्रह्म का अधिक है वह दुःख-योग करते बहकते नहीं, क्योंकि उनके दुःख-योग से दुखों के दुःखों का कष्टान्न होता है। वे महाभक्त अपने अपने आधुनिक-संस्कार के बंधित होने के कारण निर्वाण न पाने पर भी प्रतीति-निर्वाणत्व वैराग्य बनने से मुक्त हो जाते हैं, और मरणांतर परिलक्ष्य दुःख-बोध में अत्यंत अनिच्छा-बल से समाहित होकर कमल के पुट में कमल होते हैं। मादु-गर्भ में उनका पुनः प्रवेश नहीं होता। अमिषाग्र प्रभृति संतुष्ट-सूर्य इस कमलबोधि में समाहित तत्त्वों को अपनी किरण से अस्ति-तम के नाश के लिए प्रबोधित करते हैं। इस समय पर गतिप्राप्ति होते हैं और अन्तः बोधि-संसार (पुन्य तथा शान्ति) का संलय करते हुए, आनन्द-का पद प्राप्त करते हैं। यह एक आनन्द की बात है।

आत्म-रूप में मुख्य मोक्ष नहीं होता। इसका उद्गम-पुनरावृत्ति संशयान्तर, धर्मपदार्थ, नानाभूत के उपदेश आदि में सर्वत्र प्रतिपादन है। इसके लिए वे लोग अन्तः महाभक्त में आनन्द होते हैं और अन्तः आनन्द मुक्त हो जाते हैं। आत्मों का वह विशाल अक्षर है कि उनके संसार में ही बोधि-लक्ष्य करने से निर्वाण-प्राप्त हो जाता है, किन्तु वस्तुतः वह निर्वाण नहीं है, ब्रह्म से निर्गमना होता है। किसी का यह भी कहना है कि एक-मान का उपदेश निरुद्ध-गोप के लिए है। किसी का आनन्द-विषय किया जाता है और किसी का आनन्द। जो ब्रह्म में महाबोधि है, वह पहले ही प्रसन्नता-मूर्ति को प्राप्त कर कम से अनुसृत-बोधि का लक्ष्य करता है।

कैवल्य बुद्ध बोधि से महाबोधि का लक्ष्य नहीं होता उसके लिए महाबोधि से योग होना आवश्यक है। पारमिता-संसार के पूर्ण न होने तक महाबोधि का उद्भव नहीं होता। बोधितत्व अल्पकाल में पारमिता पूर्ण करके महाबोधि हो जाते हैं, किन्तु बुद्ध नहीं होते। जोई महाबोधि के साथ बुद्ध भी होते हैं। यही महाबोधि बुद्ध है। बोधि और महाबोधि की बोधितत्व मिश्र जापते हैं। बोधि की प्राप्ति में बुद्धत्व है, किन्तु अनुसृत नहीं है। क्योंकि दुखों के प्रति कहना नहीं है, इसलिए महाबोधि भी नहीं है। महाबोधि का लक्ष्य तब तक नहीं होगा, जब तक निरुद्ध विषय को अपना अन्तः अक्षय-विशाल-मात्र से अपनी सेवा न की जाय। सेवा-धर्म यही है, बोधितत्व प्रकाश है। एक आनन्द में दोनों के युगात् अक्षयान्तर से बुद्धत्व और महाबोधि का अन्तः से प्रकाश होता है। यही मानव बीजन का अल्प आदर्श है यही बुद्ध की महाबोधि है।

मस्तीन उत्कृष्टि का रहस्य यही है। भीमशूभ्रमयक्त में हरी को ब्रह्मत्व एवं भगवत्ता कहा गया है :—

भवमिह भवस्यविदुस्तर्कं तच्छानमद्ययम् ।

ब्रह्मेति परमात्मैति मयावानिति शक्यते ॥

अर्थात् एक ब्रह्म ज्ञानात्मक तत्त्व को ब्रह्म, परमात्मा तथा भावान् कहा करता है। एक तत्त्व को ही ब्रह्म-वृद्धि से ब्रह्म, योग-वृद्धि से परमात्मा, मक्ति-वृद्धि से भावान् कहते हैं। योग कर्मात्मक है—योगः कर्मसु कौशलम् । अतः ज्ञान, कर्म तथा मक्ति या भाव इन तीनों का एक में म्हात्म्यम् है। ब्रह्म निर्गुण, निराकृति तथा निरुत्तर है। परमात्मा सगुण, सकृति एवं ज्ञानात्मक है। भावान् सगुण सकृति और साक्षर है। तीनों का वह लक्षण-भेद है, किन्तु तीनों एक ही तत्त्व हैं। भागवत में जो ब्रह्म-ज्ञान उल्लिखित है, उसका विवरण कन्नवान् सम्प्रदाय के ब्रह्मसूत्रविधि नामक ग्रन्थ में भी है :—

कस्य स्वभावो नोत्पत्तिर्निराशो नैव दृश्यते ।

तच्छानमद्ययं माम् सर्वोत्पत्त्यर्थकम् ॥

[यत्नैर्बर्धयितुं शक्यं श्री उत्कृष्ट टीका में व्यूह]

भागवत में मक्ति का जो स्थान है, बौद्धाग्राम में कन्या का वही स्थान है। प्रजापतिमित्रा तथा कन्या के सम्बन्ध का उत्तरार्ध यह है—प्रजा के प्रभाव से व्यस्त पाण्डुओं का अस्तित्व है, तथा कन्या के प्रभाव से इनका निर्वासन में प्रवेश नहीं होता, प्रसूत बाद-वर्षाण के निमित्त अनस्यन बद्ध में स्थिति होती है।

प्रकृता न भवे स्थानं कृपया न शमे स्थितिः ।

अर्थात् प्रजा से उत्तर का वर्णन नहीं होता और कृपा से निर्वासन नहीं होता, कन्या-कन्यात्मक परमेश्वर के प्रभाव से बोधिसत्त्व-मया मम वा शम किन्ती में अवस्थान नहीं करते ।

(६)

पहले पश्चिमोत्तर तथा मध्यम-नय का उल्लेख किया गया है। मध्य से ही दोनों नय प्रवर्तित हुए थे। दोनों का प्रयोग भी अस्मिन् है। फिर भी विभिन्न दृष्टिकोणों से मध्यमत्व का प्राधान्य प्रमाणा जाता है। अद्यपि मे लिखा है—

एकार्थोपपत्त्यर्थोदाहृत् कृपाभावमुत्पन्नम् ।

तीक्ष्णोद्भिवाचिकराज्य मन्त्रराज्यं विशिष्यते ॥

मध्यमत्व का अर्थ यही है। उत्पत्ति के अन्तिम प्रसङ्ग न हो कने एक इसमें प्रवेश नहीं होता। मध्यम-विज्ञान अतिप्राचीन काल से भारत में प्रचलित था। उसी टीका दृष्टिमान्ता के कारण बुद्धप्रायोग की आराधना से आचार्यनय मध्यमत्व का अर्थ को अन्तर्भाव के समान प्रकाशित नहीं करते थे। प्रथमतः से ही इसका अनुमान होता था। प्रथम कर्म-व्यवहारात् श्री अतः सर्वप्रसिद्ध है। द्वितीय तथा तृतीय कर्म-व्यवहारात् के

अधिक प्रसिद्ध न होने पर भी यह अप्रामाणिक नहीं प्रतीत होता । जैसे आत्म के समीप सभी का उपदेश कैलास आदि के शिखर पर या मेरुद्वीप के उच्च प्रदेश पर शंकरादि गुरुमूर्ति ने शिष्यरूपा पार्वती आदि को किया था, ठीक उसी प्रकार रामचंद्र के निरद्वय परमपूज्य परमेश्वर ने अपने विद्यापुत्र मछों के समस्त पारमिता-मार्ग का प्रकाशन किया । परमपूज्य में जिस समय बुद्ध ने समाधि ली उस समय उनके देह से बड़ी दिशाओं में तेज निरगत हुआ और सर्व प्रदेश आलोकित हो उठा । मुँह खोलते ही देखा गया कि उसमें अगणित सुसुषुप्त सहस्रदल कमल प्रकाशित हुए हैं । उनके देह के प्रभाव से लोक के विभिन्न दुखों का उपशम हो गया । इस उपदेश का विवरण महाप्रज्ञापारमितासूत्र में निरूपित है । कहा जाता है कि नागार्जुन ने इसी एक टीका भी लिखी थी । इस ग्रन्थ के विभिन्न स्वरूप विभिन्न समय में संकलित हुए थे । कुछ संस्करणों के कुछ अंशों का मात्रान्तर भी हुआ था । अतिप्राचीन काल से ही सर्व देश में इसका प्रचार हुआ । महायान में शून्यता, ब्रह्मा, परम-सैवा प्रभृत विरूपों का तथा योगादि का अधिकार वर्णन उपलब्ध होता है । यह प्रचारार्थमत्त दलितः कल्याण महाप्राज्ञरूपा महात्मा है । महात्मान-धर्म के शिक्षण में शाकागम का पूर्ण प्रभाव स्पष्ट लक्षित होता है । यह महाप्राज्ञरूपा प्रज्ञा बोधिलस्ये की बननी थी है ही, बुद्धों की भी बननी है । शिष्य तथा शक्ति में पद्म और शक्ति के समान समस्त एकत्व है, ठीक उसी प्रकार बुद्ध और प्रज्ञापारमिता का संकल्प है । विरूप के दुःख के निर्मोचन-धर्म में बोधिलस्यगण इसी बननी की देखा से और समस्त से सम्पन्न होता है । पारमिता तथा मन्त्र का यह नव सन्ध ही स्वीकृत है । इस महा-शक्ति के अनुग्रह के बिना लोकाय-संसारन का कार्य नहीं किया जा सकता ।

पारमिता-नय का लक्ष्य बुद्धत-लाभ है, और वही धर्म-नय का भी । पारमिता-नय में अग्रन्तर भेद भी है । इसका वही स्वरूप वर्णन नहीं हो सकता । फिर भी इतना कहा जा सकता है कि ध्यान, ध्यान-रूप दधि, ब्रह्मा का स्वरूप, तथा विद्याधिराज्य विचारों में दोनों में वही-वही समझ है । मातृगम अथवा यह का लक्ष्य एक विशेष प्रकार का है, किन्तु सर्वप्रथम मूर्च्छितानुवाद का लक्ष्य अथवा कुछ भिन्न है । उपरान्त पारमिताओं को पूर्ण आनन्द है । दोनों ही मन्त्रों में लक्ष्य का ध्यान म योगाचार अर्थात् योगियों का प्राधान्य है । किन्तु दोनों के योग में परस्पर भेद है । दोनों ध्यान बाधित-ध्यान है । पारमिता-नय में ब्रह्मा, मैत्री आदि की विशेष प्रधान है । माध्यामिक तथा योगाचार दोनों संस्कारों में पारमिता-नय का समा-वेश था । नागार्जुन का प्रकीर्तित माध्यामिक-धर्म कर्तव्य दधि से कुछ भिन्न है । इसका उद्देश्य-ध्यान वही है, वही धर्म-नय का उद्देश्य माना जाता है । माध्यामिक-धर्म नमक नद खान बाधित म समस्त की क निरूप है । लोकाय-लाभ के शिक्षण में बोधित या धीरवैद्य का नम्य धर्म-नय लक्ष्य है । यह बोधित-धर्म मूर्च्छितानुवाद का ध्यान है । बोध लोकाय-संसार के विराम के अनुग्रह माध्यामिक बुद्ध में ब्रह्म-धर्म म धर्म-नय का लक्ष्य धर्म-नय-धर्मन विचार था । नागार्जुन के कुछ धर्म का-लक्ष्य का बात है । योगाचार में ध्यान के शिक्षण-धर्म-धर्म-धर्म-धर्म

ही है। वह आचार्य ब्रह्मचर्य के जोड़ जाता है। उस समय के महायोगियों में वह प्रसिद्ध है। इनके महात्म्यसम्पन्नता में तांत्रिक प्रमाण स्पष्ट प्रतीय होता है। प्रसिद्धि है कि मैत्रेय के उपदेश से अर्जुन का धार्मिक जीवन आधुनिक परिवर्तित हुआ था। वर्तमान अनुसंधान से प्रतीत होता है कि मैत्रेय एक ऐतिहासिक व्यक्ति थे। इनका नाम मैत्रेयनाथ था। कस्तुर महात्मान एतच्छास्त्र श्री मूलकारिण इन्हीं की रचित है। कस्तुरः बौद्ध धर्म पर तीन का प्रभाव अर्जुन से पहले ही पड़ चुका था। मैत्रेयमूलकस्य नामक ग्रन्थ का परिचय प्रायः सभी को है। इसके अतिरिक्त उस समय अष्टादश पञ्चात्मक गुह्यतन्त्र की भी बहुत प्रसिद्धि थी। परकीर्ण बौद्ध तांत्रिक शास्त्रों के विप्लव में गुह्यतन्त्र का प्रभाव अत्यन्तनीय था। इस पर नानार्जुन, कृष्ण-बाध, श्रीलम्बा, रामचन्द्र प्रभृति विविध आचार्यों का माध्यम था। इतना ही नहीं, परकीर्ण काष्ठ के दीर्घक्रीडान, कुमारकला, शान्तिदीर्घ, शान्त्युत्तरार्ध, कन्दलीर्षि, मेरुचन्द्र, शान्त्यर्ष तथा दीर्घकर्म प्रभृति बहुसंख्या विद्वत् और विद्वान् बौद्ध पण्डितों ने इस ग्रन्थ में उक्त तन्त्रों के विप्लव में महत्त्वपूर्ण नामों की रचना की थी। अर्जुन के जोड़े मात्र पहले कैमरिफ थे। बाद में अर्जुन के प्रभाव से परिपक्व योगाचारी बन गये थे। अर्जुन गुह्यतन्त्र के रचयिता थे या नहीं, कहना कठिन है। किन्तु दोनों में घनिष्ठ सम्बन्ध स्पष्ट था। प्राचीन यौव तथा शास्त्र शास्त्रों के तन्त्र तथा व्यापक आलोचन से बात होता है कि अर्जुन, नानार्जुन आदि आचार्यों उनके प्रभाव से कुछ नहीं थे। क्रमात्मक, कर्माचर, पूर्वसिद्धि, उद्दीयान, श्रीपर्वत, व्यासपुर प्रभृति तन्त्र तांत्रिक विद्या के छात्र-कर्म थे। मातृका-शास्त्र के उपयोगी छेप मारुतवर्ष के विभिन्न मन्त्रों में फैले हुए थे। मन्त्र-शास्त्र प्राचीन वाग्व्योम का ही एक विविध प्रकार मात्र है।

पहले कहा जा चुका है कि बौद्ध-मत में पारमिता-मय के छह मन्त्र-मय के भी प्रकीर्ण हुए ही हैं। क्रमशः मन्त्रमार्ग में अवन्तर मेरु—वज्रयान, काष्ठपद्मयान, तथा वृक्षयान आदिमूला हुए। इनमें विविध मेरु है, किन्तु बहुत अंशों में बाधरय है। कस्तुरः सभी मन्त्र-मार्ग के ही प्रकाश-मेरु हैं। इस दृष्टि में मेरु नहीं है। मन्त्रमय होवा है, एक ही वाक्य-वाक्य विनम्र होकर मन्त्र के गुह्य-मन्त्रमय से विभिन्न रूप में व्यक्त हो गई। पारमिता-मय का मात्र अन्तःस्थ विप्लव उत्पन्न में है, किन्तु मन्त्र-मय का मूल कुछ उत्पन्न, कुछ प्राकृत और कुछ अप्रकृत में है। शास्त्र आदि श्लेष्य मायाओं में भी मन्त्ररूप का व्यापन होवा है। वह ब्रह्मचर्यवर्ष का किमन्त्र-माया में है। मन्त्र-मय की तीनों धाराएँ परस्पर मिश्रित हैं। कस्तुर-वही बौद्ध तन्त्रिक-धर्म है। यदि महासाक्षी की आराधना ही तांत्रिक शास्त्रों का वैशिष्ट्य माना जाय तो इसमें संदेह नहीं कि पारमिता-मय ही तांत्रिक बौद्ध में मित्रा जायगा।

वज्रयान की वाक्यता में मन्त्र का माध्यम रहता है। इसी कारण कभी कभी वज्रयान को मन्त्रयान भी कहते हैं। वृक्षयान में मन्त्र के ऊपर और नहीं दिया गया है। परन्तु वज्रयान तथा काष्ठपद्मयान की योग-वाक्यता में मन्त्र का ही प्राधान्य माना जाता है। प्रसिद्धि है कि लौक्य बुद्ध के पूर्वजों बुद्ध दीर्घक इस मार्ग के आदि उपदेश थे। किन्तु वज्रमार्ग काष्ठ-क्रम

से झूठ हो गया, जैसे मुना जाता है कि छाँस्य 'काताई' मँधित हुआ था, और गीतोंक योग शीर्षकस्य से झूठ हो गया था (योगो मध. परन्तप) । बाव में कृष्ण ने गीतोंक योग का पुनः प्रवर्तन किया । इसी प्रकार ब्रजवान का भी प्रवाह विधिद्वय हो गया था । यह ठीक है कि किसी किसी स्थान में यह विद्यमान था, इसका आभास मिलता है । किन्तु जन-चित्त पर उसका प्रभाव नहीं था । कहर काल में ब्रज-यान ब्रजवोग के रूप में प्रकट हुआ । उसके प्रवर्तक तथा सुचन्द्र थे । यह एक विशाल राज्य के स्वामी थे । इनकी राजधानी लम्स-नगरी थी । यह लीला नदी के तट पर थी । कास्तौष में इसका विवरण मिलता है । यह राजा सुचन्द्र ब्रजप्राधि बुद्ध के निर्मल्य-आन थे । इन्होंने कर्प-लोक में जाकर लंबुद्ध गौतम से अभिप्रेत-सत्य के संकथ में बुद्ध प्रश्न किये थे । उनके प्रश्न से प्रसन्न होकर गौतम ने श्रीधामकटक में एक समा का आह्वान किया । काष्ठ में किसी नवीन मृत् के प्रसार के लिए प्राय ऐसा ही हुआ करता है । इसके पहले राजसूत पर्यंत पर समा हुई थी और उस समय संस्कार्य का उपदेश हुआ था ।

अधिकार संपत्ति आम्ही न रहने से ब्रजवान में प्रवेश नहीं होता । पारमिता-नय का साधन नीति तथा बर्षा की शुद्धि पर प्रतिष्ठित हुआ था, किन्तु संन-नय की साधना आध्यात्मिक बोधता पर निर्भर थी ।

पारमिता-नय का विरोधपरा शौचान्तिक दृष्टि से होता है, किन्तु संन-नय का व्याख्यान बोगाचार तथा माध्यमिक दृष्टि से ही हो सकता है । शौचान्तिक ब्रजार्थ को अनुमेय मानते हैं, उनके मत में उसका कमी प्रत्यक्ष नहीं हो सकता । माध्यमिक विधान को भी नहीं मानते । इसी से समझ में आता है कि संन-साधना का अधिकार प्राप्त करने के लिए दृष्टि का कितना प्रचार तथा उत्कर्ष होना चाहिये ।

(१०)

संन-यान का सत्य ब्रजवोग-विधि है । जब तक साधक का आचार या चेतन बोध्य नहीं होता तब तक इसका साधन नहीं किया जा सकता । पूर्वाता के मार्ग में अमो बढ़ने के लिए वही योग भेद्य है । इस महामार्ग के चार स्तर हैं । एक एक स्तर में पूर्ण योग का एक एक रूप आवश्यक से उन्मुख होता है । चारों स्तरों के साधन में पूर्वाता-साधन करने पर योग पूर्ण हो जाता है । प्रत्येक स्तर में योग-साधन से पहले किमोक्ष-साधन करना पड़ता है । किमोक्ष-साधन का उद्देश्य अल्पनादिक से तथा आचर्यनाओं से मुक्त होना है । प्यान से किमोक्ष की प्राप्ति होती है, और किमोक्ष से योग सिद्ध होता है । चार स्तरों के कारण किमोक्ष भी चार प्रकार के हैं—शून्यता, अनिमित्त, अप्रतिबिम्ब, और अनिमित्तकार । प्रत्येक योग में किमोक्ष के प्रयास से एक एक शक्ति का विकास होता है, अर्थात् एक एक ब्रजवोग से एक एक प्रकार का शक्ति पूर्ण होती है । शक्ति के पूर्ण विकास हो जाने पर ब्रजमात्र का उदय होता है । स्पष्ट दृष्टि से अरुनी लता का चार भागों में विभाग किया जाता है—वायु, वायु, चित्त और ज्ञान । प्रथम ब्रजवोग में 'अपरब्रजमात्र' का उदय होता है । इसी प्रकार द्वितीय, तृतीय तथा चतुर्थ ब्रजवोगों का भी उदय होता है । जितने आपराज कहा गया है, वह एक दृष्टि से स्पष्ट बगन् की पूर्वाता है । शेष तीन भी इसी प्रकार के हैं । ये चारों व्यष्टि रूप हैं ।

पहले कज्जबोग का नाम किमुद-योग है। इसके लिए पहले शून्यता नाम का किमोच प्राप्त करना पड़ता है। शून्यता शब्द से स्वभावहीनता समझनी चाहिये। शून्यता अतीत और अनन्तत्व दोनों से शून्य है। इसका दर्शन शून्यता है। यह गंभीर और उन्नत है। गंभीर इस लिए कि अतीत और अनन्तत्व नहीं है। उदार इसलिए कि अतीत और अनन्तत्व का दर्शन है। जिस ज्ञान में इस शून्यता का ग्रहण होता है, वही शून्यता-किमोच है। इसे प्राप्त करने पर द्वयीय अवस्था का क्षय हो जाता है, और अन्तर महाशून्य का उदय होता है। कल्याण का लक्ष्य मानकर है। इसी का नामान्तर उदयकर्म है, जो प्रज्ञा और उपाय की साम्बाधत्वा है। इसी का नामान्तर किमुद-योग है।

द्वितीय योग का नाम कर्म-योग है। इसके लिए जिस किमोच की अपेक्षा है, उसे अनिमित्त कहा जाता है। बुद्ध, बोधि प्रपत्ति विकल्पमय चित्त ही निमित्त है। जिस ज्ञान में इस प्रकार का विकल्प-चित्त नहीं होता, उसे ही अनिमित्त-किमोच कहते हैं। इसे प्राप्त कर लेने पर सुप्रति दया का क्षय हो जाता है। नित्य-अनित्यविषय से रहित मैत्रीकर्म चित्त उदित होता है। यह चित्त-कर्म कर्मकाय नाम से प्रसिद्ध है। यह हो कायों का स्फुरण है। मस्तुत यह काय के कल्याण-साधक निर्मिरूपक चित्त से भिन्न और कुछ नहीं है। यह योग भी प्रज्ञा तथा उपाय का सम्मेलन है। चित्त-कर्म ही सान्कत्य नाम से प्रसिद्ध है।

तृतीय योग का नाम मंत्र-योग है। इसके लिए अप्रतिष्ठित नाम का किमोच आवश्यक है। निमित्त के अभाव से तर्क का अभाव होता है। किमोच-चित्त के अभाव से प्राप्तिज्ञान का उदय नहीं होता। इसीलिए यह अप्रतिष्ठित है। अप्रतिष्ठित शब्द से 'मैं छूट हूँ' आदि आकार का माय सम्मल जाता है। इस प्रकार के किमोच से स्वप्न-बन् होता है, और भीतर से अनागत चित्त झुन पड़ती है। वही मंत्र वा सर्व-मूलस्त नाम से प्रसिद्ध है। सुविता इसी का नामान्तर है। सर्वव्यवस्त से तत्पर्य मंत्र द्वारा सर्ववस्तुओं में मोदन (अनन्द) का उदय करना है। वही सुविता का तत्पर्य है। मन का नाश हो जाता है, वही मंत्र का उपयोग है। वही बान्धव का उन्मोह-कर्म है। प्रज्ञा और उपाय का सम्मेलन ही मंत्र-योग है। यह सर्व स्वप्न है।

चतुर्थ योग का नाम संस्मरण-योग है। इसके लिए अनमिर्स्कार नाम का किमोच अपेक्षित है। प्रविधान न रहने से अमिर्स्कार नहीं रहता। श्वेत-रक्त-मायाशान्द, विज्ञान के अमिर्स्कार हैं। इस किमोच के प्रभाव से किमुद होती है। ठठठे बाह्य अवस्था का क्षय होता है, और अमय अनन्त निर्माय-कर्मों का स्फुरण होता है। इससे उपेक्षाकर्म काय-कर्म का क्षय होता है। यैर शान्तादि कर्मों से इसका लोचन नहीं है। निर्माय-कर्म का मन्त्रोपाय का सम्मेलन ही संस्मरण-योग का कर्म है। यह 'अमल-नन्द' नाम से प्रसिद्ध है।

पूछे हुए विवरण से स्पष्ट है कि चार योगों से चार अवस्थाओं का अधिक्रम होता है। कज्जबोग का मुख्य फल पूर्ण निर्मलत्व या लक्ष्मण अवस्था करना है। द्वयीय प्रपत्ति चार अवस्थाओं में किसी न किसी प्रकार का प्रज्ञा है। जब तक इन चारों का संशोधन न हो तब तक पूर्णत्व-ज्ञान नहीं हो सकता। द्वयीय के मंत्र से अमिषाव रागादिदिष्ट इन्द्रिय-द्वय से है। सुप्रति

का मल्ल तम और स्तन का मल्ल इवास-मरवास है। इवास-मरवास का अग्रिमात्र प्रस्थोत्पादधि तथा छत् अछत् आदि विकल्प से है। आग्रत् का मल्ल है संज्ञा अर्थात् देह-बोध।

तांत्रिक योगियों का कहना है कि दैहिक योग से मल्लों की पूर्णतया निवृत्ति नहीं होती। किन्तु तांत्रिक क्रिया के प्रभाव से मल्ल रह ही नहीं सकता। इस मल्ल में वस्तुमात्र ही शून्य अर्थात् निःस्वभाव है। अतीत नहीं है और अनागत भी नहीं है, यह ध्यान कर ध्यान करने से मनोमान शून्यतमक होता है। यह आपस्त गंभीर है, और देश कालादि से अपरिच्छिन्न है। इसके व्यापार पर बिस्व ज्ञान की प्रतिष्ठा है, उसी का नाम शून्यता-विमोच है। इसके प्रभाव से मोहनप्राक निर्बिकार आनन्द की अभिव्यक्ति होती है। विश्व-व्यवस्था से मुक्त शान सुख होता है। इसी का नाम सहज-भाव है और इसी का नामान्तर किमुद-भाव भी है।

ऊपर बार कलयोगों का जो संक्षिप्त विवरण दिया गया है, वह गुह्यसमाध और किम्बत-प्रमाधि प्रणयों के व्यापार पर है। चैतन्य को व्याकरण से मुक्त करना ही योग का उद्देश्य है। एक एक कलयोगकर्म चैतन्य से एक एक व्याकरण का उन्मीलन होता है। इससे समग्र विश्व-वर्णन का एक एक अंग खुल जाता है। इसका पारिमायिक नाम अमिसंबोधि है। बार योगों से बार प्रकार की अमिसंबोधि उचित होती है और पूर्णता की प्राप्ति के अन्तराव दूर हो जाते हैं।

इस संबोधि का आलोचन जो तरह से किया जा सकता है—१ उपसि-क्रम तथा २ अमन-क्रम। दैहिक धारा की साधना में भी इन दोनों का परिचय मिलता है, किन्तु दोनों के प्रकार भिन्न हैं। उपसि-क्रम और संहार-क्रम अथवा अवरोह-क्रम और आरोह-क्रम का अवलोकन क्रिमे क्रिमा सम्यक् रूपेण विश्ववर्णन नहीं किया जा सकता। भीष्मक सैलन की मण्डाली में केन्द्र से परिधि की तरह का परिधि से केन्द्र की तरह जैसे गति हो सकती है, अथवा दोनों में लक्ष-दृष्टि तथा कार्य-दृष्टि से भेद है, ठीक उसी प्रकार उपसि-क्रम से उपसि-क्रम का भी भेद है।

उपसि-क्रम में बार संबोधियों को इस क्रम से सम्मना चाहिये। सबसे पहले है, एक-वच-अमिसंबोधि। यह स्वाभाविक या सहज-भाव से संश्लेष है। बन्धोमुख आलम्बिबान किस्व समन मातृगर्भ में मग्न और पिता के समस्तमूत किन्तु-हृत् के साथ एकवच-साम करता है, वह एक महाकथ है। इस कथ में जो मुख-संविधि होती है, उसका नाम एकवच-संबोधि है। अब समन गर्भस्थ कथा रोहि समस्त के सद्य एकत्र रखती है। उसमें अंग-प्रयोग का विमल नहीं रहता।

इसके बाद पंचाकार-संबोधि होती है। पहले की कथा सहज-भाव से संश्लेष की किन्तु यह कथा बर्मे-क्रम से संश्लेष है। मातृ-गर्भ में जब कथादि वासनस्पक पॉष संबोधियाँ होती हैं तब वह आकाशकूर्मक पंचरक्षोष्क से विरहित होती हैं। वह पंचाकार-महासंबोधि की अस्तथा है।

तदनन्तर एक पंचबान में से प्रत्येक बान पंचपाश, पंच हस्त्रिय तथा पंच आत्मन्तो के बलनाभेह से बीस प्रकार का है। कम मी बीस अंगुलियों से परिपूर्ण होता है। यह किशु स्पाकार-संयोगी है। इसका संकल्प संयोग-काम के साथ है। यहाँ तक का विकास मातृ-गर्भ में होता है।

इसके बाद गर्भ से निष्क्रमण अर्थात् प्रसव होता है। उठी लम्ब माताबाल के छठ अन्नस्य मातृ की संविष्टिर्वा होती है। बान में विद्यति मेहो के स्थान पर अन्नस्य प्रक्रम के मेहो का स्फुरण होता है। इसका नाम माताबाल-आमिर्वांशोपि है। यह निर्माण-काम से संरिण्ड है।

माताबाल के बान के उदय होने पर ही समस्त ज्ञेना चाहिये कि उत्पत्ति-क्रम उत्पन्न हो गया। परमसुख सत्ता से माताबाल में अकटरण का बही इतिहास है। कस्तुः माया-गर्भ में ही त्वना होती है। काम-प्रतापन का भी बही रहस्य है। लुक्क-किन्दु तथा रक्त-किन्दु नाम के दो अस्त-किन्दु कार्य-किन्दु के काम में पस्वित होते हैं। आसो की छवि इस कार्य-किन्दु का ही क्रम-विशेष है। इससे स्पष्ट है कि छवि के प्रारंभ में अन्नस्य ही अन्नस्य है। इसका नाम कैवल्य लुक्क-विधि है। उपनिषद् में भी “अन्नस्य-लुक्क-विधि मूत्रानि बाष्पये” के द्वारा बही कहा गया है। यह कस्तुः महाकल्प की विधि है। छवि में माताबाल के अन्नस्य नाम-गर्भ का विस्तार है। अन्नस्य दृष्टा है, और नाना प्रकार के दुःखों का आत्मिर्वा होता है। इस प्रत्यावर्तनकाल में माया को क्षिप्त कर पुनः उस एक महाकल्प में लौटना पड़ता है। निर्माण-क्रम से सहस्र-काल तक का आसोदय होता है। प्रत्यावर्तन की बात में एकद्वय-संयोगी को अन्तिम विकास माना जाता है। कस्तुः इसी कल्प में विस्मयीत महावर्द्धि अकटीर्वा होती है, और लौटती भी है। योगी गर्भचन-कल्प को ही उत्पत्ति-कल्प मानते हैं, परन्तु अयोगी की छवि में गर्भ से निष्क्रमण-कल्प का मातृ-काल-कल्प ही उत्पत्ति-कल्प है। उठी कल्प में माया अर्थात् कैवल्यी-प्रकाश का लय होता है।

इसके बाद ही स्वस्त-प्रकाश की जिना प्रारंभ होती है। देहत्वना के मूल में है कर्क-किन्दु अस्या अस्त-विज्ञान। यह अस्त-विज्ञान है। बही काम होता है। दो कार्य-किन्दु एक साथ रह कर देहत्वना करते हैं।

उत्पत्ति-क्रम कस्तुः आसोद-क्रम है। एक छवि से इसे संवत्-क्रम कहा जा सकता है। दूसरी छवि से इसे ही छवि-क्रम भी कहा सकते हैं। जैसे माया से ज्ञान में विविध-काम करना एक काम है, ठीक इसी प्रकार ज्ञानात्मका का भी एक विकास-आधार है। इससे परमज्ज्ञा तथा माताबाल पर्यंत मातृ की वर्धना होती है। प्रकृत में भी माया पैदा ही उत्पन्नता चाहिये। माया के प्रमास से प्रति दिन ११ हजार १ ली स्वस्त-प्रकाश की विधि होती है। प्रत्यावर्तन की अवस्था में भी ठीक उसी प्रकार एकद्वय-आमिर्वांशोपि की अवस्था होती है। इस अवस्था में माया बाध प्राप्त होती है। इसी लिए विच महाप्रास में स्थिर होता है, और लुक्क हस्त्रियों की जिना बही रहती। इस अवस्था में दिव्य हस्त्रियों का उदय होता है। लुक्क-

बेहामिमान नहीं रहता। विष्णु-बेह का आधिर्मान होता है। इस समय एक ही ब्रह्म में विरह-दर्शन हो जाता है—ब्रह्म ही निमित्त लोकमाधुर्य एवं निर्मल है। यह शान कर-योग है, और स्वभाव-काय की अवस्था है।

अधर्मिण्डु की बेहर्षनात्मक शक्ति फटाई गई है। अक्षर या अभ्युपनिन्दु की शक्ति विहाय ज्ञान-विज्ञानात्मक है। यह एकब्रह्माभिर्लुप्त स्थिति ही सर्वोपर्याय वज्रसत्त्व की स्थिति समझनी चाहिये। इस स्थिति में इन्द्रात्मक की क्रिया नहीं रहती। इस महाब्रह्म की ही शक्त का अन्त-ब्रह्म कहा जाता है। मनुष्यमात्र ही सुदृढ या पुरुष का लक्षण इसी महाब्रह्म में करते हैं। इसी का नाम द्वितीय-अन्त है। मूल-सत्त्व में कहा गया है—अन्तस्थानं किनेन्द्राद्या-मेकमिन्द्रं सन्तैजसरे। यह स्वभाव-काय की अवस्था है।

इसके बाद विद्युत्प्रलय होता है। पहले जो वज्रसत्त्व के बड़ी महात्म्य के रूप में प्रकट होते हैं। उस समय परम अक्षर-सुख का अनुभव होता है। इसका नाम पंचाक्षर-अभि-लक्षोपि है। आद्य-ज्ञान, सत्ता-ज्ञान, प्रत्यक्ष-ज्ञान, कृत्वागुपान-ज्ञान और पूर्ण विद्वत्त्व कर्मपाद का ज्ञान ये ही मुख्य ज्ञान हैं। इत्यादि पंचपाद और कृत्वादि पंचसत्त्व ये दोनों प्रज्ञा और उपमात्मक हैं। ये पंचमहाज्ञान निरोध-स्वभाव हैं। यह धर्म और अज्ञान की अवस्था है। इस समय आत्म-वक्त्र पुनः कर्म में प्रवर्तित होता है।

जब संयोग-अवस्था की अभिव्यक्ति होती है, तो वाग्वक्त्रस्य से उलका निकलकर क्रिया का सत्त्व है। यह महात्म्य है, इसी का परित्याग है बोधित्व। यह ब्रह्मराक्षस सत्त्वार्थ बोधित्वो का अनुमाहक है। यह सर्वसत्त्व के द्वारा धर्म-वेष्टन करते हैं। यह विद्यात्मक अभिलेखार की वृत्ति है। इसमें १ इन्द्रिय, २ क्रिया ३ कर्मेन्द्रिय और निरुपराय सत्त्व ब्रह्म संश्लिष्ट हैं।

उसके अन्त में अन्तर्ब्रह्म-योग का निरूपण होता है। यह निर्मल-काय है। अन्त-सत्त्व बोधराक्षस सत्त्ववेष्टन के कारण अनुमाहक है। अन्त मायावातो से काम का स्फुरण होता है। यहाँ की समाधि भी मायावात अभिलेखोपि है। इस अवस्था में एक ही समय में अन्त तथा अपर्यन्त नाना प्रकार की माया के निर्माणसत्त्व बोधराक्षस अन्तर्ब्रह्म किन्तु का निरोध है।

इस समय प्रसंगत आनन्द के रहस्य के संकल्प में जो बार चार कहना आवश्यक है। सत्त्व शक्ति से आनन्द के चार मोह हैं—१ आनन्द, २ परमानन्द, ३ विष्णुनन्द ४ सहजानन्द। बिना समय काम के द्वारा मन में धोम होता है, यही समय आनन्द के उत्पन्न का है। वस्तुतः यह भाव का ही विग्रह है। शक्ति की अभिव्यक्ति से इसका आधिर्मान होता है। इसके बाद जब अभिव्यक्ति शक्ति के साथ मिलन का पूर्णत्व सिद्ध होता है, तब बोधि-चित्त भी पूर्ण हो जाता है। इस पूर्णत्व का स्थान सत्त्व है। इस आनन्द का नाम परमानन्द

है। यहाँ समस्त रचना बाहिरिye कि बीड़ ताम्रिक-परिमाण में शरीर का सारंग किन्तु ही बोधि-चित्त माम से अभिविहृत होता है। सत्प्रमाण से बोधि-किन्तु का चरवा होता है। यही प्रमृत-करण है। उस अक्षरवा की ज्ञाता अक्षरवा कहते हैं। यह विमानम्ह है। इसके बाद बाह् तथा चित्त-किन्तु के अक्षरान में यह अक्षरकिन्तु का निर्माण होता है, उस अक्षर में अक्षरानम्ह का अभिविहृत होता है।

येणी कहते हैं कि प्रत्येक पक्ष में प्रविष्ट से ऐक्यी पर्यन्त तिथिर्वा की अक्षरमा की अक्षरार्थ है, वे आकाशादि ऐक्यमृत के स्वकर्म हैं। इन्हीं का नाम नम्हा, म्हा, जवा, रिछा तथा पूर्वा है। इनके प्रतीक स्वयं ही हैं। इन पाँचों में आत्मन्ध पूर्वा होता है। यही से दशमी तक की तिथिर्वा भी पूर्वम्ह आकाशादि ऐक्यमृत के स्वकर्म हैं। इनमें परमप्रमन्ध पूर्वा रहता है। परमदशमी से पूर्वम्ह तक भी आकाशादि ऐक्यमृत का ही हैं। वे विप्रमन्ध से पूर्वा रहती हैं। इस प्रकार आत्मन्ध, परमप्रमन्ध तथा विप्रमन्ध की साम्याक्षरवा शेषरणी कमा है। इन्हीं का नाम लक्ष्मन्ध है। इसमें सब अक्षरों का समाहार होता है। प्रत्येक आत्मन्ध में आम्ह, स्कन्, सुप्रति और द्वीय के मेह से कम्ह, बाह्, चित्त तथा ज्ञान के बोध से बार प्रकार के बोध बहिरु होते हैं। आत्मन्ध, आत्मन्ध्यादि प्रत्येक आत्मन्ध से त्रिसह बोध भी बार प्रकार के हैं। इस प्रकार बार कक्षयोग ही शेषरणी बोध में परिणत होते हैं। इन शेषरणी के नाम पुक्क-पुक्क हैं। पहले का नाम कम है। अन्तिम का नाम नाह है।

(११)

ताम्रिक उपासना शक्ति की उपासना है। बीड़ों की शक्ति से प्रभा ही शक्ति का स्वकर्म है। इसी का प्रतीक त्रिकोण है। इसमें त्रिगुण का बाहु विद्यमान है। इसीलिए इनके का शुभ प्रसिद्ध है—ऐरवर्ष, उमप्रम, कम नश भी, ज्ञान तथा अक्षरवा। यथा वेम्हव अक्षरम्ह के प्रसङ्ग में भगवत्-स्वकर्म अक्षरवा बाहुवेव का बाहुगुणविग्रह मानते हैं, और एकैकैवादि तीन अक्षर में प्रत्येक का त्रिगुण विग्रह मानते हैं वही प्रकार बीड़माम एवं बीड़ेलर शैव, शाक्त-गम में भी है। शक्ति के प्रतीक त्रिकोण के तीन कोणों में तीन किन्तु हैं। केन्द्र में मध्यकिन्तु है, जिसमें तीनों का समाहार होता है। कोण के प्रतिकिन्तु में दो शुभ माने जाते हैं। इसीलिए अक्षरि अक्षरवा होता है। शाक्तों के अक्षरवा की मूल भी यही है। अक्षर, वह त्रिकोण कक्षर, मार प्रपति का मूल करने वाला है, अतः 'मा' नाम से प्रसिद्ध है। ऐक्यप्रमन्ध में प्रभा को मा कहा गया है। इसका नाम कक्षर-बाहु-महामन्ध है। यह महामन्ध का आक्षर है। यह 'एक' या कर्म-बाहु परवत्त्व है। यह अक्षर, स्वयं आकाश के लक्ष्य है और अनक्षरवा एवं प्रमन्ध मन है। कक्षरवा का कक्षरवा इसी का नामान्तर है। यह अक्षरवा, अपरिमित, अनन्त प्रमन्धमन्ध है। इसको लिखित बनाकर जो आशीर्वाद होते हैं, उन्हें मगवाह कहा जाता है। उन्हें ही महाराष्ट्र का अक्षरवा कहते हैं।

बीड़ेलर आत्मन्ध-शाक्तों में 'ए' का शक्ति का प्रतीक है। यह त्रिकोण है। अनुतर पर स्वर 'अ' है, उच्चरित आत्मन्ध 'आ' अनुतर है, चित्त तथा आत्मन्ध-चित्त स्वर-कर्म 'इ' में

नियोजित होकर विद्योप की रचना करते हैं। इसी का नाम 'ए' कर है। यह विस्मयान्तरमय सुन्दर रूप में वर्णित होता है (अन्तर यह कि विद्योप की आधी लिपि में भी 'ए' कर विद्योपा-कर हो है)।

विद्योपमेकदशकं बहिराहं च योनिभम् ।

शृङ्गाटं येष 'ए'कारान्तरमि. परिधत्तिभम् ॥

इच्छा, ज्ञान, तथा क्रिया ये तीनों विद्योप के रूप में परिचित होते हैं। विस्मय-रूप अन्तराक्षि के आनन्दोदय क्रम से उत्पन्न किया-शक्ति पञ्चत रूप ये विद्योप ही व्यक्तित्व होते हैं। यहाँ की शक्ति निवेदिता है। इसीलिए यह पञ्चानन्तरमय है। इस योमिनी अन्ताचार विद्योप से कुटिलरुपा कुंठिनी शक्ति मध्य होती है —

विद्योपं मामिच्छुर्लं विन्दत्यं गुह्यमन्तरम् ।

इच्छा-ज्ञान-क्रिया-वीर्यं कल्पय विक्षिणीकम् ॥

वीर्य का विद्योप भी ऐसा ही है —

'ए'काराद्वि परिधत्ति मयं 'ई'कारमृच्छिन् ।

आत्मनः सर्वशेषानां बोधजनकप्रदम् ॥

बाहर दिव्य 'ए'कार है। विद्योप के मध्य में 'ई'कार है। इसके मध्य किन्तु में सर्वज्ञ का आत्मनः बुद्धिजन निहित रहता है। यह प्रज्ञा ही सत्य के अन्तर्गत धर्म है। इसीलिए 'ए'कार को धर्म-बाल कहते हैं। बुद्धिजन इस विद्योप के भीतर या पञ्चोप के भी मध्य-किन्तु में मध्यम है।

तात्त्विक-वीर्य जिसे मुद्रा कहते हैं, वह शक्ति की ही अभिव्यक्ति या बल्य कर है। मुद्रा के चार प्रकार हैं—धर्ममुद्रा, धर्ममुद्रा, महामुद्रा और कल्पमुद्रा। गुरुकर के बाद वाचना के लिए शिष्य को प्रज्ञा प्रदय करनी पड़ती है। प्रज्ञा ही मुद्रा का नादिका है। यह एक प्रकार से किशोर का ही आनन्द है। इसके बाद अभिव्यक्ति की क्रिया होती है। तदन्तर तात्त्विक तथा मुद्रा दोनों का अन्तर में प्रवेश होता है तथा योग-क्रियाका अनुष्ठान होता है। इस समय आंतर तथा बाह्य विद्युत बुर करने के लिए अन्तरक क्रिया की जाती है। इसके बाद बोधि-चित्त का अन्तर अभिव्यक्ति होता है। प्रज्ञा तथा कल्प के योग से अर्थात् तात्त्विक तथा मुद्रा के संकल्प से बोधिचित्त का उत्पन्न होता है। इस अवस्था बोधिचित्त को निर्माणकर्म में, अर्थात् मार्गप्रदेश में वापस करना पड़ता है। यह क्रिया आत्मनः कर्तव्य है, क्योंकि स्वतन्त्र होने पर योग प्राप्त होने की आकांक्षा है और नरक-गति निमित्त है। मार्ग में इस किन्तु को रिकर न कर तबले से तदवस्थाक हस्त का कथन अनिवार्य है। मन की संवत्सता तथा माया की संवत्सता किन्तु की संवत्सता का अर्थ है। संवत्स किन्तु ही कर्तव्य बोधिचित्त है। किन्तु फिर हो जान पर उसकी कर्तव्यता हो पड़ती है, अन्त में कथीत-कथन में, अर्थात् कहकरत कथन में

महाविदुत्त्वान में जाने पर मुक्ति या त्रिष्य ज्ञानम् का आधिपत्य होता है। किन्तु श्री स्थिरा ही महावर्त्मजान का फल है। किन्तु के स्थिर हो जाने पर योग क्रिया के द्वारा योग्य से उसमें स्थिरता करवा जाता है। वैदिक छिद्र के बाद विवाहोत्तर एहस्वाभ्रम के संकल्प में 'छत्रीको धर्मप्राप्तेर' का भी नहीं अभिप्राय है। उसके बाद उसमें क्रमशः उत्थिति होती है। इस पति की निवृत्ति ही महासुख का अभिमुख है।

कर्मसुखा प्रारम्भिक है। कर्मपथ का वाच्य है कर्म, वाक् तथा चित्त की विमोक्षित क्रिया। इस सुखा के अधिकार में ज्ञान के भेद से चार प्रकार के ज्ञानम्नों की अभिव्यक्ति होती है। इनके रूप के चित्त में आह्वयन के अनुसार सुखीय का नाम सहजानन्द और चतुर्थ का विमानन्द है। यह रूप इसलिए है कि पश्य और विद्यम के मध्य में लक्षण वर्धन होता है। चार चरणों के नाम हैं—विचित्र, विपत्, विवर्धन और विमर्ष। कर्मसुखा कर्मवाच्य स्वस्व है। यह निष्पन्न, निर्दिष्ट, अविद्य, अनादि अथवा कर्मवाच्य स्वस्व है। यह प्रशस्त नित्य है, इसलिए सहज स्वस्व है। कर्मसुखा की स्थिति में अज्ञान का अन्तिम पूर्वोक्त निवृत्त हो जाती है। वाचस्पत्य योग-साहित्य में वैदिक नाम माङ्गी तथा वृद्धि माङ्गी को आन्तरिक मानकर उसका मध्य माङ्गी को अर्थात् सुखाना या अज्ञानाङ्गी को योग या ज्ञान का मार्ग माना जाता है। आत्मिक बौद्ध साहित्य में भी दोष इसी प्रकार रहना तथा रहना नाम से पार्श्ववर्ती माङ्गीय को प्रकाश और उपायमान माना है, और मध्य माङ्गी को अक्षुणी कहा है। अक्षुणी का नामान्तर कर्मसुखा है। उच्छा के अक्षरवा के लिए यही उचित करता है, अतः यही मार्ग है। मध्यमा-प्रतिष्ठा यही है। आदर के उचित निवृत्त इसके अन्तर्गत से निरोध का उच्छास्कार होता है। ज्ञान और उपायमान वृद्धि को स्वस्ववर्धन है, यही स्ववर्धन है। इस मध्य-मार्ग में ज्ञानान्तर्गती प्राप्त तथा महाक-विकल्प छूट जाते हैं। एहीय सुखा का नाम महासुखा है। यह नि-स्वभाव है, और सर्व प्रकार के आवरणों से वृद्धि है, मध्यम गहन के उच्छा निर्मल और अस्मत् स्वस्व है। यही सर्ववर्ध का आधार है। एक प्रकार से यह निर्वाण स्वस्व ही है। यहाँ अक्षरित संज्ञा का उच्छा होता है। यह अप्रतिष्ठित मानव की स्थिति है। यह पूर्ण विराजमान अक्षरवा है। योभी इसे अलम्बनान्तिकार नाम से वर्धन करते हैं। इसका फल उच्च-सुखा या चतुर्थ-सुखा है। यह उच्च अभिव्य स्वस्व है। इस अक्षरवा में अक्षर अक्षरवा के लिए स्वस्व एवं विविध संयोग-काय तथा निर्माणाध्य-स्वभाव होकर ब्रह्मर के रूप में इसका स्वरुप होता है। इस विवर्धनवाच्य काय रूप को विमर्षी बौद्ध वेदक नाम देते हैं। आचार्यगण इस सुखा को महाक कर अक्षरवा में पाँच प्रकार के ज्ञान की पाँच प्रकार से परिकल्पना करके आदर्श-ज्ञान, उच्छा-ज्ञान आदि का प्रकाश करते हैं।

अभिव्य के लिए म सुख म कहने से योग-साधन का विचार प्रारम्भ ही रहेगा। अतः इस विचार में भी उच्छेप से सुख कहा जा रहा है। ब्रह्मज्ञान के अनुसार अभिव्य काय प्रकार के हैं। यथा—उच्छाभिव्य, सुख्याभिव्य, पञ्चाभिव्य, ब्रह्मभिव्य, ब्रह्मभिव्य, नामा-

मिथेक और अनुशामिक । इसमें पहले दो वेद-सुक्ति के लिए हैं । तृतीय और चतुर्थ से वाक्-सुक्ति होती है । पंचम और षष्ठ से अथि-सुक्ति होती है । सप्तम से ज्ञान-सुक्ति होती है । अमिथेक के संकल्प में ब्रह्म विवरण ब्रह्मज्ञान के बहुत से अर्थों में है । उसकी यहाँ बर्णों अना-परवक है । वेद ईश्वरपाठ्यम् है । उन्मीय से लेकर अथिगिथ एक पंच अन्त-रत्नानों में यथाविधि सम्पन्न अमिथेक के द्वारा पंचपाठ्यों की सुक्ति की जाती है । इससे काम सुद हो जाता है । इसी का नाम उन्मीयमिथेक है । मुक्त्यमिथेक से पंचस्कन्ध या पंचतपागत की सुक्ति होती है । इस प्रकार प्रथम तथा द्वितीय से चातु तथा स्कन्धों के निर्मल हो जाने के कारण अथ की सम्पत् सुक्ति हो जाती है । पट्टामिथेक और ब्रह्मपट्टामिथेक के द्वारा इस पारमिताओं की पूर्ति होती है । इससे अन्त और च. का शोधन होता है । पंचम से क्पादि विस्व तथा ब्रह्मपदि इन्द्रियों का शोधन होता है । इससे प्राकृत विषयों के निवृत्त्य तथा महामुद्रा की सिद्धि में सहस्रता मिलती है । षष्ठ से राग-द्वेष का शोधन होता है, और मैत्री आदि ब्रह्मविद्यारे की पूर्ति होती है । ष्टामिथेक के बाह की अक्षरणा का 'ब्रह्म' शब्द से अमिथान होता है । सप्तम अमिथेक अर्चकप्रवर्तन के लिए या मुक्तत्वज्ञान के लिए है । अपरिमित अर्थों के आराध के अनुसार परमेश्वर ब्रह्मज्ञान के रहस्य का उपदेष्ट करने के लिए संवृत्तिस्व तथा परमार्थस्व का विभाग किया जाता है । इस प्रकार से मुक्तत्व के निष्पादन के लिए सप्तम अमिथेक का उपयोग है । इन सप्त अमिथेकों से शिष्य के अम्यादि चार ब्रह्म सुद हो जाते हैं । उक्त समय उनके हाथ में धारण करने के लिए ब्रह्म या ब्रह्मपट्ट होता है । अमिथेक के संवृति तथा परमार्थ दो रूप हैं । संवृति भी दो प्रकार की है—लोक-संवृति तथा योगी-संवृति । लोक-संवृति को अक्षर-संवृति तथा योगी-संवृति को उत्तर-संवृति कहा जाता है । पहले उन्मीय से उक्त अर्थों का नाम कहा गया है । ये लौकिक सिद्धि के उपान हैं । ये सब पूर्वसेक हैं उत्तरसेक नहीं । योगी-संवृतिस्व सेक कुंमादि तीन प्रकार के हैं—कुंमामिथेक या अक्षरामिथेक, गुणामिथेक और प्रकाशमिथेक । ये उत्तरसेक लोकोत्तर सिद्धियों के मूल हैं । यद्यपि वे तावृत्त हैं फिर भी परमार्थ के अनुकूल हैं । परमार्थ सेक ही अनुत्तर सेक है । पूर्वसेक के लिए गुणा आवश्यक नहीं है । उत्तरसेक के लिए गुणा आवश्यक है । अनुत्तर के लिए शुक करना ही नहीं है ।

अब तात्त्विक शीघ्रों के पञ्च योग के संकल्प में दो बार आते बड़ी आदर्शता । इत्योग तथा रात्रयोग में पञ्च या साक्षात् दोनों ही प्रसिद्ध हैं । शीघ्रों का पञ्च योग इससे किताव है । इसका प्राचीन विवरण गुणधर्म्य में तथा मन्त्रभूषित कालधर्मोत्तर में पाया जाता है । परकी साहित्य में, सिरोस्तः नक्षत्रादि की सेवेरेययीया में तथा अर्चकनिकातन्य में इसका वर्णन है । बहुत से लोग इसे शीघ्र-योग के नाम से भी वर्णन करते हैं । यह अथ भी है । परन्तु अक्षर्य के मात्र्य का अक्षर्यपार्थ भी अपनी गीतायीका में दीक इसी अर्थ से पञ्च योग का उल्लेख करते हैं । यह दीक अभी तक प्रकीर्यत नहीं है । अयाहार, प्यान, प्रायाणाम, धारदार, अनुस्मृति, अर्चयि

मे परब्रह्म योग है। सिद्धि हो प्रकाश की है—१ सामान्य और २ उत्तम। वैशेषिक भिन्नभिन्न सामान्य सिद्धि के अन्तर्गत है। तन्मय-संश्लेषि वा सुब्रह्म उत्तमा सिद्धि है। तन्मावीचर-रूप के अनुसार परब्रह्मयोग से ही सुब्रह्म वा तन्मय-संश्लेषि प्राप्त हो सकती है। इसके बाद उपनिषद्—१ ऐक्यविधान, २ उपसाधन ३ ध्यान, ४ महासाधन। महापञ्चोपनिषद् की मायना ऐक्यविधान के अन्तर्गत है। यह आरोप वेदवस्तु सुब्रह्म-विषय है। अमृत कुण्डलिनी रूप से किं की मायना उपसाधन है। ऐक्यविधान की मायना साधन है। कुण्डलिनी तथा तन्मय से किं की मायना महासाधन है। इन इन्द्रियों की अपने अपने विषय के प्रति धृति आधारित है। इन इन्द्रियों का अन्तर्मुख होकर अपने स्वस्वमात्र में अनुवर्तन प्रवाह है। प्रवाह के समय इन्द्रियों की विषय-प्रत्यक्षता वा विषय-ग्रहण नहीं रहता। प्रवाह का एक वैराग्य, निष्काम दर्शन, धूम्रविषय निमित्तों के दर्शन की सिद्धि है। कुछ आकाश में धूम, महीनि, लघोत्, वीरचलिका, जगत्-वर्ण, वा किन्दु का दर्शन निमित्त-दर्शन है। इस दर्शन के स्थिर होने पर मन्त्र वाक्य के अधीन हो जाता है। उसे वाक्-सिद्धि होती है।

प्रवाह से किं-दर्शन होने पर ध्यान का प्रारम्भ होता है। यह योग का द्वितीय अङ्ग है। स्थिर तथा चर, अर्थात् वाक् चरकर मात्र की ऐक्यता कहा जाता है। ऐक्यता के प्रयोग से एक मार्ग में वह कल्पना करना ही उनी कुछ है, ध्यान है।

ध्यान के बाद तृतीय अङ्ग प्राप्तावस्था है। मनुष्य का स्वभाव ऐक्यज्ञानमय है, और ऐक्यज्ञान-लक्षण है। इसको पिच्छरूप में निश्चय करके नाटिका के अक्षरेण में कल्पना करनी चाहिये। यह अक्षर प्राप्तावस्था नाम से प्रसिद्ध है। अक्षरार्थ प्रकृति ऐक्यता ऐक्यज्ञानमय है। विज्ञानविषय ऐक्यत्व ही इनका स्वभाव है। नाम तथा वर्णित नासायु में स्वभाव का प्रवाह होता है। इन दोनों प्रवाहों के पक्षीभूत होने पर वह पिच्छरूप हो करते हैं। इसी पिच्छ को प्रस्ताव पर स्थिर करना पड़ता है। पहले मायवायु को मध्य मार्ग में निश्चय करना चाहिये, उसके बाद वाक्प्रमाण में। इसे नाम, रूप, कर्म, लक्षण तथा तन्मय-वस्तु की वर्णित में स्थिर करना चाहिये, क्योंकि मायाम और कर्म का किन्दु समस्त है। महात्मन ऐक्यवर्ण कहा जाता है। नाम तथा वर्णित प्रवाह का निरोध करके केवल मन्त्रमा में उसे प्रवाहित करना चाहिये। इस प्रकार निश्चय मायवायु ऐक्यत्व महात्मन कहा जाता है। स्वभाव ही प्राप्तावस्था को 'प्राप्तावस्था' कहते हैं। जो निश्चय प्रवाहों को संयोजित करके मन्त्रमा की प्राप्तावस्था से ही प्रकृत कल्पना करना चाहिये और नासायु में स्थिर करना चाहिये। प्राप्तावस्था मनुष्य का मायवायु अक्षर प्रकृतियों का वाहन है। यह उभार का कात्त्व है। यही ऐक्यता का फल भी है।

प्राप्तावस्था प्राप्तावस्था है। अपने स्वयं मन्त्र प्राक् का स्वरूप में ध्यान करते हुए उसे लक्षण में निश्चय करना चाहिये। (मन का प्राप्तावस्था होने के अक्षर प्राक् ही मन्त्रमा का वाक्त्व है।) रूप वा अक्षर वर्णित से हटाकर वर्णित के मन्त्र में स्थापित करना चाहिये। इसके बाद किन्दु-मन्त्र लक्षण में अक्षर विरोध किया जाता है। इसी का नाम प्राप्तावस्था है। उस समय प्राक्

का संवरण, अर्थात् स्वास-मर्यादा नहीं रहता। प्रायः एकजोड़ हो सत्ताक्षर किन्तु में प्रवेश करते हैं। निबद्ध हन्निव 'यन' पर का वाक्य है। चित्त के अक्षरपूती-मार्ग में प्रविष्ट होने पर पूर्व-स्थित धूमादि निमित्तों का प्रतिमास होता है। धारणा का फल वज्ररूप में समावेश है। इसके प्रभाव से स्थिरीभूत महात्मन या प्राणवायु नाभिचक्र से वायुवाही को, अर्थात् कुण्डलिनी शक्ति को उठाता है। वज्रमार्ग से मण्यवायु का अक्षरत्व करते हुये क्रमशः यह उष्णीसचक्र तक पहुँचता है। यह उष्णीस-कमल की कर्षिका तक पहुँच कर आपादि-स्वभाव धार किन्तुओं को उठ निर्दिष्ट स्वान विरोध में ले जाता है, जिसका निर्देश गुरु ने पहले ही किया है। धारणा विरह होने पर वायुवाही शक्ति स्वभावतः उगमज हो जाती है।

पंचम अंग अनुसृष्टि है। प्रत्यक्षर तथा ध्यान से विचार को प्रतिमासित करने वाले संवृति-रूप की भावना निरवस को जाती है। अनुसृष्टि का उद्देश्य है, संवृति-रूप की भावना का स्फुरण करना। इसके प्रभाव से एकवैराग्यवृत्ति आकार, जो संवृति-तात्पकार है, समग्र आकाशमयीरूप से परिष्कृत होने लगता है। उससे विकलरूप समग्र भुवन का वर्णन होता है। यही अनुसृष्टि है। अनुसृष्टि का फल प्रमासम्बद्ध का आविर्भाव है। चित्त के विकलरहीन होने से इस किम्ब प्रमासम्बद्ध का आविर्भाव होता है। इस समय रोम-रूप से पञ्चविन्दो का निर्गम होता है।

इस योग का षष्ठ अंग समाधि है। प्रलोपाव-क्यापदि के द्वारा सर्व भावों का समाहार करके पिण्डभोग से विव के भीतर भावना करनी पड़ती है। टीव-टीक भावना करने पर अक्षरपूती एक महाक्षय में महाज्ञान की निष्पत्ति हो जाती है। यही समाधि है। निष्पत्तिदि क्रम से व्योम-कमल का उदगम होने पर वायु-मुक्त का उदग होता है। येय और ज्ञान के एकजोड़ोभूत होने से धिमल अक्षर का आविर्भाव होता है। उस समय प्रमासम्बद्ध स्वतन्त्र-भाग वाक् भावों को उपरंक्ष, अर्थात् संकुचित करके विद्ययोग से अर्थात् परम अनासख महासुखरूप प्रमासम्बद्ध रूप से विव के भीतर भावना करनी पड़ती है। जैसे लीहरादि सब रसों को मद्य करने पर रज्ज्मात्र विरह स्र रहता है, इसे भी ठीक इसी प्रकार का सम्भन्ध चाहिये। इस समय अनासख महासुखरूप प्रमासम्बद्ध के भीतर संवृति-रायक विव की भावना करनी चाहिये। इस प्रकार की भावना या तात्पकार का फल परम महाज्ञान का आविर्भाव है। इसमें संवृति-रूप तथा परमरूप-रूप का द्वैतभाव छूट जाता है, और दोनों ब्राह्मण्य में प्रकाशमान होते हैं। पुनश्च विज्ञान का यही उद्गम है। यही बुद्ध का परम स्वरूप है, अर्थात् प्रत्येक अक्षर का परम स्वरूप है। सम्प्रतिवर्धित से निरावरण-भाव स्थित होता है।

मैत्रुमी ने कहा है—प्रत्याहारदि ज्ञः अंगों से फलपूत सम्पन्न-भावना ही उठ है। धूमादि निमित्तों के रूप से आकाश में जेपातुक्त विवरण की प्रत्याहार के अंगरूप में स्थिर करने का विवरण की स्थिति विरह की जाती है, तब योगी तब मनो का अधिपता होता है। ध्यान के प्रभाव से बाह्यभाव छूट जाता है, चित्त दृढ़ होता है, और विव-रूप चित्त होने

पर अनिमेष वा विष्णु-बन्धु का उदय होता है। इसी प्रकार विष्णु भोवादि तथा पंच भूमिवासी का लाभ होता है। जब योगी चन्द्र-रू के मार्ग से मध्यमा में प्रवेश करते हैं, और प्राप्तात्म से छुड़ होते हैं, तब बोधिसत्त्वका उनका निरोधना करता है। पतरा के प्रमाण से प्राहक-विषय या ब्रह्मचर्य शून्यता-विवेक प्रकाश का समावेश करते हैं। किन्तु में पारवा का पक्ष प्रमाण पवित्र हो एकत्र होता है। तब किन्तु प्रमाण-प्रकाशित होता है। रीम-रूप से पंच-रश्मिों का निरोध होता है। यह महापरिणाम है। प्रकाश तथा प्राहक विषय एक होने पर अक्षर-मुक्त होता है, वही समाधि है। समाधि के अन्त होने पर अन्त का निरोध-प्रमाण आता है। इस परमाणु-ज्ञान को प्रमाण-ज्ञान कहा जाता है। इसके द्वारा आकाश के सर्वत्र निरोध होने से अक्षर-रूप के परमाणु होने पर अक्षर-प्रमाण की प्रतीति होती है।

साधक पूर्ण स्थिति को योग के प्रथम चरण प्रसाधार से धूमाधि निर्मित आदि दस जनों का लाभ करता है। वह अक्षर-विषय विज्ञान-रूप है। इस अक्षर-विषय में विज्ञान-शून्यता-विषय में प्रवृत्ति होती है। ज्ञान में ये दस विज्ञान-विषय-विषय दस प्रकार के विषय-विषयों के लाभ प्रकीर्ण होते हैं। इसे अक्षर-प्रमाण कहा जाता है। इस समय शून्यता-विषय का अक्षर-प्रमाण होता है। वही प्रमाण है। प्राहक-प्रमाण है। उसका निरोध विचार है। विषय में अक्षर-प्रमाण प्रीति है। विषय के लाभ विषय का प्रकीर्ण प्रमाण है। ये पाँच चरण हैं। पाँच प्रकार के प्राप्तात्म-प्रमाण-प्रमाण है। इस समय नाम तथा अक्षर-प्रमाण अक्षर-प्रमाण हो जाते हैं। वह अक्षर-प्रमाण है। इस स्थिति में समय मार्ग का परिहार होता है, और मध्य मार्ग में प्रवेश होता है। वही से निरोध का स्वरूप होता है। दस प्रकार की आकाश-प्रमाण-प्रमाण हैं। नामि से अक्षर-प्रमाण-प्रमाण प्रमाण की गति-प्रमाण और अक्षर-प्रमाण से नामि एक पाँच आकाश-प्रमाण हैं। इस प्रकार आकाश दस है। इसे अक्षर-प्रमाण कहा जाता है। मध्य मार्ग में काम की चिन्ता-प्रमाण अक्षर-प्रमाण अनुप्रमाण कहा जाती है। चिन्ता से लेकर तीन मूर्त्तियों पर्यन्त दस अक्षर-प्रमाण-प्रमाण तथा अक्षर-प्रमाण में अक्षर-प्रमाण है। वहाँ अक्षर-प्रमाण को अक्षर-प्रमाण प्रमाण दिया गया है। वह अक्षर-प्रमाण के विकास की दस अक्षर-प्रमाण है। अक्षर-प्रमाण में वे अक्षर-प्रमाण ब्रह्म-प्रमाण-प्रमाण प्रमाण प्रमाण के अक्षर-प्रमाण की अक्षर-प्रमाण है। अनुप्रमाण के प्रमाण से आकाश में अक्षर-प्रमाण का अक्षर-प्रमाण होता है। इस प्रकार की आकाश के निरोध से समाधि भी दस प्रकार की है। समाधि से वेद तथा ज्ञान के अक्षर-प्रमाण होने पर अक्षर-प्रमाण का उदय होता है, और अक्षर-प्रमाण से पूर्ण अक्षर-प्रमाण हो जाता है। वह अक्षर-प्रमाण ही अक्षर-प्रमाण अक्षर-प्रमाण का लाभ है। अक्षर-प्रमाण के अनुप्रमाण अक्षर-प्रमाण के लिए वही अक्षर-प्रमाण है।

आकाश-प्रमाण है। आकाश-प्रमाण अक्षर-प्रमाण परमाणु का नाम-प्रमाण है। अक्षर-प्रमाण से अक्षर-प्रमाण की प्रतीति है। अक्षर-प्रमाण अक्षर-प्रमाण अक्षर-प्रमाण का अक्षर-प्रमाण है। अक्षर-प्रमाण से

कहा गया है—

अकारात् कारो शान्ते अकारात्तयोऽन वै ।
अकारात्तचित्तस्य अकारात् त्तमकपनैः ॥

अर्थात् आद्य अवस्था के लीय होने के कारण बोधि-चित्त-काय शान्त या विकल्प-हीन होता है, यही 'अ' से अभिप्राय है। काय-किन्तु के निरोध से लज्जा में निर्माद्य काय नाम का बुद्ध-काय प्रकट होता है। स्वप्नावस्था का जो छव होता है यही प्राय का छव है। इस अवस्था में वाग्-किन्तु का निरोध होता है। इससे कष्ट में संयोग-काय का उदय होता है, जो 'ल' से अभिप्रेत है। सुषुप्ति के छव होने पर चित्त-किन्तु का निरोध होता है। उक्त सम्य दृश्य में कर्मकाय का उदय होता है। आद्य तथा स्वप्नावस्था में चित्त शब्दादि विस्तो में विचरता प्रकट है। इसीलिए पंचल खता है और तम से अभिमृत्त रहता है। अद्वार प्रकर के प्रत्यु-विचारों से वह विकृत होता है। इनके अपसरण से दृश्य में चित्त निरुद्ध हो जाता है। यही 'व' का अभिप्राय है। इसके बाद तृतीयावस्था का भी छव हो जाता है। तब कायादि सब किन्तु उदय सुख के द्वारा सम्पुट हो जाते हैं। तभी सम्य तृतीयावस्था का नाश होता है। स्वर्गत ज्ञानकिन्तु के निरोध में नामि में सहज-कर्म कर आधिर्म्य हो जाता है। यही 'क' का अभिप्राय है। अतएव कलावक चार बुद्ध कायों का समाहार है। यह प्रका तथा उपान का समस्तत्व है। एकप्रकार में यही ज्ञान है, और यही शेष भी है। ज्ञान का तत्त्वार्थ है, अक्षर-मुक्त का बोध। इससे सब आत्मस्थों का छव होता है। ज्ञेय से अभिप्राय है, अनन्त भावमय वैश्वानर आत्-पद, अर्थात् समग्र विश्व। प्रका एवमप्यक्त है और उपान कच्छात्मक तथा परमिद्वैतमक है। प्रका एवमप्यक्षर है, परन्तु कक्ष्या सर्वोक्षर है। दोनों का एकत्व ही कात्-पद है। यही वपार्थ युगान्त है। कालचक्रमय में लिखा है कि बुद्ध तथा अक्षर शेष से अनन्त विश्व ही चक्रत्वक है। किन्तु अनन्त होकर भी यह एक ही है। बुद्ध का शंभु बैठे एक है, उनप्र चक्र भी बैठे ही एक है। कस्तुनः बुद्ध और चक्र अभिन्न है। अनन्त बुद्ध-क्षेत्र, अनन्त गुरु, आत्मप्रकाश सर्वपात, उपपत्ति-रिपत्ति-विनाशालय तीन प्रकर के मन्त्र, क्क गतिशो में विद्यमान एकत्र छव, बुद्धगव, शोभागव, सुप्रविर्ग, कक्ष्या, बोधिलगव ये सभी इस अलंभ महापद के अन्तर्भूत हैं। यह कालचक्र ही आदि-बुद्ध है। नमःसंगीतिर्द्वैत में कहा है ।—

अनादिनिचनो बुद्ध आदिबुद्धो निरूप्यः ।

ऐतिहसिक मुद्रणय इन्हीं के बहिः प्रकाश हैं।

तावत् के दृष्टिकोण से देखने पर इस अक्षर-पत्र में तीन मार्गार्थ तथा तीन मुद्रार्थ लक्षित होती हैं। बोधिचित्त की चरगति मृदुभावा है। शम्भुगति है मध्यमा गति निष्पन्दगति है अभिप्राय। बित्ते अक्षर-मुक्त का उदय होता है वह कर्म-मुद्रा है। बित्ते शम्भु-मुक्त का उदय होता है वह ज्ञान-मुद्रा है। बित्ते निष्पन्द-मुक्त का उदय होता है वह महाशुद्ध है। बरंग योग के द्वारा इन तीन मुद्राओं की मानना थोड़-सी में उपदिष्ट हुई है।

शुद्धता-विष साधन की अशुद्धता दृष्टि के साधन के रहस्य से प्राचीन लोग परिचित थे। सेवा ही इच्छा मुख्य उपाय है। भूमाधि दत्त निमित्तों की माधना ही सेवा है। इस अक्षर्या में चित्त आकाश में निमित्त दर्शन करता है। यह उन्मेष की शोध-दृष्टि वा उन्मेष-दृष्टि से होता है। यह अनिमेष-दृष्टि है। यधि में चार प्रकार की और दिन में छः प्रकार की सेवा का विधान है। जब तक विष का साक्षात्कार नहीं होता, तब तक सेवा करनी चाहिये। यह ज्ञान साधन का प्रथम अंग है। शोध-दृष्टि के बाद ही अमृत-दृष्टि का अक्षर आता है। यह उत्तार की दृष्टि है। इसी का नाम अमृतपत्र है। यह अमृतकुण्डली नामक विष्णोस्वर की दृष्टि है। इस के प्रत्यक्ष से प्रत्यक्ष-विष का दर्शन होता है।

प्राज्ञ-विष दर्शन के अनन्तर प्राज्ञाश्रम तथा चारवा की आकरकथा पढ़नी है। अज्ञा-राम से सृष्ट शोधि-चिन्तकम किन्तु इस समय आद्य-शोध का काम करता है। शुद्ध, नमि, तथा हृदय में अमृत यह शोध प्रतिष्ठित होता है। ज्ञान-साधन का यह तृतीय अंग है। अनन्त शोध के साथ शोधिचित्त का एकशब्द—वही शब्द या सदा स्थिति है। इस समय चित्त आद्य शुद्ध के साथ एक हो जाता है। यह ज्ञान-साधन का चतुर्थ अंग है।

तन्त्रिक शोध-साधना में दो प्रकार का योगान्तर होता है। मेष-यान में आकाश में तथा पातिका-ज्ञान में अन्तर्काश में। प्रथम मार्ग में आकरक है कि साधक यधि में स्थिर होना तथा अर्धशतपूर्व पर में आकाश की तरह दृष्टि लगाकर और सर्व चिन्ताओं से मुक्त होकर एक दिन परीक्षा के लिए बैठे। यहाँ बैठना चाहिये कि भूमाधि निमित्तों का दर्शन हो रहा है या नहीं। मन्त्र को अनिमित्त रखना चाहिये, और कर्ममार्ग में वा मध्यम-मार्ग में प्रविष्ट होना चाहिये। तब शब्द से शून्य धूम, मरीचि, खसोट तथा प्रसीप दृष्टिगोचर होंगे। जबतक यह न हो तबतक यधि में इस अन्तर्काश को खलाना चाहिये। उसके बाद मेघहीन निर्मल आकाश में गगनोन्मूल महाप्रकाश का दर्शन होगा। यह शीत अग्नि की शिखा के समान होगा। इस ज्ञान-ज्योति का नाम वैरोचन है। चन्द्र और सूर्य का दर्शन भी होगा। प्रगल्भ विष्णु तथा परम-अन्त का दर्शन भी होगा। अन्त में किन्तु का साक्षात्कार होगा। ये सब निमित्त किसी उपरात्र के अशुभ यधि में और किसी के अनुसार दिन में दर्शनीय हैं। अन्त में सर्वाकार ब्रह्मविधि विष का दर्शन होता है। इस विष के भीतर शुद्ध-विष का दर्शन होता है। इस अक्षर्या में किरण नहीं रहता, ध्रुव नहीं रहता, और कल्पना भी शून्य हो जाती है। यहाँ अनेक उन्मेष-काल हैं। इस विष के साथ योग होने पर वचार्थ अनाहत ध्वनि का अवस्था होता है।

इससे प्रतीत होता है कि समाप्त से निर्मल-अन्त तथा साक्षात्कार से उन्मेष-अन्त होता है।

दिन के समय योगी को साधक दृष्टि से शून्य तथा अशुद्ध में शोध-हीन आकाश को देखना चाहिये। सूर्य की तरह धृष्ट रखना चाहिये, अन्तर्काश शून्य-दृष्टि से छिपिर होने की आशंका रहेगी। तबतक प्रतिदिन इसका अभ्यास होना चाहिये जबतक किन्तु के भीतर अन्त

नाड़ी में अक्षयूरी के अन्दर कुण्ड-रेखा दृष्टिगोचर न हो । इससे अमृत-किरणों का स्फुरण होता है । यह रेखा केन्द्रप्रमाथ है, परन्तु इसमें अशेष नैऋत्यक सर्ववैश्व-विष बीज पड़ता है । यह वज्र में सर्व-प्रतिविष के समान है । यह विष वस्तुतः स्वपित्त है, अर्थात् अनामिष, अमृतवर्ण-विशिष्ट, सर्वाकार, विषमहीन स्वपित्त । यह परपित्त नहीं है । यह स्वचित्तामास पहले स्थूलरश्मि से, अर्थात् मौल्यबल से दृष्ट होता है, बाद में विष्णु-बल, बुद्ध-बल, प्रज्ञा बल, ज्ञान-बल प्रभृति का विकास होता है । भावना के प्रभाव से क्षुब्ध अक्षुब्धों के द्वन्द्व ही परपित्त का साक्षात्कार होता है ।

प्रतिदि ई कि वज्रप्राणि ने भी अपने दृष्टिकोण से पर्यय योग का उपदेश दिया था । उसमें किसी किसी अंग में कैतव्यय भी है ।

जिस समय प्रत्याहारार्थि अंगों से विष-वर्णन का प्रभावबलक अक्षय-वर्ण का उदय होता है तब नाद के अन्तः से वज्रपूर्वक प्रायः को मध्य नाड़ी में गतिशील करके प्रज्ञा-अमृत स्थित वज्रप्राणि में बोधिविन्दु-किन्दु को निकल करके निष्कन्द मास से वाकन करना पड़ता है । इसी का नाम तापिक दृष्टयोग है । यह योग मासपदेव प्रवर्तित दृष्टयोग से मिल है, तथा मत्स्यैन्द्रनाथ और गोरक्षनाथ प्रभृति सिद्धों द्वारा प्रचारित नर्मीन दृष्टयोग से भी मिल है ।

जो राक्षि त्रयि के भीतर ब्राह्मण्य नामक परमपद पर्यन्त अक्षती है, उसे निकल करने पर वह वैशुलिक अग्नि के लहर बंधक उपरिष्ठ होती है, और मध्य नाड़ी में ध्रुवगति से वाकित होकर वज्र से वक्रांतर में गमन करती है । इस प्रकार जब तप्योप-वज्र का स्वर्य होता है, तब अपान-वासु को ऊर्ध्व-मार्ग में प्रेषित करना पड़ता है । इसके प्रभाव से तप्योप-वज्र का भेद हो जाता है और पर-पुर में गति होती है । दोनों बलुओं का निरोध प्राप्त-रवक है । इसी का नाम वज्र प्रयोग है । इससे विष्य तद्विष मन खेचक-व्याप्त करता है । इतना होने पर योगियों की विरक्ताया वैश्व-अमिता स्वभाव पारण करती है । विष-महा ज्ञानरूप होती है, उसका आभाव वज्र प्रकार से होता है । वही छेक का रहस्य है । इसे विमल-वज्र के लहर या आदर्श-विष के लहर समझना चाहिये । इसमें मग्न होता है । इसका कल होता है निर्वाण-मुक्त में अक्षुब्ध लहर अतुर्य अक्षर । प्रज्ञा प्रादुर्भाव है, और ज्ञान प्रादुर्भाव है । प्रादुर्भाव के वज्र प्रादुर्भाव आभास-ज्ञान का प्रादुर्भाव है । सर्वय में जैसे अपने बल का प्रतिविष बीज पड़ता है, वह भी उसी प्रकार है । प्रत्यक्ष-विष में प्रादुर्भाव का प्रवेश ही छेक है । उसमें मग्न करना चाहिये । इससे प्रादुर्भाव में अग्रवृत्ति होती है । पर्यय योग में इसे ही प्रत्याहार कहते हैं । प्यान, प्राणापान, और धारणा इन तीनों का नाम मग्नन है । इस मग्नन से निर्वाण-मुक्त का उदय होता है । यह अक्षुब्ध होने पर भी लहर है, और अक्षर या पदार्थ मुक्त है । यह शून्यताकार सर्वाकार प्रतिभाव लक्ष्य है । इसमें कर्म-प्राप्ति या ज्ञान-मुद्रारूप रेत नहीं है । इसमें किसी प्रकार का दृष्ट नहीं है । यह वाक-दीप्तिरहित के प्रतीत है । यह बुद्ध-वज्र या ज्ञान-वज्र है । यह जिज्ञासाया को दृष्टकात होता

है, यही वचार्थ वज्रकर शुद्ध नाम से अभिहित होने के योग्य है। अथ नाडी में प्राण के प्रवेश से निमित्त-वर्धनादि हुद-वक्त्र का प्रथम रूप है। इसका नाम कामवज्र-वक्त्र है। नाडीहृत् श्री यति के कद होने पर प्राण कद होता है। उक्त समय के हुद-वक्त्र का नाम वाम-वज्र-वक्त्र है। वज्र-संश्लेषन और बोधि-चित्त के उदितकाल में हुद-वक्त्र का नाम विल-वज्र-वक्त्र है। अन्य में बाल-वज्र-वक्त्र का आविर्भाव होता है।

(१५)

वीरयोग वामयोग का ही प्रथममेव है, यह कहा गया है। प्राकृतिक शक्तियों को बगाने का श्रेष्ठ उपाय शब्द-बीज है। सर्वमातृका या कुंडलिनी शक्ति प्रति आचार में सुत है। इसे प्रवृत्त करने से वामोद्-शक्ति साधक की अन्तःप्रकृति के गुह्य के साथ वैचित्र्य-साम कटौती है। इसलिये साधक के मेरु से मज्जा का भी मेरु होता है। जैसे बीज संकुचित और विकसित होकर वृक्ष, पुष्प कलादि रूप धारण करते हैं, उसी प्रकार शब्दबीज भी मूर्त होने से ही देव-देवियों के आकार का परिग्रह करता है। श्रीमोहा के मत में मन्त्रात्मिका देवता है। वेदान्त के मत में देवता विग्रहणी है। दोनों मत सत्य हैं। वाचक तथा वाच्य के अभिन्न होने से तथा नाम वा कर्म के अभिन्न होने के कारण मन्त्र और विष्णुविग्रह सापेक्ष इति से अभिन्न ही हैं। निरुक्त के देवता-कांड में देवता की वाचाव्या और निराकारता का कुछ संकेत है। सर्वत्र ही ऐसा देखा जाता है। साधक की प्रकृति के विचार के आचार पर ही मन्त्र-विचार प्रतिष्ठित है। योग का निर्बंध किये बिना योग का निर्वाय नहीं होता। देवकर्म देवभूतमूलाक है। इसीलिये मूल में पाँच प्रथममेव लक्षण होते हैं। पारिभाषिक नाम 'कुल' है। देवकर्म में कुल-विस्तार है। देवता के प्रकट होने पर उक्त आवाहन कर्मा होता है। अथवा अग्नि से जैसे प्रदीप जलज नहीं जाता, वैसे ही अथवा देवता का आवाहन नहीं होता। आवाहन का कर्म और साधन ही सुखा है। एक एक प्रकार के आकर्षण के लिए एक एक प्रकार की सुखा की आवश्यकता होती है। देवता मन्त्र होकर, आहुति होकर, अपने अपने गुह्यलुप्त निर्दिष्ट स्थान से उठती है। इसी का नाम मन्त्र है। मन्त्र के केन्द्र में अकिंवात्री देवता खड़ी है। चतुः और दशाक्षर अर्धवक्त्र देवी-देव निरावृत्त करते हैं।

(१६)

वीर-यम का नाम, योग और यहाँ आदि में आगम का प्रमाण कर्म और चित्त कर्म में पड़ने लगा इसे कहना कठिन है। विस्मय है कि बीजकर्म से यह प्राचीन काल में भी था और कुछ विशिष्ट अविश्वरी प्रतिप्राचीन काल में भी इसका अनुशीलन करते थे। किसी-किसी का हटना निरुक्त है कि यह गुप्त साधना है, और इसकी बात प्राकृतिक-वैदिक काल से ही प्रचलित थी। मारुतवर्ष और इसके बाहर मिक्ष, पश्चिमामाश्विन, मीर, मध्यरात्रि प्रभृति देवों में इसका प्रादुर्भाव पहले हो चुका था। वैदिक-साहित्य तथा उपनिषदादि में भी इसका इंगित मिलता है। वज्रयम के विज्ञ में वीर उपाय में जो किम्वदन्ती प्रचलित है, उक्त अन्वेषण पहले

किया गया है। ऐतिहासिक विद्वान् तात्पर्य का विवरण था कि छत्रों के प्रथम प्रकाशन के बाद बीरब्रह्म एक गुरु-परंपरा के रूप से यह धारण गुप्त रूप में प्रचलित था। इसके बाद छिद्र और कलापायों ने इसे प्रकाशित किया। बीरवी छिद्रों के नाम, उनके मठ तथा उनका आत्मान्तरिचय भी कुछ कुछ प्राप्त हैं। नाम-रूपी में मठमेव है। रसछिद्र, महेरकछिद्र, नाथछिद्र प्रभृति विभिन्न ओंछियों के छिद्रों का परिचय मिलता है। छिद्रों की संख्या केवल दस ही नहीं है, प्रसूत इससे बहुत अधिक है। जिनहीं छिद्रों की परावर्तियाँ प्राचीन मठों में प्रक्षिप्त मिलती हैं। इनमें से बहुत से लोग कलापान या कलकलमान मानते थे। सहस्रमान मन्त्रों वाले भी कुछ थे। प्रायः सभी अष्टैतयायी थे। लिखत तथा बीन में प्रसिद्धि है कि आचार्य आर्य ने गुप्ति-सर्ग से छत्र की अक्षरारण्य की। उन्होंने मैत्रेय से छत्रविद्या का अधिकार प्राप्त किया था। यह मैत्रेय माली कुछ हैं या मैत्रेयनाथ नाम के कोई छिद्र प्रकट हैं, यह गवेषणीय है। बहुत लोग मैत्रेय को ऐतिहासिक व्यक्ति मानते हैं। इसमें सन्देह नहीं कि वे छिद्र थे। इस प्रसंग में नामार्जुन की भी चर्चा होती है। वह धर्मशील है कि उनका कसरतम बीरवैद्य और धान्यकटक दानिक धारणा के प्रधान केन्द्र थे। आत्मावीय गुरुमंडली के भीतर ओषधय में मानवीय से उपर दिव्य तथा छिद्र ओष का परिचय मिलता है। यह माना जा सकता है कि मैत्रेयनाथ उस प्रकार के छिद्रों में थे, या ठीकी छोटि के कोई अन्य महापुरुष थे। ऐतिहासिक दृष्टिों के अनुसार बीर-साहित्य में गुप्तधाम में ही सर्व-प्रथम शक्ति उपासना का मूल स्थापित होता है। अतएव आर्य से भी पहले शक्ति उपासना की चारा झुड़ हो चुकी थी। मातृरूप में कुमारी शक्ति की उपासना उस समय चारों ओर प्रचलित थी।

इन बहिरंग आलोचनाओं का कोई विशेष फल नहीं है। कथुत तंत्र का अक्षरार्थ एक समीर रहस्य है।

ऐतान्त्यों के अक्षरार्थ के दिग्ग में दानिक दृष्टि से आचार्यगत्य ने जो कहा है, उससे यह समझ में आता है कि यह रहस्य सर्वत्र उन्नाव्य करने योग्य नहीं है। तन्त्रालोक की दीप्ति में चरम से कहा है कि कलकल परम परमार्थमय बोधरूप है। इसमें सभी भावों का पूर्णत्व है। इसमें अनन्त शक्ति या ज्ञान-विज्ञान पर-बोध कर में विद्यमान हैं। परन्तु अक्षरना पर बन् की बहिरुन्नी अक्षरता है। इस दशा में पूर्वोक्त पर-बोधमय शक्ति 'अर्धपरमार्थ' रूप से अन्तर में अदित होता है। इसमें किमर्त के स्वभाव से शक्तिशालकमात्र मही रहता। यह आन्तर प्रत्यक्षमर्त है। यह अक्षरार्थरूप रूप में होता है। इसलिये इस अक्षरार्थ में प्रत्यक्षमर्तक प्रमाता के द्वारा परमूरकमान शक्तिार्थ अर्हता से आत्माधारित होकर स्फुरित होता है। कस्तु-नरपेय व्यक्तिगत बोध के उद्भव की प्रयासी मही है। इसीलिये मनु द्वार में शक्तिपरदीप में कहा है—

आधीशाम्पति यम्बान् तदप्यममोदुक्कम्।

आर्ध-ज्ञान या प्राप्ति-ज्ञान के मूल में भी आगम विद्यमान है। किमर्तो हरम का कस्तु स्फूर्त प्रकाश समझा जाता है, वह भी कथुत रहस्य स्फूर्त नहीं है। उसके मूल में

मी आत्म है । मध्यम-भूमि में आन्तर परमार्थ अन्तर में ही विभक्त हो जाता है । उस सम्यक् वह वेद-वेदक प्रदीपोदय से मित्र वाच्य-वाचक स्वभाव में उत्पन्न हो जाता है । इस मध्यम-भूमि में ही परमेश्वर पित्र, आनन्द, इच्छा, ज्ञान और क्रिया से अपने पंचमुख का अभि व्यञ्जन करते हैं, सर्वप्रिय और ईश्वरवरा का आभय देते हैं, और शुद्ध-राष्ट्र-भ्रातृ का परिग्रह करते हैं । इस पंचमुख के मेहन से ही वह पंचस्रोतोमय निश्चित शास्त्रों की व्यवस्था करते हैं । यही राष्ट्र का अक्षरस्थ है । अस्पृष्ट होने के कारण यह इन्द्रिय का अगोचर है । किन्तु वैदिक भूमि में यह इन्द्रिय-गोचर होता है और परिशुद्ध होता है ।

नमोऽर्चन, अर्चन वा अन्य किसी भी आत्मा से किसी भी राष्ट्र के व्यवस्था की एकमात्र व्यवस्था यही है । आर्चनों के मंत्रवाचनकार की व्यवस्था भी यही थी । यहाँ ध्यान देने की बात यह है । एक वास्तविक पुत्र के व्यक्तिगत मामल संकार उस आत्मीय ज्ञान-शक्ति के साथ संश्लेष न हो कार्य । यदि ऐसा हो जाय तो भुक्ति कृति में परिवर्त हो जाती है, तथा प्रत्यक्ष परोक्ष में परिवर्त हो जाता है । ऐसी वरा में आत्मीय ज्ञान का प्रामाण्य कम हो जाता है । मानव के दुर्मोक्ष से कभी कभी अनिच्छा भी ऐसा हो जाता है ।

इस विषय में एक दो बातें और भी कहनी हैं । राष्ट्र का आत्मस्थितिक अक्षरों की किसी-किसी भूमि में व्यक्तिगत भग्न से विभक्तवाची प्राप्त करते हैं । इन सभी वाकियों का मुख्य अर्थान नहीं है । इनके अग्रिम के स्थान भी एक नहीं होते । स्पेन देश की सुप्रसिद्ध ईसाई वाक्त्रि सन्त बेरेता नामक महिमा ने अपनी व्यञ्जनवासी अनुभूतियों के आधार पर जो सिद्धांत प्रकट किये हैं उनके अनुसार आत्मीयिक अक्षर के तीन विभाग किये जा सकते हैं ।

१—भूत अक्षर । स्थूल होने पर भी साधारण अक्षर से यह विस्तृत है, क्योंकि वह आत्मस्थान न होता है । लौकिक अक्षर से ध्यानव प्रमुख इन्द्रियव बाध अक्षर भिन्न है, क्योंकि वह बाहरी राष्ट्र का नहीं है । वह प्रातिमूर्तिक मात्र है । प्रतीय तो वह होता है कि वह राष्ट्र वंद्योपप्राप्ति है और स्वयं है, फिर भी यह अवास्तव एवं निरवधारण है ।

२—द्वितीय अक्षर इन्द्रिय संकषणान कल्पनामय प्रकृत राष्ट्र है । इन्द्रिय की क्रिया से कल्पना-शक्ति में वैसी कल्प जगती है यहाँ भिन्न न होने पर भी यही प्रकार है । किन्तु यह अम का विचार है । पाद-वैषम्य अनित्य वैदिक विचार से यह विचार उत्पन्न होता है । पहले कृति-शक्ति में विचार होता है, परन्तु पूर्व उत्पत्तियों में विचार होता है ।

३—प्राथमिक अक्षर । इसका वैदिक ने 'वैदिकभूमिवाचक सामयुक्त' नाम से वर्णन किया है । यह विचार राष्ट्र है । इसमें न भुक्ति का न इन्द्रियों का और न कल्पना शक्ति का प्रभाव है । वह अम का साक्षात् प्रकृतिक है, और संशय का निर्वर्तक है । यह मातृ-शक्ति के प्रभाव से हृदय में उद्भूत होता है संशय विचारविधि से वह सर्वथा शुद्ध है ।

अथ अमृत में बीजतन्त्र तथा योग विषयक साहित्य का विविध परिचय देना उचित प्रतीय होता है। इस विषय के बहुत से ग्रन्थ लिखत तथा चीन में विद्यमान हैं। कुछ इस देश में भी हैं। सभी ग्रन्थों का प्रकाशन अभी तक नहीं हुआ और निम्न भविष्य में भी होने की संभावना नहीं है। किन्तु विशिष्ट ग्रन्थों में कुछ का प्रकाशन हुआ है, और किसी किसी का हो भी रहा है। मास्तीय पुस्तक संग्रहों में अप्रकाशित हस्तलिखित ग्रन्थों की संख्या भी अस्तेरस्योप्य है। गुप्त-समाज, उसकी टीका और भाष्यों के कुछ नाम पहले दिये गये हैं। मंत्रुभीमूलकहर का नाम भी दिया गया है। उसके अतिरिक्त ग्रन्थों के नाम निम्नलिखित हैं :—

१. कालचक्रतन्त्र और उसकी विमलप्रभा टीका।
२. भीमपुट—यह योगिनी तन्त्र है।
३. समाधौघ-तन्त्र।
४. मूलतन्त्र।
५. नामसंघीति।
६. पैचक्रम।
७. सेकोरेरा—तिलोपा कृत।
८. सेकोरेराटीका—नरोपा कृत।
९. गुप्तविधि—यहमन्त्र अभवा सरोकहमन्त्र कृत।

प्रतिदि है कि ये आचार्य हेवज़ साधन के प्रवर्तक थे। सरोकहमन्त्र के शिष्य अनंग-वज्र थे। अनंगवज्र के प्रबोधपद्मविनिर्गन्धविधि प्रभृति ग्रन्थ प्रसिद्ध हैं। हेवज़-साधन विषय के भी इन्होंने ग्रन्थ लिखे हैं। अनंगवज्र के शिष्य इन्द्रभूति थे। इन्होंने भीमपुट की टीका लिखी थी। इनके अतिरिक्त ज्ञानविधि, लक्ष्मिनिधि प्रभृति ग्रन्थ ग्रन्थ भी इनके नाम से उपलब्ध होते हैं। यह उल्लिखन-विद्वत् अवगूत थे। इनकी छोटी भगिनी तथा शिष्या लक्ष्मीकण्ठ ने इनके साहित्य के प्रचार करने में प्रतिदि प्रयत्न की थी। आद्यवज्र ने लक्ष्मणावली प्रभृति अनेक ग्रन्थों की रचना की। आचार्य एक विशिष्ट ग्रन्थ है। इसका प्रकाशन हो चुका है। वर्तमान समय में विनयतोष भट्टनार्य, राधिमूर्त्यदास गुप्त, प्रबोधवज्र बागवी, अप्पारक द्वयी, मेरियो करेली, डा० गुप्तर प्रभृति कई विद्वान् इस कार्य में हस्तक्षिप्त हैं। गित्तरी लेवी प्रभृति ने भी इस क्षेत्र में प्रयत्नशील कार्य किया था, जिससे तन्त्र-शास्त्र के अध्ययन में बड़ी सुविधा मिल रही है।

भूमिदा संघेन करते करते निवृत्त हो गयी। अपिच लिखने का स्थान नहीं है। मैं सम्मत्ता है कि इसमें अपिच लिखने का प्रबोधन भी मरी है। मितवर आचार्य की ५ अनुपेक्ष

से मैं इस मूर्खता में बौद्ध-धर्म की संश्लेष में आत्मोत्थान करने में लाया। किन्तु आत्मोत्थान किम् इतना बर्धित एवं विराम है कि छोटे कसेवर में आश्चर्यक सभी विस्मयी का संनिवेश करना संभव नहीं है। केवल कुछ मुख्य विस्मयी की खर्चा करने की चेष्टा की गयी है। योग-विज्ञान का गौरी राहस्य आत्म-साधना में ही निहित है। एक समय था, जब भारत की यह गुनविद्या चीन, तिब्बत, जापान आदि बहु प्रदेशों में स्फावर के साथ प्रकीर्त होती थी। इसी प्रकार इन्का चीन-चीन नाना स्थानों में प्रसार हुआ था। एक तरह कैसा बुद्धि के विकास का क्षेत्र गौरी आध्यात्मिक एवं म्यामरात्म के आत्मोत्थान से मार्गित होता था, और कथोत्तर दिग्गज विद्वानों के उद्भव से बर्धन-शक्ति की पुष्टि होती थी, जो दूसरी तरह उसी प्रकार योग-मार्ग में भी योग के क्षेत्र में बने-बने स्थिति एवं म्यामरात्म के उद्भव होता था। वे लोग प्राकृतिक तथा अति-प्राकृतिक शक्तिपुंजों को अपने बरा में करके लोकोत्तर सिद्धि-संपत्तियों से अपने को मंडित करते थे। यदि किसी समय इनका प्रामाणिक इतिहास लिपिकार होना संभव हुआ, तो अस्मय ही अस्मय मुग़ा भी उन विद्वान् विद्वों के गौरवपूर्ण जीवन का आभास पा सकेंगा।

आध्यात्मिक योग के मार्ग में आध्यात्मिक शक्तियों का प्रवेश जब अवधि हो गया, तो सम्पन्नता, मारामुन का अर्थ का म्यामरात्म आदर्श सब लोग समझ कम से संश्लेष नहीं रख सकें। इसीलिए अन्त्यात्म आत्मिक प्रमाणों के सार बौद्ध-मस्यान में भी नीति-संघन और आत्मसमय विविधता की बमरा: बुद्धि हुई। बौद्ध-धर्म के अवस्था के कारणों में यह एक मुख्य है, इसमें उन्नेह नहीं क्योंकि नीति-धर्म के ऊपर ही अस्मय के लम्बाधिक प्रमाणित किंतु है। किन्तु अस्मय और सामूहिक लक्षण देखकर मूक आदर्श का मस्यान की विस्तृति नहीं होनी चाहिये।

स्मिय, बनारस

गोपीनाथ अक्षराम

१९-१२-१९१९

बोधिसत्त्व की साक्षात् प्रतिमा

आचार्य नरेन्द्रदेवजी १६-९-५६ को शरीर के जीवों वस्त्रों को त्यागकर उस हाफ में चले गये, वहाँ सबको खाना है। उनके लिए मानवीय धरातल पर हमारा शोकाकुल होना सामान्य है किन्तु वे किस धरातल पर जीवित थे उसे पहचान देने पर शोक करना स्वर्ग है। प्रत्येक मानव कम और मृत्यु के क्षण से क्षुब्ध है। जीवन और मृत्यु कभी समझ न होने वाली संशय-प्रहार-परिपाटी के रूप हैं। हममें से प्रत्येक व्यक्ति इसी स्पन्दन के निष्पन्न से अपने अपने कर्मक्षेत्र में जीवित है। आचार्यजी ने प्राण के इस सनातन स्पन्दन को मानवीय धरातल या मानव के दुःख-दुःख को अपना बना कर बिठना निकट कर लिया था, वैसा कम देखने में आया है। अपने पापों और दुःखों से दूरे हुए अमात्मज्ञ मानवों को हम समी देखते हैं। आचार्यजी ने भी उन्हें देखा था। उनका चित्त ब्रह्मा से पलीक कर स्वयं उस दुःख में उन गया। उनका वह चित्त बिठना उदार था, उतना ही बड़ था, इसीलिए वे दुःख के इतने शोक को बहन कर सके। दुःखियों का दुःख दूर करने के लिए दिन रात बहने वाली अग्नि उनके भीतर प्रज्वलित रहती थी। निर्भीक वेद में बहुत उच्च मन से बराब किन्हे हुए थे। ऐसे ब्रह्मा-किण्वित चित्त को ही 'बोधिचित्त' वह परिभाषित नाम दिया जाया है। महाब्रह्मा, महामैत्री जिनके चित्त में स्वयं प्रज्वलित होती हैं और जीवन पर्यन्त पुण्य और फलित हो कर बहती रहती हैं, वे ही सन्मुख बोधिचित्त के गुणों से भनी होते हैं। आचार्यजी को अपने पालतू कुत्तों के रूप में ऐसे किसी मारी टोव का अनुभव होता था। लखनऊ विश्वविद्यालय एवं काशी-विश्वविद्यालय में पाँच ऋ वर्ष तक कुलपति पद पर रहते हुए उन्हें जो वेदन्त मिलता था, उसका लगभग आधा भाग वे निर्धन छात्रों के लिए दे बालते थे। उस दूध आधा भाग—वह भी दबे हुए आत्मसन्तोष से वे स्वीकार कर पते थे। अपने समय शारीरिक शक्ति तथा बुद्धि का अक्षय धान तो वे भरते ही रहते थे। जब से उन्होंने लोभना शुरू किया था, तब से लेकर उनके जीवन के अन्तिम क्षण तक ब्रह्मा से प्रेरित उनके महादान का वह लक्ष्य बलता ही रहा।

वह दान किस लिए था? महा-दान बौद्ध धर्म के छात्रों में, जिसके आदर्श का उनके जीवन में प्रत्यक्ष हुआ था, उनका वह दान 'न स्वर्ग के लिए, न स्वर्गपद के लिए, न भोगों के लिए और न राज्य के लिए था। उनके जीवन का लक्ष्य इसलिए था कि जो अनुक्त है, उन्हें मुक्त करें, जो बिना आशा के है, उन्हें आशा दें, जो बिना अक्षय के है, उन्हें धैर्य और विश्वास दें और जो दुःखी है उनके दुःख की शान्ति कम करें।' आचार्यजी कुछ इस प्रकार दोषते थे—'दूरे प्राणियों का दुःख दूर करने में जो सामर्थ्य के सहयोग हुए समुद्र का अनुभव है, मुझे उनी का एक क्षण चाहिए। मैं पृथिवी के भोग, राज्य अथवा नील भोग को

भी लेकर क्या करेंगे ?' आज्ञा कल के युग में इस प्रकार का महान् संकल्प अति दुष्कर है और विरल भी, किन्तु वे स्वभाव से बिल पथ के पथिक थे उस भाँ पर इसी प्रकार के 'बहुजन हिताय बहुजनसुखाय' वाले सुप्रसिद्ध पुण्य मिलते रहते हैं। वह मार्ग बेधिल्लो के ऊँचे आदर्यों से बना हुआ है। उस लम्बे के लिए, प्रशिक्षण के लिए बिलके इत्य में अनुसंधान है बरी उस पथ पर चलने का आवाहन तुन उच्छा है। अपने राष्ट्र में बिल सम्य राष्ट्र-स्था में परिवारों में आशित-प्राप्त कुलपुत्रों को इस प्रकार के बख्शामय जीवन के लिए पुकारा, आवाय नरेन्द्रदेव अपने पूर्वसंयित संस्कारों के को बल से उस पंक्ति में आकर मिल गए। उन्होंने संसार के अनेक प्रसोमनों की ओर मुड़कर नहीं देखा। बिबर पाँव रत्ना, ठहर ही पैर बढ़ाते हुए महामाया के द्वार तक चले गए। एक बार को चले, फिर परचात्पर नहीं हुए। शरीर काय नहीं देता था, दूसरों के संयित दुःख को मानो वह नहीं पर बार-बार ठेंगल रहा था, किन्तु मन की शक्ति को शरीर की अशक्ति कहीं बाँध-बोल कर रखती है। उनके निजी मित्र और हिंदू जब उन्हें रबाय की पीड़ा से हल-हाल करते हुए और कलकत्ता कमाल पत्रों पर हस्ताक्षर करते हुए या लम्बा और राष्ट्र की लम्बा पर परमर्ष देते हुए देखते थे तो वे ज़बूर होकर आश्चर्य की की उस एकनिष्ठा पर लीक उठते थे और आश्चर्य की उस लीक को ही अपने लिए सीखा बना कर आगे बढ़ जाते थे।

वे स्वामी और साहसी नेता थे। भारतीय संस्कृति, इतिहास, संस्कृतभाषा, महान्, वैदिकमंत्रान और प्राक्-साहित्य के अमूल्य विज्ञान थे। पर वो गुण उनका निजी था, वो उनसे ही अमूल्य-सामग्र्य था, वह उनकी ऐसी मानसता थी, वो एक बच्चे के लिए भी उन्हें न मूल्य की। यद्यपि लखनऊ विश्वविद्यालय में जब वे कुलपति थे तभी मैं उनसे परिचित हो गया था, तथापि उनके बहुमुखी व्यक्तित्व के पहलुओं को निकट से देखने का और उनके प्रभाव गुणों को पहचानने का अवसर मुझे काशी विश्वविद्यालय में मिला। मैं नवम्बर सन् १९५१ में और वे एक मजदूर बाद बिलकर सन् १९५१ में विश्वविद्यालय में आए। उस से उनका साहित्य निरुत्तर बढ़ता गया। गरिम और व्यक्तित्व के अनेक गुणों में बिल ऊँचे बल्लभ पर वे वे उसे मन ही मन पहचान कर मुझे आन्तरिक प्रसन्नता हुई। अन्तःकरण स्वीकार करता था— 'वह एक व्यक्ति है जो इतना निरमिमल है, बिलके व्यक्तित्व को पर का घोरन कभी न मही पड़ा, वो अपने शक्ति से जब इतना महान है कि उसे और किसी प्रकार के इन्धन-योग्य की आवश्यकता नहीं।' वे विश्वविद्यालय के कुलपति थे तो क्या हुआ? स्वच्छ माय से अन्धकारों के घर पर स्वयं चले आते। पूर्व ध्वजा की भी आवश्यकता नहीं समझते थे। साय बैदकर बसे करते, अपनी करते और पूरे की सुनते थे। वे औरों की भी सम्य समझते थे और सम्य विश्वविद्यालय में कोई ऐसा व्यक्ति न था बिले उनके साथ रही अन्धकारों का अनुभव न होता हो। कहीं है ऐसा मानव? कबे पीपल लेकर हँडना होगा। कब, विश्वविद्यालय के अन्ध, शहर के येहनी मजदूर और कहीं-कहीं के लोग उनके पाठ नहीं के मवाद की तरह बलाक आते रहते थे। प्रत्यक्ष से पथ के १०-कबे तक वह दया लमाय न होता

या । उनके रोक्करील मित्र कहते कि आचार्यजी आप स्वयं अपने ऊपर आत्मचार कर रहे हैं । आपके स्वास्थ्य की ओर स्वयं आपके हाथ में है । पर सम्मति यही एक ऐसी विधिवादिनी थी, जिसका आचार्य जी ने कभी उपयोग नहीं किया । वे जिस प्रकृति के बने थे उनके खूबे हुए देखा करना सम्भव भी नहीं था । यदि वर्तन की परिभाषा का उपयोग करने की अनुमति हो तो प्रज्ञानपन के स्थान पर उन्हें लौक्यपन कहना उपयुक्त होगा । दूसरों के प्रति सम्मति, और दूसरों का सम्मान यही उनका मयी गुण था । कह सकते हैं कि शास्त्र के पक्ष से यही सम्मति उनकी बुद्धि थी, क्योंकि वे उस शास्त्र के लिए बने थे, जहाँ सम्मति का साम्राज्य हो, जहाँ प्रत्येक व्यक्ति अपनी बुद्धि से स्वयं विचार करता हो, और जिस सम्मान का उसे प्राप्त सम्भव था है, उसी के अनुकूल श्रुतियों के अनुसार पर वह भी व्यवहार करता हो । आचार्य जी के लिए यह समझना कठिन था कि लौक्य और विश्वास का व्यवहार पाकर कोई व्यक्ति उनके साथ दूसरों तरह का कार्य क्यों करेगा । अन्तु, जीवन की सख्तताएं और असह्यताएं नमर हैं, लंछन अपने पक्ष पर अपने लाला हुआ जाता जाता है एवं लंछन और असम्मान दोनों ही अपनी अपनी सीमाओं से परिबेधित आगे बढ़ने के लिए मजबूर होते हैं । किन्तु एक लाला जिसका केवल लौक्य द्वारा ही जीवन में शासन किया जा सकता है, वह प्रसिद्धान्त के प्रति अनुकूल और कसबा का मज है । ओरों के दुःख से दुःखी होने की क्षमता भी प्रकृति वक्तों नहीं देती । जिसमें इस प्रकार की क्षमता है, जिसके क्षेत्र में इस प्रकार का कोई एक गुरु लपेटेया है उसे ही हम ओपिचित शास्त्र व्यक्ति कहते हैं । इस प्रकार के व्यक्ति सम्मान के योग्य हैं, वे देवपूजा में सम्पत्ति होने योग्य पुण्यों के सम्मान हैं । यह क्या कम लौक्य है कि आचार्य जी का जीवन मातृभूमि के लिए सम्पत्ति हुआ और राष्ट्र के अविदेकता ने उन्हें उस पूजा को स्वीकार किया । आज महामन्त्री से लेकर साधारण किसान तक उनके शोक का साक्ष्य है । ईश्वर करे इस प्रकार के ओपिचित व्यक्ति समाज में कम से कम रहें, जिससे मानवता का आदर्श राष्ट्र में ओझल न होने पावे ।

हिन्दू विश्वविद्यालय काशी

बालुबधराराय अग्रवाल

आचार्यजी और बौद्धदर्शन

आचार्य जेम्स रेन को राजनीति समाजनीति और मातृतीय संस्कृति एवं इतिहास के क्षेत्र में जो नेतृत्व, प्रभावशालिता एवं अपूर्व सम्मानप्राप्ति प्राप्त थी उसके क्षेत्र पूर्ण परिचित है, किन्तु दर्शन के क्षेत्र में विशेषतः पाणि तथा बौद्ध-दर्शन के क्षेत्र में उन्होंने जो बड़ा योगदान दिया अर्थात् जो भी उसके कम लोग परिचित हैं। इतिहास और संस्कृति के अध्ययन ने ही उन्हें बौद्ध धर्म और दर्शन की ओर आकृष्ट किया। उन्होंने पाणि के विराट् बाहुम्य का उस समय अध्ययन किया जब अध्ययन की अपेक्षित सामग्री उपलब्ध नहीं थी और पूरे भारत में होने-फिरने विज्ञान ही इस विद्या में प्रवास करते थे। अध्ययन की इस अपरिचित विद्या की ओर वह अकेले बढ़े थे फिर भी उन्होंने पूरे अभिन्न और अनुपिठक साहित्य का उत्तरदायी ज्ञान प्राप्त किया था। आचार्यजी के बंसीर निबन्ध इसके प्रमाण हैं कि उन्होंने 'अभिधर्म पिटक' के उन अंशों का भी गंभीर अध्ययन किया था जिसका अध्ययन पूरी सम्पत्ति प्राप्त होने पर भी आज देश में नहीं हो रहा है। स्वविराट् के रामचरण (धम्म) का अध्ययन अपनी बुद्धता के कारण विदेश के बौद्ध मठों में भी उपेक्षित-सा रहा है। आचार्य जी ने इस विषय के मूल ग्रन्थों के अविरल अट्टकम्पाओं (माध्यम व्याख्याओं) तक का संशोधन अध्ययन किया और इन विषयों पर बंसीर निबन्ध भी लिखे। इसके लिए उन्हें विपत्ति और कष्टों ग्रन्थों की सहजता होनी पड़ी। बौद्ध धर्म और दर्शन की विद्या में आचार्य जी की अग्रगति विशेषतः यह थी कि उन्होंने स्वविराट् और हीनयान के दर्शन और धर्म के बुद्ध अध्ययन के वाच-साय संस्कृत के महात्म्यो दर्शनों का भी मूल ग्रन्थों से अध्ययन किया था। सम्भवतः इस सम्भवता के ज्ञान प्रथमः उदाहरण हैं। महात्माजी दर्शनों का अध्ययन उन्होंने मूल संस्कृत से किया था और फ्रेंच, जर्मनी, इटाली का भी आचार्य जी। बौद्ध धर्म और दर्शन की इन सम्भवता रास्ता-सराकियों का अध्ययन उन्होंने वर्ष १८९१-९४ तक पूरा कर लिया था।

यह कम है कि आचार्य जी के जीवन के परवर्ती २०-२२ वर्ष अमावसाह और मार्क्स के जीवन दर्शन से अत्यधिक प्रभावित हुए किन्तु इनसे ही उनके जीवन की व्याख्या नहीं की जा सकती। उनके पूर्व जीवन से पर जीवन का जो तहल एवं सम्बन्धित संगीतों मात्र का उसे भी वैज्ञानिक होना। अकरन ही वर्ष १८९१-९४ तक उनके जीवन में एक ऐसी सांस्कृतिक मृत्ति फैल हो चुकी थी, जिसकी वैशिष्ट्य और उदात्तता बौद्ध-दर्शन के लक्ष-दर्शन से ही परीक्षित हो चुकी थी और जिसकी हर-प्रतिष्ठा तथागत की बुद्धता के अत्यन्त प्रभाव से अभि-रिक्त हो चुकी थी।

उनके वाक्यकात्र पर उनके पिता के सनातनधर्मों माननाओं एवं कर्मकांडों का प्रमाण पड़ा। उनके पिता के कारण उन दिनों कैलाशचर सनातनधर्म का गढ़ था। अपने पिता के वाक्य-साध उन्होंने वाक्यकात्र में सनातनधर्म और आर्यसमाज के अनेकानेक विराट् अभिव्यक्तियों को देखा था और उनमें पुष्पाधार लंडन दंडनप्रमद शास्त्रार्थ और माधव भी सुने थे। उन्हीं दिनों 'सुप्रसाध्यायी' और 'अष्टाध्यायी' के माध्यम से उन्हें संस्कृत एवं संस्कृति की शिक्षा मिली। विकास नहीं तो विकास संध्या उनके लिए अनिवार्य थी। इस प्रकार उनके प्रारम्भिक निर्माण में धार्मिक प्रमाणों का प्राधान्य था। उन्हीं दिनों अपने घर में स्वामी रामतीर्थ की प्रसर सेवकता का उन्हें अनेक बार साक्षात्कार हुआ था। इसका भी उनपर गहरी प्रभाव पड़ा। कालेज में आते ही संस्कृत की रक्षित चेतना की लहर में उनके विद्यार्थी जीवन को नया स्वर दिया। अथ जीवन की चेतना और अध्ययन में परस्पर आदान-प्रदान प्रारंभ हुआ और उसमें धीरे-धीरे समरक्षा भी आने लगी। जीवन की इसी चेतना ने माधवी संस्कृति और इतिहास के प्रति उनमें विराट् आकर्षण उत्पन्न किया। डॉक्टर बेनिट और प्रोफेसर नार्मन ने उनके अध्ययन को निर्वाह किया और विशेष प्रकार से सहाया। डॉक्टर बेनिट ने उन्हें दरशन भी पढ़ाया और उसके प्रति उनमें अविश्वस्य उत्पन्न की। दरशन के विभिन्न सूत्रग्रन्थ एवं ग्रन्थों का अध्ययन उन्होंने अनारस संस्कृत कालेज के अध्यापक पंडित श्रीकृष्ण मिश्र आदि से किया था।

अन्ततः पश्चात् दरशनों से वे परिचित हो चुके थे किन्तु जीवन-संस्मृति दरशन की विचित्रता उत्परोत्तर प्रकट होती जा रही थी। पश्चिम और बौद्ध-दरशन के अध्ययन ने उन्हें नैतिक एवं आध्यात्मिक समस्याओं की अत्यन्त गहरी व्याख्या दी। इसके उन्हें मानवीय मूल्यों के सर्वोत्तम एवं हृदयवादी स्वरूप का प्रत्यक्ष हुआ। बौद्धों का गतिशील दरशन, मनक-मन के भेद और उसकी क्रिया-प्रतिक्रियाओं का विस्तृत विश्लेषण, व्यक्ति के द्वारा सर्व (समाज) के उत्थार का संकल्प और बुद्धिवादिता इसके आदर्शक वाणिज्य, शास्त्रवाद और देवाधिदेवता आदि का विरोध, ये सब ऐसे मानवीय एवं सामाजिक हैं, जो पुष्पनी मान्यताओं को नहीं दृष्टि से देखने की शक्ति प्रदान करते हैं। आचार्य जी ने इसी प्रयत्न-किन्तु से समस्त माधवी संस्कृति का पर्यवेक्षण किया था। माधवी संस्कृति के पर्यवेक्षण की यह नवीन शक्ति इन्हीं दिनों उनमें प्रगट हुई। समाजवाद के अध्ययन से तो उत्तर एक नयी समझ आ गयी।

आचार्य जी का जीवन बौद्धों की नैतिक दृष्टि से बड़ा ही प्रभावित था। आर्य शांतिदेव के 'शेचिकवर्गस्तार' के हृदयवादी पद्य उन्हें बड़े हा मिला थे। प्रायः अपने मित्रों को इसके पद्य सुनाया करते थे और पढ़ने के लिए प्रेरित करते थे। काल का अर्थ कि जो प्रत्येक उनके पूरे जीवन में मिला था उसे अब वेद दुर्गों के विधायक-काल में पढ़ने के लिए अपने मित्र की जीवनशक्ति की क हारा मूल्य विरुद्धवादीय पुस्तकालय से उन्होंने मंगाया था उसकी एक पंक्ति में पढ़ने के पहले ही इस लोक से चले गये।

जो पद्य उनकी बहुत मिला थे उनमें शांतिदेव के वे पद्य थे जिनका सारांश है कि 'जब समस्त लोक दुःख से आर्त और बीन है तो मैं ही इस लोकीय मोक्ष को प्राप्त करूँगा'

करें या ? 'प्राप्ति' के लक्ष्यों दुःखों को खर्च भोग करके उनके दुःखों को दूर करने की कामना करने वाले को और उसे ही अपना दुःख खोप्य समझने वालों को बोधिविजय का परिहाण करनी नहीं करना चाहिये'। 'बोधिविजय' विजय का वह स्वरूप है, जिससे संसार के समस्त अज्ञान प्राप्ति का उद्धार होगा। 'कर्मकारि से रक्षा करने के लिए पृथ्वी को धर्म से आच्छादित करना उचित है, परन्तु यह संभव नहीं है, क्योंकि इतना धर्म कहा मिलेगा यदि मित्र भी उसे आच्छादन अर्हन्त हैं, किन्तु उपाय के द्वारा कर्मकारि से रक्षा हो सकती है, क्योंकि बूढ़ों के कपड़े से जब मृगि आच्छादित हो जाती है।' इसी प्रकार व्यक्ति अनन्त ब्रह्म मायो का निवारण एक विजय के निरूपण से कर सकता है। यौतक्य 'कर्मण' में विज्ञात कुशल बुद्धि का 'प्रज्ञा' में विज्ञात और इन दोनों के अन्तर्गत से व्यक्ति का निर्माण ब्रह्मों की इस बोधन-दृष्टि से आत्मा की बहुत ही प्रमादित है। व्यक्ति की शून्यता और समाज की कृता का बौद्ध विज्ञान भी उनके चित्त का विप्लव करा बना रहा।

आचार्य जी कहा करते थे कि नैतिकता और आध्यात्मिकता की जो दृष्टिकोण और दृष्टिकोणों आत्मा ब्रह्मों ने की है उससे व्यक्ति में अन्त-परंपरा से किन्तु निरीक्षण की शक्ति जाती है। आचार्य जी की नैतिकता इसी दृष्टि दार्शनिक आत्मा के आधार पर प्रवृत्त हुई। इसी के आलोचकों में उन्होंने प्राच्य आध्यात्मिक विभिन्न नैतिक आध्यात्मिकों का परीक्षण किया था और उनके मूलभूत में भारतीय संस्कृति का एक अपूर्व चित्र बना था। इस संस्कृतिक आधार पर आचार्य के अध्ययन ने आचार्य नरेन्द्रदेव को समाजवाद की नैतिक आध्यात्मिक करने के लिए प्रेरित किया। आचार्य जी की वह सांस्कृतिक प्रतिभा भारतीय समाजवाद में भी प्रतिबिम्बित हुई। यही कारण है कि वह समाजवाद और भारतीय संस्कृति दोनों के समाज रूप से मूलभूत आध्यात्मिक रूप। उन्होंने मार्क्सवाद से भारतीय संस्कृति या नैतिकता का अविरोध नहीं, अन्तर्गत सम्बन्ध स्थापित किया। इसीलिए श्री अर्धेश्वर या मूरान की नैतिकता मार्क्सवाद से विद्या नहीं लक्ष्य और न सर्वोच्च की बोधन-दृष्टि के रूप में स्वीकृति देता नहीं। इस अन्तर्गत दार्शनिक एवं सांस्कृतिक अध्ययनों का पर्यन्तान एक नवी संस्कृति के निर्माण में है, आचार्य जी के 'नवसंस्कृति-दर्श' की कल्पना उसका प्रतिपादक था।

और दार्शनिक अध्ययन के बीच और लोगों के मार्क्सवाद के बीच भी उन्हें जब जब सम्बन्ध मिला बौद्धदर्शन का अपना पिय अध्ययन प्रारम्भ कर दिया। वे चाहते थे कि हिन्दी में बौद्धदर्शन के अध्ययन की अपेक्षित सामग्री शीघ्र से शीघ्र प्रस्तुत कर दें। इसके लिए मधुसूदन निकषों के आधुनिक कुछ प्रामाणिक ग्रंथों का संक्षेप अनुवाद भी आचार्यक समझते थे। इसी दृष्टि से उन्होंने हिन्दी में 'बौद्धदर्शन और दर्शन' नाम से यह मार्गदर्शक ग्रंथ लिखा। पाँच अध्यायों और २ अध्यायों के इस ग्रंथ में स्थापना की लक्ष्य, धर्म और दर्शन महात्मन-धर्म और दर्शन, महात्मन की उत्पत्ति और विकास तथा साहित्य और साधना, बौद्धदर्शन की सामान्य भाषाशास्त्र, आध्यात्मिकतावाद, अन्त-भोगवाद, अन्त-विवरण, अन्त-विवरण के वैयक्तिक

लौकिक, विश्ववाद, आत्मवाद का विषय-परिचय और तुलना आदि विषय का विस्तारपूर्वक विवेचन है।

इसके अतिरिक्त आचार्य बसुन्धु के 'अभिधर्मकोश' का संक्षेप, 'आम धर्म के महात्मन सूर्यदास' का भाषानुवाद, डैनसंग की 'विश्वसि माश्रया सिद्धि' क आचार पर विस्तृत निबन्ध, आचार्य नारायण की 'आध्यात्मिक कारिका' और आचार्य भक्तकवि की प्रत्यक्षपदा वृत्ति का संक्षिप्त अनुवाद इस ग्रंथ में सम्मिलित हैं। इस ग्रंथ का पाँचवाँ खण्ड बौद्ध धर्म पर लिखा गया है जिसमें आचार्य-दिग् और काल पर एक महत्त्वपूर्ण अध्याय है। पहले अध्याय में बौद्ध धर्मियों का और उनके अन्तर्गत भेदों का जैसा विवेचनापूर्ण और स्पष्ट निर्बन्धन किया गया है, वह अन्यत्र दुर्लभ है। आचार्यजी के परममित्र महामहोपाध्याय डाक्टर गोपीनाथ इन्दिरा ने अपनी भूमिका में बौद्धधर्म पर लिखकर इस ग्रन्थ को बौद्धधर्म से भी पूर्ण कर दिया। इस प्रकार वह एकमात्र ग्रन्थ बौद्ध-दर्शन के अध्ययन के लिए समस्त द्वार खोल देता है। अंग्रेजी या फ्रेंच में इस विषय की कोई ऐसी पुस्तक नहीं है, जिसमें इतनी सामग्री एकत्र उत्पन्न हो। ईश्वर के अस्तक के प्राप्त ग्रन्थों में भी इस प्रकार का कोई ग्रन्थ नहीं, जिससे समस्त बौद्ध-धर्माग्रों का परिचय प्राप्त हो।

आचार्यजी ने कुछ विशिष्ट बौद्ध-ग्रन्थों का अविकल अनुवाद भी किया है। उसमें सर्वप्रथम का प्रसिद्ध ग्रन्थ बसुन्धु-रचित 'अभिधर्मकोश' है। वह ग्रन्थ ६० कारिकाओं का है। बसुन्धु ने ही इन कारिकाओं पर अपना भाष्य लिखा था। यह ग्रन्थ बड़े महत्त्व का इसलिए हुआ कि भाष्य में बसुन्धु ने बगद काद पर अपने पूर्ववर्ती विभिन्न आचार्यों का मत दे दिया है। बौद्ध-संसार पर इन ग्रन्थ का बड़ा प्रभाव है। इनके नीचे और तिब्बती अनुवाद उपलब्ध हैं, जिन्हा मूल संग्रह लुप्त हो गया था। लुटेर द ला बन्नी पृथे ने बौनी से फ्रेंच अनुवाद किया। अपने अनुवाद में पृथे ने धीरे धीरे भरके अपनी टिप्पणियों में समस्त त्रिपिटक, समस्तपरा तथा अन्य बौद्ध-साहित्यियों का तुलनात्मक उद्धरण दे दिया है। इन टिप्पणियों ने 'अभिधर्मकोश' की बौद्ध-दर्शन का और भी बृद्धि कर दिया है। आचार्यजी ने १. बिसुकी के इस ग्रन्थ का अतिरिक्त अनुवाद किया है। इन ग्रन्थ के अनुवाद की सबसे बड़ी विशेषता बौद्ध-दर्शन के मार्ग-साधक की व्याख्या है। इन दिग्गी ग्रन्थ का अपने मूल टीका की ही भाँति अतिरिक्त व्याख्यातियों में पारस्परिक पाठ किया जा सकता है। मार्ग के कारण यह बौद्ध-साधक से बड़ी भी स्पष्ट नहीं हुआ है। इन ग्रन्थ का अनुवाद आचार्य भोलेन्द्र के बौद्ध-दर्शन के परिचय का अत्यन्त प्रामाण्य है। इन ग्रन्थ के अध्ययन के बिना बौद्ध-दर्शन का अध्ययन असम्भव अनुभव होता है। आचार्यजी ने इनका अनुवाद कर बौद्ध-दर्शन के ओष्ठ अध्ययन का द्वार खोल दिया है। मार्गीन्द्र भी राहुत साहित्यिक के प्रभाव से इस ग्रन्थ का मूल टीका मत भी उपलब्ध हो गया है। आचार्यजी उन मूल से इस ग्रन्थ को मित्राकर पीनी अनुवाद और फ्रेंच अनुवाद की सम्पादन हुई थी का मित्राकर पर लेना चाहते थे और व अपनी विपुल भूमिका में ग्रंथ के बाद इन ग्रंथ में हुए कार्य

अमरेश के कमरों में भी थोड़ी बहुत विलवरी लेते थे। मेरे प्रथम गुह्य वे परिचित काशीवासी प्रकृति। वे हम भाई-बहनों को हिंदी, गणित और भूगोल पढ़ावा करते थे। पिता जी मुझे क्रिश्चियन से स्नेह करते थे। वे भी मुझे नित्य प्राण पढ़ावा पढ़ावा करते थे। मैं उनके साथ प्रायः कपहरी बान्ध करता था। मुझे याद है कि वे मुझे अपने साथ एक बार दिल्ली ले गये थे। वहाँ भारत धर्ममहासभा का अधिवेशन हुआ था। उस अवसर पर परिचित बौद्ध-बौद्ध धर्मा का मान्य सुनने को मिला था। उस समय उनके मुख्य को आक्रमेण भी मुझमें बुद्धि न थी। केवल इतना याद है कि धर्मा भी की उस समय बड़ी प्रसिद्धि थी।

मैंने घर पर कुलसीहित समापन और समग्र हिन्दी महाभाष्य पढ़ा। इनके अतिरिक्त वेदाङ्ग पञ्चमी, विहसन बरीली, लुत्तागर आदि पुस्तकें भी पढ़ीं। उस समय अन्धकान्ता भी बनी होकर थी। मैंने इस उपन्यास को १६ बार पढ़ा होगा। अन्धकान्ता उत्पत्ति को, वो १४ भाग में है एक बार पढ़ा था। न माहूम किन्तु लोगों ने अन्धकान्ता पढ़ने के लिए हिन्दी सीखी होगी। उस समय कदाचित् हन्दी पुस्तकों का पढ़न-पाठन हुआ करता था। १ वर्ष की उम्र में मेरा फलोपरीत छेदक हुआ। पिता के साथ नित्य मैं सप्ताह-सप्ताह और मन्त्रमयी का पाठ करता था। एक महापद्म प्राचय मुझको छत्र वेदपाठ सिखाते थे और मुझको एक समय खरी और सम्पूर्ण गीता कथित थी। मैंने अमरेश और लघुकीर्तन भी पढ़ी थी। जब मैं १ वर्ष का था अर्थात् सन् १८९९ में लखनऊ में कांग्रेस का अधिवेशन हुआ था। पिताजी देखीयेत थे। मैं भी उनके साथ गया था। उस समय देहीगढ़ का 'केज' होता था कपड़े का फूल। मैंने भी वस्त्रों से पैदा ही एक फूल बनवा लिया और उसको लगा कर अपने बचाबाद माई के साथ 'विजिथर मैत्री' में बाँटा। उस समय में माता माता अधिनी में हो होते थे और यदि हिन्दी में होते तब भी मैं कुछ ब्यादा न समझ सकता। देवी अम्बिका में धिया खोखुल मचाने के मैं कर ही क्या सकता था। दरुकों ने तंग आकर मुझे डोंड और पञ्चाङ्ग से मात्र कर मैं बाहर खला आया। उस समय मैं कांग्रेस के महात्मा को ह्वा समझ सकता था। किन्तु इतना मैं जान तथा कि लोकमान्य तिलक भी लोचनपत्र दण और बहिष्त रानाके देश के बड़े नेताओं में से हैं। इनका दर्शन मैंने प्रथम बार वही किया। रानाके महात्म्य की वो सन् १९ १ म मृत्यु हो गई। वय महात्म्य का दर्शन दोबारा सन् १९ ६ में कलकत्ता कांग्रेस के अवसर पर हुआ।

मैं सन् १९ २ में स्कूल में प्रवृत्त हुआ। सन् १९ ४ था १९ ५ में मैंने थोड़ी कंगाली सीखी और मेरे अग्रजस्य मुझको कृपिभाव की समापन सुनाया करते थे। पिताजी का मेरे जीवन पर बड़ा गहरा असर पड़ा। उनकी सदा शिक्षा थी कि जीवनों के साथ अग्रज सम्वहार किया करो उनके गान्धी-मसीन न हो। मैंने इस शिक्षा का सदा पालन किया। विचारमियों में विमरेश पीने की कुटी प्रथा उस समय भी थी। एक बार मुझे याद है कि अग्रजों में कोई मेला था। मैंने शोकिबा सिगरेट की एक डिबिया लीथी। सिगरेट जलाकर वो पहला कर लीथा तो धिर घूमने लगा। इन्कान्ती पान खाने पर कभीकत संमत्ता। मुझे अग्रजवर्ग हुआ कि

लोग क्यों धिक्करे पीते हैं। मैंने ठग दिन से आब तक धिक्करे नहीं छुड़ा। हाँ, रवाँठ के कष्ट को कम करने के लिए कमी-कमी स्ट्रैमोनियम के धिक्करे पीने पड़े हैं। मेरे पिता सदा आदेश दिया करते थे कि कमी मूट न खोलना चाहिये। मुझे इस संकल्प में एक घटना याद आती है। मैं बहुत छोटा था। कोई सज्जन मेरे मामू को पूछते हुए आये। मैं घर के अन्दर गया। मामू से कहा कि आरको कोई बाहर बुला रहा है। उन्होंने कहा कि बाहर कह दो कि घर में नहीं है। मैंने उनसे यह सन्देश क्यों का लो कह दिया। मर मामू बहुत नाराज हुए। मैं अपनी धिक्कई में यह भी न समझ सका कि मैंने कोई अनुचित काम किया है। इससे कोई यह लतीबा न निझाके कि मैं पढ़ा सत्यवादी हूँ। किन्तु इतना सच है कि मैं मूट कम खोलता हूँ। ऐसा बुरा कमी होता है तो लक्षित होता हूँ और बहुत देर तक सन्तान बना रहता हूँ। पिताजी की शिवा चेतावनी का काम करती है। मैं ऊपर कह चुका हूँ कि मेरे वहाँ अस्तर चायु-सम्पत्ती और उपदेशक आया करते थे। मेरे पिता के एक स्नेही थे। उनका नाम था पवित्र माधवराव मिश्र। वे महीनो हमारे घर पर रहा करते थे। वे बंगला माधवराव अम्बुजी ठाकुर बोलते थे। उन्होंने 'देवोर कथा' का हिन्दी में अनुबाध किया था। यह पुस्तक बल्लर कर ली गई थी। वे हिन्दी के वह अच्छे लेखक थे। वे राष्ट्रीय धिक्कर के थे। मैं इनके निष्कल संस्करण में आया। मेरा घर का नाम 'अग्निमयी-नाथ' था। पुराने पवित्र आराम भी इसी नाम से पुकारते हैं। मिश्रजी पर बंगला माधव अम्बुका प्रभाव पड़ा था। उन्होंने हम सब भ्रातृओं के नाम बदल दिये। उन्होंने ही मेरा नाम 'नरेन्द्रदेव' रखा। सनातन धर्म पर प्रायः व्याख्यान मेरे घर पर हुआ करते थे। सन् १९३३ में जब मैं एडवेंचर में प्रवृत्त था, रामजी रामजीयों का पैसाबाद आना हुआ और हमारे अतिथि हुए। उस समय वे केवल बूढ़ पर रहते थे। शहर में उनका एक व्याख्यान मन्दिर पर हुआ था और दूसरा व्याख्यान मेरुस्थल पर मेरे घर पर हुआ था। उनके बेहरे पर बड़ा ठेक था। उनके स्थिति व का मुझ पर बड़ा प्रभाव पड़ा और बाद को मैंने उनके प्रयोगों का अध्ययन किया। वे हिमालय का यात्रा करने जा रहे थे। मिश्रजी ने उनसे कहा कि टी-सी का धिक्की लामकी का क्या आ-रूपकता, इतना कहना था कि प आरना लता लामान छोड़कर चला गये और पहाड़ पर उनकी बिट्ठी आई कि 'यम गुरु है।

हमारे स्कूल में एक बड़े योग शिष्यक थे। उनका नाम था—भी ब्रह्मचर्य मीठाजी पनाह। उनका मुझपर बड़ा प्रभाव पड़ा। उनके पढ़ाने का ऋग-स्तुता था। उस समय मैं ८ वीं कक्षा में था। किन्तु सीधे व्याख्यान में हमारे बच्चे के विद्यार्थी १० वीं कक्षा के विद्यार्थियों के बान बल्लर थे। मैं अपनी कक्षा में लक्ष्यम हुआ करता था। मेरे गुरुजन भी मुझमें प्रसन्न रहा करते थे। किन्तु लक्ष्मण के पर्वरत महाशय आचार्य मुझमें और मेरे लक्ष्यार्थियों से नापक हो गये और उन्होंने बर्बरक पीड़ा में हम लोगों का प्रयत्न करने का एराह कर निदा। हम लोग बड़े परलभ हुए। उस समय मेरा कक्षा के आचार्यक मर। रामेन्द्रनाथ लक्ष्मण आर्य रिक्त थे। इनका भी हम लोगों पर बड़ा प्रभाव प्रभाव पड़ा था। अग्निमयी नाम में एक बार यह शिष्यक हाँ मदे थे। इनके लक्ष्य हम लोग प्रायः जाया

का शरण भी है देना चाहते थे किन्तु अस्वस्थता और काल में इसे संभव नहीं हो सका। इस समय का अंतिमी अनुवाद भी आत्मार्यजी ने किया है।

आत्मार्यजी ने विज्ञानशास्त्र के महत्वपूर्ण ग्रन्थ का हिन्दी अनुवाद किया है। बहुश्रुत ने 'मिथिशा' नामक ग्रन्थ लिखा। इन लोगों ने 'मिथिशा' पर 'वैदिकमिश्रण सिद्धि' नामक टीका भी लिखी थी। पूर्व में इस ग्रन्थ का प्रयोग था। अनुवाद प्रकाशित किया था। इस ग्रन्थ का महत्व इसमें है कि मिथिशा के पूर्ववर्ती ग्रन्थ टीकाओं का मूल दिया गया है। इस एक ग्रन्थ के अध्ययन से ही विज्ञानशास्त्र के समस्त आचार्यों के मतों का अर्थार्थ ज्ञात हो जाता है। आत्मार्यजी ने इसका हिन्दी अनुवाद करके विज्ञानशास्त्र के अध्ययन का मार्ग प्रशस्त कर दिया है। इसके अतिरिक्त पालिग्रन्थ 'अभिधम्मपिटक' का भी अनुवाद किया था। उन्होंने जेम्स के प्रकृत व्याख्यान का भी हिन्दी अनुवाद किया और उन पर अपनी स्वेच्छापूर्वक टिप्पणी भी लिखी। पण्डित व्याख्यान के ज्ञान के लिए भी एक सुन्दर नोट तैयार किया था, किन्तु इनके दो दोनों कार्य कुछ दिन पहले ही समाप्त हो गये थे।

आत्मार्यजी की यह प्रकृत प्रवृत्ति थी कि बौद्ध दर्शन की प्रवृत्तियों का अनुवाद करके बौद्ध दर्शन के अध्ययन का मार्ग प्रशस्त कर दिया गया। उनके निम्न से राजनीति के क्षेत्र में चारों दिशा की ओर ध्यान देते हैं किन्तु बौद्धदर्शन के विषय को निरूपण ही अपूर्वार्थमय बतलाने हैं। देश-विदेश में पालि और बौद्धदर्शन के संक्षेप में लिखे संस्थाओं या विद्वानों के द्वारा जो-जो कार्य होते हैं, उन सबसे वे सदा परिचित रहते हैं। बौद्ध धर्म का अध्ययन उन्होंने नहीं किया था। 'बौद्धधर्म और दर्शन' नामक अपने ग्रन्थ में धर्म का अध्ययन करने से अपूर्वार्थमय आ रही थी। इस कार्य से लगातार योगदान के लिए भी उन्होंने बौद्ध धर्म के मूल ग्रन्थों को और स्केलरबर्ली के 'बुद्धिष्ट लॉजिक' तथा अनेक अन्य ग्रन्थों का धीरे-धीरे अध्ययन कर उस अध्ययन को लिख कर ग्रन्थ पूरा किया। बौद्ध धर्म के इस अध्ययन ने आत्मार्यजी पर अत्यन्त ही निर्भर प्रहार किया। जब जब इस कार्य में उन्होंने अपने को लगाया तब तब योगों के बड़े-बड़े आक्रमण हुए। मुमुक्षुशास्त्र पर लेटे-लेटे ही उन्होंने 'बौद्धदर्शन' के एक हजार पृष्ठों के अनेक ग्रन्थों के क्षेत्र के निर्माण का कार्य भी प्रारम्भ किया था। पेरु दुर्ग के विधानमण्डल में उन्होंने बार-बार योगों का व्याख्यात्मक योग लिखा। धर्म ने इस महत्वपूर्ण कार्य को पूरा नहीं होने दिया।

जो कुछ हो, आत्मार्यजी ने अपने ग्रन्थों एवं निबन्धों से बौद्धदर्शन के अध्ययन का मार्ग बहुत कुछ प्रशस्त कर दिया है। इस क्षेत्र के विद्वान उनके तथा श्रुति रहेंगे।

अगतगीत कारी

अगतगीत व्याख्या

मेरे संस्मरण

[आचार्य श्री के जीवन का संक्षिप्त विवरण, जहाँ के शब्दों में लिखा हुआ]

मेरा जन्म संवत् १९४४ में कार्तिक शुक्ल अष्टमी को सीतापुर में हुआ था। हम लोगों का पैतृक घर फैजाबाद में है, किंतु उस समय मेरे पिता श्री बलदेव प्रसाद जी सीतापुर में बसलत करते थे। हमारे ज्ञानदान में सबसे पहले अंग्रेजी शिक्षा प्राप्त करने वाले व्यक्ति मेरे बाबा के छोटे भाई थे। अल्प में अंग्रेजी इन्क्यूबेटर संवत् १८९९ में कायम हुई। इस अवस्था में अंग्रेजी शिक्षा का आरंभ घर से हुआ। मेरे बाबा का नाम बाबू सोहनलाल था। वे अपने कैनिंग कलेज में अध्यापक का कार्य करते थे। उन्होंने मेरे पिता और मेरे ताऊ को अंग्रेजी की शिक्षा दी। पिता जी ने कैनिंग कलेज से एफ० ए० कर बसलत की परीक्षा पास की थी। बाबू जी बीमारी के कारण वे भी पढ़ाई नहीं कर सके। मेरे बाबा उनकी सहायता की पुस्तकें खरीदते थे और सुन सुन कर ही उन्होंने परीक्षा की तैयारी की थी। बसलत पास करने पर वे सीतापुर में बाबा के शिष्य मुंशी मुन्शीवर जी के साथ बसलत करने लगे। दोनों को भाई की तरह रखते थे। दोनों की सामझनी और बर्ष एक ही जगह से होते थे। मुंशी जी के कोई उत्तमान न थी। वे अपने मतीब और बड़े भाई को पुत्र के समान मानते थे। मेरे जन्म के लगभग दो वर्ष बाद मेरे बाबा की मृत्यु हो जाने के कारण पिता जी को सीतापुर छोड़ना पड़ा और वे फैजाबाद में बसलत करने लगे।

जब वे सीतापुर में थे तभी उनकी धर्मिक प्रवृत्ति शुरू हो गयी थी। किसी संन्यासी के प्रभाव में जाने से ऐसा हुआ था। वे बड़े ज्ञानशील और वास्तविक व्यक्ति थे। वेदव्यास में उनकी बड़ी अभिरुचि थी और इस शास्त्र का उनको अचूक ज्ञान था। वे संन्यासियों का उत्तम उदाहरण करते थे। जिस समय उन्होंने शिक्षा प्राप्त की थी उस समय फारसी का प्रचलन था। किंतु अपनी संस्कृति और धर्म का ज्ञान प्राप्त करने के लिए उन्होंने संस्कृत का अध्ययन किया था। वे एक नयी बौद्धिक, वैदिक बसावट के अतिरिक्त भी उनकी अनेक दिलचस्पियाँ थी। बाल्य के लिए उन्होंने अंग्रेजी, हिंदी और फारसी में पाठ्यपुस्तकें लिखी थी। इनके अतिरिक्त उन्होंने कई संग्रह ग्रंथ भी प्रकाशित किये थे। अंग्रेजी की प्रारम्भ तो उन्होंने मेरे बड़े भाई को पढ़ाने के लिए तिली थी। मराठियाँ हमारी पुस्तक से हुआ था। उनकी मधुन बनाने और बगल लगाने का बड़ा शौक था। हमारे घर पर एक छोटा-सा पुस्तकालय भी था। जब मैं बड़ा हुआ तो गर्मी की छुट्टियों में इनकी देखभाल भी किया करता था। मैं तब ही बड़ा हुआ कि मेरे पिता जी धर्मिक थे। और इस माते ज्ञानान्न धर्म के अनेक, संन्यासी और पंडित मेरे घर पर आया करते थे, किंतु पिता जी वादें और सोच

अन्तरेण ॥ अग्रे में भी थोड़ी बहुत दिसवरी होते थे । मेरे प्रथम गुरु थे पण्डित कालीदीन प्रसन्नी । वे हम मार्ग-ग्रहों को हिन्दी, गणित और भूगोल पढ़ाया करते थे । पिता भी हमसे केवल कम से लेह करते थे । वे भी मुझे निम्न साथ पढ़ाया करते थे । मैं उनके साथ प्रायः कबहूँ जाया करता था । मुझे याद है कि वे मुझे अपने साथ एक बार दिल्ली ले गये थे । वहाँ माता चर्मपद्मम्बरिका का अचिंवेशन हुआ था । उस अवसर पर पण्डित दीनदयाल शर्मा का मातृव्य मुनने को मिला था । उस समय उसके मूल्य को आँकने की मुझमें बुद्धि न थी । केवल इतना याद है कि शर्मा जी की उस समय बड़ी प्रगति थी ।

मैंने घर पर कुत्सीकृत रामायण और छन्द हिन्दी महामास पढ़ा । इनके अतिरिक्त मैत्राल पत्नीसी, चिह्नान्न बलीवी सुरागार आदि पुस्तकें भी पढ़ीं । उस समय बन्धुवन्ता की बड़ी होइत थी । मैंने इस बपन्ता को १६ बार पढ़ा होगा । बन्धुवन्ता कृतिको, जो १४ भाग में है, एक बार पढ़ा था । न माझूम कितने लोगों ने बन्धुवन्ता पढ़ने के लिए हिन्दी सीखी होती । उस समय कदाचित् इसी पुस्तिका का पठन-पाठन हुआ करता था । १ वर्ष की उम्र में मेरा अक्षोपवीत संस्कार हुआ । पिता के साथ निम्न मैं चम्पा-वन्दन और भगवद्गीता का पाठ करता था । एक महापद्म ब्रह्मण्य मुझको उत्तर वेदपाठ सिखाते थे और मुझको एक समय भी और उम्मीर गीता कथ्यत्व थी । मैंने अमरेश्वर और ब्रह्मसूत्री भी पढ़ी थी । घर में १ वर्ष का था अर्थात् सन् १८७१ में लखनऊ में कश्मि का अचिंवेशन हुआ था । पिताजी केसीमेड थे । मैं भी उनके साथ गया था । उस समय केसीमेड का 'बैर' होना था कम्पे का फूट । मैंने भी दरबी से बैर ही एक फूट बनवा लिया और उसको लमा कर अपने कबाबाई मार्ग के साथ 'विभिर्ध गैली' में बाँटा । उस जमाने में प्रायः मातृव्य अग्निवी में हो होते थे और यदि हिन्दी में होते तब भी मैं कुछ ब्यादा न समझ सकता । ऐसी अवस्था में जिना होखुल मचाले के मैं कर ही क्या सकता था । बर्षों से तंग आकर मुझे डीय और पञ्जाब से मय कर मैं बाहर चला आया । उस समय मैं काश्मि के महत्त्व की क्या समझ सकता था । किन्तु इतना मैं जान सका कि लोभ्याम्य विज्ञात भी रमेशचन्द्र रच और बलिष्ठ एनाले बेरा के बड़े नेताओं में से हैं । इनका बर्तान मैंने प्रथम बार वहीं किया । एनाले महाराज की तो सन् १८ १ में मृत्यु हो गई । रच महाराज का बर्तान बोकारा सन् १८ ६ में अलकटा कश्मि के अवसर पर हुआ ।

मैं सन् १८ २ में स्कूल में प्रवृत्ति हुआ । सन् १८ ४ वा १८ ५ में मैंने थोड़ी कसता सीखी और मेरे अग्रापक मुझको कश्मिबाल की रामायण सुनाया करते थे । पिताजी का मेरे जीवन पर बड़ा गहरा अक्षर पड़ा । उनकी उदा शिक्षा थी कि जोनों के साथ अग्रादा व्यवहार किया करो उनकी बाली-गलीब न हो । मैंने इस शिक्षा का सदा पालन किया । विचारियों से सिगरेट पीने की बुरी प्रथा उस समय थी थी । एक बार मुझे याद है कि अगोष्ठा में कोई नेता था । मैंने शोकिना सिगरेट की एक डिबिया खरीदी । सिगरेट जलाकर जो पहरा कर सीखा तो सिर झुम्ने लगा । इलाकवी पान खाने पर तबीयत धमती । मुझे आश्चर्य हुआ कि

लोग बरों मिष्टान्न पीते हैं। मैंने तब दिन से आठ तक सिगरेट नहीं छुआ। हाँ, रवाँत के कच को कम करने के लिए कमी-कमी स्ट्रैमोनियम के सिगरेट पीने पड़े हैं। मेरे पिता सदा आदेश दिया करते थे कि कमी भूख न खोलना चाहिये। मुझे इस संकल्प में एक मटना याद आती है। मैं बहुत छोट्य था। कोई मजन मेरे मामू को पूछने हुए आया। मैं पर क झन्डर गया। मामू से कहा कि आरको छोड़ बाहर जुला रहा है। उन्होंने कहा कि बाहर कह दो कि घर में नहीं है। मैंने उनसे यह सन्देश पत्रों का लो कह दिया। पर मामू बहुत नाराज हुए। मैं अपनी विवाह में वह भी न समझ सका कि मैंने कोई अनुचित काम किया है। इससे कोई यह नहीं जान निकाले कि मैं क्या साधारण हूँ। किन्तु इतना ठप है कि मैं भूख कम खोलता हूँ। ऐसा जब कमी होता है तो लक्ष्मि होता हूँ और बहुत देर तक खाना पना रहता है। रिताजी की पिढा चेतावनी का काम करती है। मैं ऊपर कह चुका हूँ कि मेरे यहाँ अक्सर वायु-स्त्रमली और उपदेशक आया करते थे। मेरे पिता के एक स्नेही थे। उनका नाम था परियत माधवराज मिश्र। वे मराठीनों हमार घर पर रहा करते थे। वे बंगला माधव अष्टमी तरह जानते थे। उन्होंने देशर कहा का हिन्दी में अनुवाद किया था। यह पुस्तक कस्त कर ली गई थी। वे हिन्दी के बहुत अच्छे लखक थे। वे राष्ट्रीय विचार थे। मैं इनके निष्क संस्कृत में आया। मध्य घर का नाम 'अदिनासीताला' था। प्रथम पर्यचित आत्र भी इसी नाम से पुकारते हैं। मिश्रजी पर बंगला भाषा का अच्छा प्रभाव पड़ा था। उन्होंने हम सब भाईयों के नाम बदल दिये। उन्होंने ही मध्य नाम 'नरेन्द्रदेव' रखा। कलाशन बर्मे पर प्राय व्याख्यान मेरे घर पर हुआ करते थे। सन् १९३६ में जब मैं एण्ट्रेस में पढ़ता था, रानी रामजीय का वैवाहाक आता हुआ और हमारे अतिथि हुए। उस समय वे कैलाश पूरा घर रहते थे। शहर में उनका एक व्याख्यान मन्त्रालय पर हुआ था और दूसरा व्याख्यान बेरम्पत पर मेरे घर पर हुआ था। उनके कहरे पर बहुत तेज था। उनके अतिथि का मुख पर बहुत प्रभाव पड़ा और बाद में मैंने उनके अष्टमी का अष्टान्न किया। वे हिमाचल का यात्रा करने आ रहे थे। मिश्रजी ने उनसे कहा कि टैगोरजी की किशो लम्पका का क्या आनन्दपत्रा, इतना कहना था कि वे अपना साथ लम्पान छोड़कर चला गया और पहाड़ से उनका बिछूने छोड़ कि 'यम गुरु है'।

हमारे स्कूल में एक बड़े योग शिक्षक थे। उनका नाम था—भी दत्तात्रय मीराजी यनाक। उनका मुखर बहुत प्रभाव पड़ा। उनके पढ़ाने का ग्य निरुता था। उस समय मैं ८ वीं कक्षा में था। किन्तु सीमा का व्याकरण से हमारे हृदय के रिताजी १ वीं कक्षा के रिषादितो के चान बरतते थे। मैं अपनी कक्षा में सर्वप्रथम हुआ करता था। मेरे गुरुजन भी मुझसे प्रसन्न रहा करते थे। किन्तु स्कूल के पंचदश महाराज अक्षराय मुझने और मेरे लक्ष्मिजी से मायाव हो गये और उन्होंने पंचिक पदीदा में हम लोगों को कम करने का इच्छा कर दिया। हम लोग बहुत पराक्रम हुए। उस समय महा कक्षा का अक्षराय मायाव योग्यमन्त्राय स्कूल बाहर विनये। इनका भी हम लोगों पर बहुत अच्छा प्रभाव पड़ा था। अनेक जीवन में एक बार यह स्थिति आये। इनके थे हम लोग प्रायः काश

प्रले वे । यह अपने विचारियों को बहुत मानते थे । लार्जेरी की कुंभी मेरे सुपुर्न की और मैं ही पुस्तकें मित्राज कर दिया करता था । मुझे यह आया कि पण्डित जी को वर्ग के बैठेबैठे अपने नाम से गये हैं । खयाल आया कहीं इन्हीं वर्गों के एस्ट्रेट के प्रनपन से प्रन न पूछ बैठे । मैंने अपने छात्राचार्यों के साथ बैठकर उन प्रनपनों को हल किया । ऐसा क्या कि उन्हीं प्रनपनों से तब प्रन पूछे गये हैं । परीक्षा मन में पण्डित जी ने मुझसे पूछा कि क्यों ऐसा कर रहे हो ? मैंने उत्तेजित होकर कहा कि बीजन में ऐसा प्रस्ताव परना कभी नहीं किया । उन्होंने कोर्स के बाहर के भी प्रन पूछे थे । मुझे विस्तार होकर ५० में से ४६ अंक देने पड़े और कोई भी विद्यार्थी फेल नहीं हुआ । यदि मैं लार्जेरी रिबन महाशय का स्वागत न होता तो अक्षय फेल हो गया होता ।

सन् १९५५ में पित्तली के साथ मैं बनारस कलेज में गया । पित्तली के सम्पर्क में आने से मुझे भारतीय संस्कृति से प्रेम हो गया था । यह मौखिक प्रेम था । उसका ज्ञान तो कुछ था नहीं, किन्तु इसी कारण आगे चलकर मैंने एम ए में संस्कृत ली । सन् १९५४ में पूजा मास्त्री की कैलाश्वर आये थे । भास्करजी म्हामहल से संस्कृत होने के नते वह मेरे पित्तली से मिलने घर पर आये । गीता के एकाग्र अध्ययन लगे । वे मेरे कुछ छात्राचार्य से बहुत प्रभाव हुए और कहा कि एस्ट्रेट पाठ कर प्रयोग आना और मेरे हिन्दू बोर्डिंग हाउस में रहना । पूजा मास्त्री जी के दर्शन प्रथम बार हुए थे । उनका जीवन चेहरा और मधुर स्वर अपने प्रभाव वाले बिना रहता नहीं था । यद्यपि मैंने सेन्ट्रल हिन्दू कॉलेज में नाम लिखाने का विचार किया था, किन्तु छात्रियों के कारण उस विचार को छोड़ना पड़ा । एस्ट्रेट पाठकर मैं इच्छावाचक पढ़ने गया और हिन्दू बोर्डिंग हाउस में रहने लगा । मेरे १-४ छात्राचार्य थे । हमने एक बड़े कमरे में रखा था । आजादास में रहने का वह पहला अक्षर था ।

का मेरा के कारण कलेज में एक नये दल का काम हुआ था, जिसके नेता लोकमान्य तिलक, श्री विपिनचन्द्र पाठ आदि थे । उस समय तक मेरे कोई बात तकनीतिक विचार न थे किन्तु कलेज के प्रति आदर और प्रेम का भाव था । मैं सन् १९५५ में बरॉक के कम में कलेज में शरीक हुआ था । मिल आर केस मारत आने वाले थे और उनका स्वागत करने के लिये एक प्रमुख गोखले ने कलेज के सम्मुख रखा था । तिलक ने उत्तम धीर किरण किया । अन्य में दबाव में उसे भाषित हो गया, किन्तु उस समय पञ्जाब से बाहर वाले आये । किरण श्री वह पहली ज्वनि सुनायी पड़ी । सन् १९५६ में कलेज में कलेज का अधिवेशन हुआ । प्रथम आने पर मेरे विचार ठीकी से बदलने लगे । हिन्दू-बोर्डिंग हाउस उस विचारों का केन्द्र था । पण्डित सुन्दरलालजी उस समय विद्यार्थियों के अगुआ थे । अपने तकनीतिक विचारों के कारण वे विद्यार्थियों से निकलते गये । उस समय बोर्डिंग हाउस में रात-दिन तकनीतिक बर्षा हुआ करती थी । मैं बहुत कष्टी गरम दल के विचार का हो गया । हमने से कुछ लोग कलेज के अधिवेशन में शरीक हुए । रिपन कॉलेज में हम लोग ठहराये गये । नये नये दल का संघर्ष चल रहा था और यदि भी दादाभाई

मोरोबी स्थापति न होते तो वहाँ दो ठुके हो गये होते। उनके कारण यह संकट छा। इस नवीन दल के कार्यक्रम के प्रधान अंग थे स्वदेशी-विदेशी माल का बहिष्कार और राष्ट्रीय शिक्षा। कमिश्नर का लक्ष्य बदलने की भी बातचीत थी। बाबामार्द मोरोबी ने अपने मध्य में स्वतन्त्र शब्द का प्रयोग किया और इस शब्द को लेकर दोनों दल में विवाद लड़ा हो गया। वर्यपि पुराने नेता बहिष्कार के विरुद्ध थे। उनका कहना था कि इससे विशेष और अर्थों का मात्र फैलावा है, तथापि कंगाल के लिए उनको भी इसे स्वीकार करना पड़ा।

आपन की दिक्कत से एशिया में जन आन्दोलन का आरम्भ हुआ। एशिया वासियों ने अपने लोभे हुए आत्म-विश्वास को फिर से पाया और अंग्रेजों की ईमानदारी पर जो बलबोझित विश्वास था वह ठट्ठने लगा। इस पीढ़ी का अंग्रेजी शिक्षित वर्ग समझता था कि अंग्रेज हमारे अत्याचार के लिए मास्त आत्मा है और जब हमको शासन के कार्य में बचाना होगा, तब वह स्वेच्छा से राज्य सौंपकर चला जाएगा। बिना इस विश्वास को दूर किये राजनीति में प्रगति का नहीं सकती थी। लोकमान्य ने वही काम किया। इस नये दल की स्थापना की बोझा फलफूल में की गयी। इसकी ओर से फलफूल में दो समार्ये हुए। एक समा बड़ा बाजार में हुई थी। उसमें भी मैं मौजूद था। इस समा की विशेषता यह थी कि इसमें सब मध्य हिन्दी में हुए थे। श्री विपिन-चन्द्रपाल और लोकमान्य तिलक भी हिन्दी में बोले थे। श्री पाल को हिन्दी बोलने में कोई विशेष कठिनाई नहीं प्रतीत हुई, किन्तु लोकमान्य की हिंदी दृढ़ पड़ी थी। बड़ा बाजार में उच्च भाषा के लोग अविष्टर रहते हैं। उन्हीं की सुविधा के लिए हिन्दी में ही मध्य कराये गए थे। कंगाल में इस नये दल का सम्बन्ध प्रभाव था। फलफूल की कमिश्नर के बाद संयुक्त प्रांत की तरफ करने के लिए दोनों दलों में होड़ लग गयी। प्रवास में दोनों दलों के बड़े नेता आये और उनके व्याख्यानो की सुनने का हुक्म अवसर मिला। सबसे पहले लोकमान्य आये। उनके स्वागत के लिए हम लोग स्टेशन पर गये। उनकी समा का आभोजन बोर्डे से विचारियों ने किया था। शहर के नेताओं में से कोई उनके स्वागत के लिए नहीं गया। उनकी सवारी के लिए एक लखन बोड़ा गाड़ी लाये थे। हम लोगों ने थोड़ा कोल कर स्वयं गाड़ी खींचने का आग्रह किया किन्तु उन्होंने स्वीकार नहीं किया। लोकमान्य के शब्द थे—‘इस उत्साह को किसी ओर अच्छे काम के लिए सुधित रहिये।’ एक कबील छाह के आहूतों में उनका व्याख्यान हुआ था। कबील छाह इलाहाबाद से बाहर गये हुए थे। उनकी स्त्री ने इलाक़ा दे दी थी। हम लोगों ने इसे निरास्य। एक विचारियों ने ‘कन्हे मस्तान’ गाना गाया और अंग्रेजी में भाषा शुरू हुआ। लोकमान्य एक ओर मुक्ति से काम लेते थे। उनके मध्य में हास्य-रस का भी पुर चला था। किन्तु वह माधुर्यता से बहुत दूर थे। उन्होंने कहा कि अंग्रेजी मजल है कि ईश्वर ठीकी की सहायता करता है जो अपनी सहायता करता है। तो क्या हम समझते हो कि अंग्रेज ईश्वर से भी बड़ा है। इसके कुछ दिनों बाद श्री गोकुल आये और उनके कई व्याख्यान आरंभ पाठशाला में हुए। एक व्याख्यान में उन्होंने कहा कि आवश्यकता पड़ने पर हम और देन देना भी कर

कर सकते हैं। इसके बाद भी विपिनचन्द्र पास आए और उनके ४ ओबस्ती व्याख्यान हुए। इस तरह समय समय पर किसी न किसी वक्त के नेता प्रयाग आते रहते थे। लाला लाबपतय और हैबरब भी आए। नरम वक्त के नेताओं में केवल भी गोलखे का कुछ प्रभाव हम विद्यार्थियों पर पड़ा। हम लोगों ने स्वदेशी का अर्थ सिखा और गरम वक्त के अलखर ममाने लगे। अलखर से दैनिक 'अन्धे मातरम्' आता था, जिसे हम बड़े पाव से पढ़ा करते थे। इसके देख कर प्रभावशाली होते थे। भी धारविष भोप इसमें प्रायः शिक्षा करते थे। उनके शेषों ने मुझे क्रिपेय रूप से प्रभावित किया। शम्भू ही उनका कोई होस होगा जो मैंने न पढ़ा हो और जिसे दूसरों को न पढ़ना हो। पारिवर्षिक बनने के बाद भी उनका प्रभाव अत्यन्त था और मैं 'धर्म' का कर्षे आह्वान रहा। बहुत दिनों तक वह आशा थी कि वह लाधना पूर्ण करके आता लौटेंगे और एकनिति में पुनः प्रवेश करेंगे। सन् १९२२ में उनसे ऐसी प्रार्थना भी की गयी थी, किन्तु उन्होंने अपने माई बीरेश्वर को लिखा कि सन् १९०८ के अरविंद को आता आहवा है, किन्तु मैं सन् १९०८ का अरविंद नहीं रहा। वह मेरे दंग के १९ मी कमी है। तैयार हो जाऊँ तो मैं आ सकता हूँ। बहुत दिनों तक मुझे वह आशा बनी रही किन्तु अन्त में वह मैं निराश हो गया तो उधर से सुँह मोक लिया। उनके विचारों में ओष के लाध-लाध सचार्थ थी। प्राचीन संस्कृति के मरु होने के कारण भी उनके देख मुझे क्रिपेय रूप से पकड़ आते थे। उनका जीवन बड़ा सरा था। उन्होंने अपनी पत्नी को सिखे उनके पत्र पढ़े हैं, वे इसको धनते हैं। उनके छोटे जीवन में मुझको बहुत प्रभावित किया। उस समय आता हरदवात अपनी आनृति को छोड़कर क्लाम्प से लौट आते थे। उन्होंने सरकारी विद्यालयों में ही जानेवाली शिक्षा प्रशाला का क्रिपेय किया था और हमारी शिक्षा-उत्पत्ता पर १४ लेख पंजाबी में लिखे। उनके प्रभाव में आकर पंजाब के कुछ विद्यार्थियों ने पढ़ना छोड़ दिया था। उनके पढ़ने का मार उन्होंने स्वयं लिखा था। ऐसे विद्यार्थियों की रुचना बहुत बढ़ी थी। हरदवातों को प्रथमाशाली थे और उनका विचार था कि कोई बड़ा काम दिना कठोर लाधना के मही होता। एडविन्ड आम्नीरुष की 'लाहट लाध पशिया' को पढ़कर वह क्लाम्प बरस गए थे। क्लाम्प में भी श्यामबी हृन्ध कर्मी का उन पर प्रभाव पड़ा था। उन्होंने विद्यार्थियों के लिए दो पाठ्यक्रम तैयार किए थे। इन विषयों की पुस्तकों को पढ़ना मैंने अत्यन्त किया। उस विचार के विद्यार्थी उस समय कल-आपान युद्ध, गैरीबाल्दी और मैकनी पर पुस्तकें और कल के आठेकवादिनों के उपग्रह पढ़ा करते थे। सन् १९०७ में प्रभाव से रामानन्द बालू का मार्गन रिष्मू' भी मिफ्राने लगा। इसका बड़ा आदर था। उस समय हम लोग प्रत्येक आत्मी नवयुक्त को क्लाम्पकारी समझते थे। आता-साहित्य में इस अत्यन्त और भी बलि उत्पन्न हो गयी। मैंने स्वदेश्यग्रहण और बैकिम के उपग्रह पढ़े और बंगला-साहित्य बोझा बहुत समझी लगा। लवेशी के मत में हम बुरे उत्तरे। उस समय हम कोई भी विदेशी पन्तु नहीं करीरहते थे। माध-मोला के अलखर पर हम लवेशी पर व्याख्यान भी दिया करते थे। उस समय म्योर आलोच के मिथिलस कैनिष् लाहक थे। वह अष्टर पंक्तो-हरिदकन थे। हमारे आनृतात में एक विद्यार्थी के कमरे में सुदीराम नरु की उसवीर थी। किसी ने मिथिलस

को इसकी छबना दे दी। एक दिन शाम को वह आये और सीधे मेरे मित्र के कमरे में गए। मेरे मित्र काटोब से निकल दिये गये, किन्तु श्रीमती एनी बेसेण्ट ने उनकी हिन्तू काटोब में मंजुरी कर लिया।

धीरे-धीरे हम में से कुछ का क्रान्तिकारियों से सम्बन्ध होने लगा। उस समय कुछ क्रान्तिकारियों का विचार था कि आई० सी० एस० में शामिल होना चाहिये ताकि क्रान्ति के समय हम बिरो का शस्त्र सम्पन्न रहें। इस विचार से मेरे ४ साथी इकट्ठा हो गये। मैं भी सन् १९११ में अपना चाहता था, किन्तु माताजी की आकांक्षा न मिलने के कारण न जा सका। इस सन् १९०७ में छुट्टी में पूर पड़ चुकी थी और कांग्रेस के समय बल के लोग निकल आये थे। कांग्रेसन बुलाकर कांग्रेस का विधान बदला गया। इसे समय बल के लोग क्वर्शन करिष्ठ करते थे। गवर्नमेण्ट ने इस पूर से लाभ उठाकर समय बल को क्षिप्त-मिश्र कर दिया। कई नेता जेल में डाल दिए गए। कुछ समय की प्रतिकूल देख भाव से बाहर चले गये और लन्दन, पेरिस, ब्रिगेवा और बर्लिन में क्रान्ति के केन्द्र बनाने लगे और वहाँ से ही साहित्य प्रकाशित होता था। मेरे दो साथी बिलायत पहुँचे गये थे, वह इस साहित्य को मेरे पास भेजा करते थे। श्री लम्बरट की 'नार आन्ड इन्डियन इनडिपेन्डेन्स' की एक प्रति भी मेरे पास आयी थी। और मुझे बरबर इरवयल का कदम मन्वरण, बर्लिनका 'लखवार' और पेरिस का 'इन्डियन सोशलिस्ट' मिला करता था। मेरे दोस्तों में से एक सन् १९०८ की लड़ाई में जेल में बन्द कर दिये गये थे तथा अन्य दोस्त कैला बैरिलर होकर लौट आये। मैंने सन् १९०८ के बाद से कांग्रेस के अधिवेशनो में अपना झोंक दिया, क्योंकि हम लोग समय बल के साथ थे। वहाँ तक कि जब कांग्रेस का अधिवेशन प्रयाग में हुआ, तब भी हम ठहरने नहीं गये। सन् १९१५ में जब कांग्रेस में दोनों दलों का मेल हुआ तब हम फिर कांग्रेस में आ गए।

बी० ए० पास करने के बाद मेरे सामने यह प्रश्न आया कि मैं क्या करूँ। मैं कायन पढ़ना नहीं चाहता था, मैं प्राचीन इतिहास में गवेषणा करना चाहता था। ग्रेजर काटोब में भी अष्ट्रे-अष्ट्रे अध्यापकों के सम्पर्क में आया। डाक्टर गंगनाथ भट्ट की मुभवर बड़ी हुआ थी। बी० ए० में प्रोफेसर आठन से इतिहास पढ़ा। भाव के मध्ययुग का इतिहास वर बहुत अध्यापन करते थे। पढ़ाते भी अध्यापन थे। उनकी के कारण मैंने इतिहास का नियम लिया। बी० ए० पास कर मैं पुरातन पढ़ने काटी चला गया। वहाँ डाक्टर बेनिल और नारमन ऐसे सुयोग्य अध्यापक मिले। क्वीन काटोब में दो अष्ट्रे अध्यापक आते थे, वह वरिष्ठ सीकने का प्रयत्न करते थे। डाक्टर बनिठ ऐसा पढ़ाने वाला कम होगा। नारमन साहब के प्रति भी मेरी बड़ी भडा थी। जब मैं क्वीन काटोब में था तब वही भी शचीन्द्रनाथ साम्यज्ञ से परिचय हुआ। विदेश ॥ आने वाला साहित्य वह मुझमें हो जाता करते थे। उनके द्वारा मुझे क्रान्तिकारियों के समाचार भिजते रहते थे। मेरी इन लोगों के साथ बड़ी सहानुभूति थी। किन्तु मैं बड़े ही आदर के साथ विचार था। मैं किसी भी क्रान्तिकारी क्लब का सदस्य न था। किन्तु उनके कई नेताओं

से परिवर्तन था। यह मुझपर विश्वास करते थे और समय समय पर मेरी सहायता भी करते रहते थे। सन् १९११ में जब मैंने एम. ए. पास किया तब मेरे घरवालों ने कनकलत पढ़ने का आग्रह किया। मैं इस पेशे को पसन्द नहीं करता था, किन्तु जब पुरजख-विमान में स्थान न मिला तब इस विचार से कि कनकलत करते हुए मैं राजनीति में भाग ले सकूँगा, मैंने अनून पढ़ा।

सन् १९१५ में मैं एल. एल. बी. पास कर कनकलत करने फैसलाबाद आया। मेरे विचार प्रयोग में परिपक्व हुए और वहीं सुसल्लो एक नया जीवन मिला। इस नये मेरा प्रयोग से एक प्रकार का आध्यात्मिक संकल्प है। मेरे जीवन में सदा दो प्रवृत्तियाँ रही हैं—एक पढ़ने लिखने की ओर, दूसरी राजनीति की ओर। इन दोनों में संतर्प रहता है। यदि दोनों की सुविधा एक साथ मिल जाती है तो मुझे बड़ा परितोष रहता है और वह सुविधा मुझे विद्यापीठ में मिली। इसी कारण वह मेरे जीवन का सबसे अच्छा हिस्सा है जो विद्यापीठ की सेवा में व्यतीत हुआ और आज भी उसे मैं अपना सुदृढ़ सम्पत्ति हूँ।

सन् १९१४ में लोकप्रान्त मंत्रालय के रिहा होकर आये और अपने छात्रोन्मिषों को फिर से एक करने लगे। श्रीमती बेसेरट का उनकी छात्रोन्मिष प्राप्त हुआ और होमरूल लीग की स्थापना हुई। सन् १९१९ में हमारे प्रांत में श्रीमती बेसेरट की लीग की स्थापना हुई। मैंने इस संकल्प में लोकप्रान्त से बाँटें की और उनकी लीग की एक शाखा फैसलाबाद में खोलना चाहा, किन्तु उन्होंने वह कहकर मना किया कि दोनों के संदर्भ एक हैं, जो होने का कारण केवल इतना है कि कुछ लोग मेरे हाथ कायम की सभी किसी संस्था में शामिल नहीं होना चाहते और कुछ लोग श्रीमती बेसेरट हाथ स्थापित किसी स्वयं में नहीं खाना चाहते। मैंने लीग की शाखा फैसलाबाद में खोली और उसका मन्त्री चुना गया। इसकी ओर से प्रचार का कार्य होता था और समय समय पर सम्मेलनों का आयोजन होता था। मेरा सबसे पहला मास्य अलीक़नुओं की मन्त्रालयों का विधेय करने के लिए आमन्त्रित सम्म में हुआ था। मैं बोलते हुए बहुत दयालु था, किन्तु किसी प्रकार बोल गया और कुछ लम्बनों ने मेरे मास्य की प्रशंसा की। इससे मेरा अलाह बड़ा और फिर धीरे-धीरे संकोच दूर हो गया। मैं सोचता हूँ कि यदि मेरा पहला मास्य किया गया होता तो शायद मैं मास्य देने का फिर वादत न करता।

मैं लीग के साथ साथ कांग्रेस में भी था और बहुत जल्दी उसकी सब कमेटियों में निम्न प्रश्न के पटु ब गया। महत्त्वा की के राजनीतिक क्षेत्र में जाने से धीरे धीरे कठित का कर बढ़ाने लगा। कांग्रेस में वह कोई ऐसा हिस्सा नहीं होते थे, किन्तु सन् १९१६ से वह प्रमुख भूमि लेने लगे। तत्पश्चात् के प्रश्न को लेकर यह महासभा ने अठरावें कांग्रेसोत्तन बहामा चारा की अठरावें के कार्यक्रम के संकल्प में लोकप्रान्त से अम्का मत भिन्न था। सन् १९१० में जारी ये व आते की ली की बैठक के समय मैं इस संकल्प में लोकप्रान्त से

वाते की। उन्होंने कहा कि मैंने अपने जीवन में कभी सरकार के साथ सहयोग नहीं किया; प्रश्न सहयोग के कार्यक्रम का है। नेता से लौटने के बाद जनता पर उनका वह पुराना विश्वास नहीं रह गया था और उनका खयाल था कि प्रोग्राम ऐसा हो जिस पर जनता चल सके। वह बीसियों के बहिर्द्वार के खिलाफ थे। उनका कहना था कि यदि आधी भी बाढ़ें आती रहें तो यह ठीक है, किन्तु यदि वहाँ बगईं भर जाएंगी तो अपने को प्रतिनिधि कहकर सरकार-परल लोभ देश का अहित करेंगे।

उनका एक सिद्धांत यह भी था कि कांग्रेस में अपनी बात रखो और अन्त में जो उक्त निर्णय हो उसे स्वीकार करो। मैं तत्काल का अनुयायी था, इसलिए मैंने कांग्रेस में कौन्सिल-बहिष्कार के विरुद्ध वोट दिया, किन्तु जब एक बार निर्णय हो गया तो उसे शिरोधार्य किया। स्वातंत्र्य के पक्ष में मेरा मन न था। मगधपुर के अधिवेशन में जब सहयोग का प्रस्ताव पार हो गया तो उसके अनुसार मैंने तुरन्त वक्तव्य छोड़ दी। इस निश्चय में मुझे एक क्षण भी नहीं खर न लगी। मैंने किसी से परामर्श भी नहीं किया क्योंकि मैं कांग्रेस के निर्णय से अपने को बंधा हुआ मानता था। मैंने अपने अधिकार का भी खयाल नहीं किया। पिता जी से एक बार पूछना चाहा कि वह सोचकर कि यदि उन्होंने विरोध किया तो मैं उनकी आज्ञा का उल्लंघन न कर सकूँगा, मैंने उनसे भी अनुमति नहीं माँगी। किन्तु पिताजी को जब पता चला तो उन्होंने कुछ आशय न की। केवल इतना कहा कि तुम्हें अपनी स्वतंत्र चीन्हा की कुछ चिह्न करनी चाहिये और जब तक चीन्हा रहे, मुझे किसी प्रकार की विन्या नहीं होने दो। सहयोग आंदोलन के शुरू होने के बाद एक बार पण्डित बहादुरदास देवादास आये और उन्होंने मुझसे कहा कि बनाएव में विधायी चुनने का रहा है। वहाँ लोग तुम्हें चाहते हैं। मैंने अपने मित्र मित्र भी शिबप्रसाद जी को पत्र लिखा। उन्होंने मुझे दूरत बुला लिया। शिबप्रसाद जी मेरे सहायरी थे और बिहार-नाम्न होने के कारण मेरी उनकी निजता हो गयी। वह बड़े ठहरा इंसान के व्यक्ति थे। दानियों ॥ मैंने उन्हीं को एक पाया की नाम नहीं चाहते थे। क्रान्तिकारियों की भी वह धन से सहायता करते थे। विधायी के काम में मेरा मन लग गया। अद्वेय दत्त। मगधानदास जी ने मुझपर विरक्त कर मुझे उपाध्यक्ष बना दिया। यही की देख रेल में मैं काम करने लगा। मैं दो वर्ष तक द्वापदास में ही विधायी के साथ रहता था। एक कुटुम्ब-ता था। साथ-साथ हम लोग राजनीतिक काम भी करते थे। दरजी में जब अलीशम्शुओं को सजा हुई थी, तब हम सब बनाएव के माँगी में प्रचार के लिए गये थे। अग्रज-अग्रज विक्टर बंगल में बना, नित्य पैदल प्रसृत थे। जून १९१९ में दत्तार तादव ने अग्रज के घर से स्वागत दे दिया और मुझे अग्रज बना दिया। बनाएव में मुझे बड़े नये मित्र मिले। विधायी के अग्रजों से मेरा बड़ा मीठा सम्बन्ध रहा। श्री भीमकाजी से मेरा न्नीय स्नेह हो गया। वह आसुक्त न होगी कि वह स्नेहपूर्ण मेरे प्रचार हो गये। उन्होंने मुझे आचार्य कहना शुरू किया, यहाँ तक कि वह मेरे नाम का एक छंद बन गया है। सबसे वह मेरी प्रशंसा करते रहते थे। सचरि मेरा बरिबय बहादुरता न की से होमकृत आंदोलन के उत्पत्ति से था, तथापि भी भीमकाजी की हाथ उनका तथा गयेथ की से मेरे परिचित

हूँ। मैं उनके घर में महीनों रहा हूँ। वह मेरी सवा फ़िक्र लखी तरह किया करते हैं जैसे माता अपने बालक की। मेरे बारे में उनकी राय है कि मैं अपनी फ़िक्र नहीं करता हूँ, शरीर के प्रति बड़ा लापरवाह हूँ। मेरे विचार चाहे उनसे मिलें या न मिलें उनका स्नेह फ़टा नहीं। रिवाजों बोझी पालन नहीं होती। किन्तु विचारों में अन्तर होते हुए भी हम लोगों के स्नेह में फर्क नहीं पड़ा है। पुराने मित्रों से विभोग दुःखदायी है। किन्तु शिथिलता बनी रहे तो संकल्प में बहुत अन्तर नहीं पड़ता। ऐसी मित्रासे है, जिसे बहुत कम।

मेरा का मुझमें कोई भी गुण नहीं है। महात्माजी का भी नहीं है। यह बड़ी कमी है। मेरी क्वाकड़ कुछ ऐसी हुई है कि मैं न नेता हो सकता हूँ और न अन्वयमय्य अनुयायी। इसका अर्थ नहीं है कि मैं अनुयायन में नहीं रहना चाहता। मैं व्यक्तिवादी नहीं हूँ। नेताओं की दूर से आलोचना करता रहा हूँ। उनके पास बहुत कम बाँटा रहा हूँ। यह मेरा स्वाभाविक संश्लेष है। अन्वयमय्य का सुनकर खौन कुरा नहीं होता, अक्का पर पाकर किसी प्रवृत्ति नहीं होती, किन्तु मैंने कभी इसके लिए प्रयत्न नहीं किया। प्रान्तीय कांग्रेस कांग्रेसी के समापति होने के लिए मैंने अनिच्छा प्रकट की, किन्तु अपने माय्य नेताओं के अनुशेष पर चढ़ा होना पड़ा। इसी प्रकार जब परिदृष्ट बसाहत्याल नेहरू ने मुझसे कार्यसमिति में आने को कहा, मैंने इनकार कर दिया किन्तु उनके आग्रह करने पर मुझे निर्बन्ध स्वीकार करना पड़ा।

मैं ऊपर कह चुका हूँ कि मैं नेता नहीं हूँ। इसलिए किसी नये आंदोलन का पार्टी का आरम्भ नहीं कर सकता। जून् १९१४ में जब अन्वयमय्य ने सम्प्रदायी पार्टी बनाने का प्रस्ताव रखा और मुझे सम्मेलन का समापति बनाना चाहा तो मैंने इनकार कर दिया। इसलिए नहीं कि सम्प्रदाय को नहीं मानता था, किन्तु इसलिए कि मैं किसी बड़ी विम्वेदायी को ठगाना नहीं चाहता था। उनसे मेरा अन्ध स्नेह था और इसी कारण मुझे अन्त में उनकी बात माननी पड़ी। सम्मेलन मई जून् १९१४ में हुआ था। बिहार में अकम्प हो गया था। लखी विहालिके में विचारियों को लेकर कम करने गया था। वहाँ पहली बार डाक्टर लोहिया से परिचय हुआ। मुझे वह करने में प्रवृत्त है कि जब पार्टी का विधान बना तो केवल डाक्टर लोहिया और हम इस पक्ष में थे कि अन्वयमय्य के अन्तर्गत पूर्ण स्वाधीनता भी होनी चाहिए। अन्त में हम लोगों की विषय हुई। श्री मेहर बाबा से एक बार जून् १९१८ में मुलाकात हुई थी। अन्वयमय्य के और मित्रों को मैं उस समय तक नहीं जानता था। अन्वयमय्य व्यक्ति के साथ काम करते मुझको पसन्द होती है, किन्तु प्रवृत्तता की बात है कि लोहियास पार्टी के सभी प्रमुख कार्यकर्ता खीन हैं एक अन्वयमय्य के सदस्य की तरह हो गये।

ये तो मैं अपने ऐसे में बराबर माय्य किया करता था, किन्तु अन्वयमय्य अन्वयमय्य के मेरे में मैं पहली बार अपने में बोला। मोहाना मुहम्मद अली ने एक बार कहा था कि बद्रास्त्री और मद्रासी कांग्रेस में बहुत बोला करते हैं, बिहार के लोग जब लोगों को बोलाते देखते हैं तो लज्जित कर अन्वयमय्य के पास जाते हैं और कहते हैं कि 'पैदा बोली न',

और यू पी के लोग खुर नहीं बीजते और जब कोई बीजता है तो कहते हैं 'क्या बेबकूफ बीजता है।' हमारे प्रान्त के बड़े-बड़े नेताओं के आगे हम लोगों को कमी बीजने की बरूरत नहीं पड़ती थी। एक समय पण्डित जवाहरलाल भी बहुत कम बीजते थे। किन्तु सन् १९३४ में उनके पार्टी की ओर से बीजना पड़ा। यदि पार्टी बनी न होती तो शायद मैं कांग्रेस में बीजने का साहस भी नहीं करता।

परिहृत बघहरलाल भी से मेरी विचारधारा बहुत मिलती-जुलती थी। इस कारण हमारा उनके व्यक्तिगत के कारण मेरा उनके प्रति सदा आकर्षण रहा। उनके संकल्प में कई प्रौद्योगिक स्मृतिवाँ हैं। यहाँ कैम्पन एक बात का व्यक्तित्व करता है। हम लोग ब्रह्मदत्तनगर के किले में एक साथ थे। एक बार व्यस्तते हुए कुछ पुरानी बातों की चर्चा चल पड़ी। उन्होंने कहा—'नरेन्द्रदेव ! यदि मैं कश्मिर के आदोलन में न जाता और उसके लिए कई बार कैलाश की यात्रा न करता तो मैं इस्लाम न बनता।' उनकी बहन कृष्णा ने अपनी पुस्तक में बघहरलाल की का एक पत्र उद्धृत किया है, जिससे उनके व्यक्तित्व पर प्रभाव पड़ता है। परिहृत मोतीलाल भी श्री मृत्यु के पश्चात् उन्होंने अपनी बहिनो को लिखा कि पिता की संरक्षि मेरी नहीं है, मैं तो सबके लिए उसका दूतमात्र हूँ। उस पत्र को पढ़कर मेरी छाँटों में आँसु आ गये और मैंने बघहरलाल की की महत्ता को समझा। उनको अपने छात्रियों का बड़ा ख्याल रहता है और बीमार छात्रियों की बड़ी दुष्परा करते हैं।

महात्मा जी के आश्रम में बार महिने रहने का लीका मुझे मर् १९४१ में मिला। मैंने देखा कि वे कैसे अपने प्रत्येक कृत्य का उपयोग करते हैं। वह योग आश्रम के प्रत्येक योगी की पद्धति रखते थे। प्रत्येक छोटे-बड़े कार्यक्रमों का ख्याल रखते थे। आश्रमवासी अपनी छोटी-छोटी समस्याओं को लेकर उनके पास आते थे और वह सबका समाधान करते थे। आश्रम में योग-शास्त्र पर पड़े-वड़े में विचार किया था कि वह मुख्य तो आश्रम के हिन्दू धर्म के किसी नियम को नहीं मानता, वह क्यों संतुष्ट बनाने की हिन्दुओं का आग्रह देना बना हुआ है। यह बात समाज वाले उनका मते ही विशेष करे, किन्तु अन्तर्गत बनता उनको दृष्टा काली है। इस रहस्य को हम सभी समझ सकते हैं, वह हम जानें कि माछीव बनता पर भ्रम-संस्कृति का नहीं अधिक प्रभाव पड़ा है। जो व्यक्ति पर-बार छोड़कर निःश्राव सेवा करता है, उसके आचार की ओर हिन्दू बनता ध्यान नहीं देती। परिणतबन मत्त ही बनती निम्नता करे, किन्तु सामान्य बनता उनका सेवा सम्मान काली है। अन्तर्गत मर् १९४१ में जब मैं जेप स त्रुय तब महात्माजी मैं मेरे शास्त्र के संरक्ष में प्रथम पृष्ठा और प्राकृतिक विज्ञान के निर आश्रम में बनाया। मैं महात्मा जी पर बोझ नहीं डालना चाहता था। इसलिए कुछ बदला कर दिया। पर जब मैं ए आई सी सी के क्षेत्र में शरीर होने परी गया और वहाँ बीमार पड़ गया, तब उन्होंने रहने के लिए आग्रह किया। मैंने निश्चिन्ता होने लगी। महात्माजी मैंने बड़ी धिक्क रहते थे। एक रात मेरी तबियत बहुत खराब हो गई। जो निश्चिन्ता निद्रा के, बरत गये, दफिर इसके लिए कोई कारण न था। रात को ३ बजे धिया मुझे बताया

महात्माजी बगाये गये और वह मुझे देखने आये। वह उनका मौन का दिन था। उन्होंने मेरे लिए मौन तोड़ा। उसी समय मोटर मेकअप कर्मी से डाक्टर बुलाये गये। सुबह तक तबीयत ठीक नहीं थी। दिल्ली में रेडक्रॉस मित्र बालीलाप के लिए आये थे। महात्माजी दिल्ली जाना नहीं चाहते थे किन्तु आग्रह होने पर गये। जाने के पहले मुझसे कहा कि वह हिन्दुस्तान के कम्यारे का स्वागत किसी न किसी रूप में लायेंगे। इसलिए उनकी दिल्ली जाने की इच्छा नहीं थी। दिल्ली से बराबर फोन से मेरी तबीयत का हाल पूछा करते थे। वा भी उस समय बीमार थी। इस कारण वे किसी सीर आये। उनके बिना उनसे नहीं मिलते थे, यदि वे ईमानदार होते थे तो वह उनके अपने निकट जाने को बेड़ा करते थे। उस समय महात्माजी सोच रहे थे कि बेड में वह इस बार भोजन नहीं करेंगे। उनके इन विचार को जानकर महादेव मझूँ बड़े चिन्तित हुए। उन्होंने मुझसे कहा कि तुम भी इस संकल्प में महात्माजी से कहें। डाक्टर लोहिया भी सेवानाम उसी दिन आ गये थे। उनसे भी वही प्रार्थना की गई। हम दोनों ने बहुत देर तक बातें कीं। महात्माजी ने हमारी बात ध्यानपूर्वक सुनी, किन्तु उस दिन अन्तिम निर्णय न कर सके। बम्बई में जब हम लोग १ अगस्त की गिरफ्तार हो गये तो लैंगल ट्रेन में अहमदनगर ले जाये गये। उनमें महात्माजी, उनकी पत्नी और बम्बई के कई प्रमुख लोग थे। नेताओं ने उस समय भी महात्माजी से अन्तिम बार प्रार्थना की कि वह ऐसा कर्म न करें। फिले में भी हम लोगों को सदा इसका मय लगा रहता था।

जुल ४५ में हम लोग बूटे। मैं अम्बरलासजी के साथ अलमोड़ा जेल से १४ बूट चला हुआ। कुछ दिनों के बाद मैं बूटा में महात्माजी से मिला। उन्होंने पूछा कि क्या और अहिंसा के बारे में अब तुम्हारे क्या विचार हैं। मैंने उत्तर दिया कि मैं उस की तो सदा से आराधना किया करता हूँ, किन्तु इसमें तुम्हारे धीरे हैं कि बिना कुछ हिंसा के राज्य की राशि हम अहिंसों से ज्ञान लेंगे। महात्माजी के उत्तर में अनेक संशय हैं, किन्तु समाप्त से हम इससे आशंकित नहीं रहते।

इस वर्ष से अहिंस में वह कभी बल रही थी कि अहिंस में कोई पार्टी नहीं रखी चाहिए। महात्माजी इसके विरुद्ध थे। देश के स्वतन्त्र होने के बाद भी मेरी राय थी कि सभी अहिंस से अलग होने का समय नहीं है, क्योंकि देश एक से शुरू रहा है। लोकसिद्ध पार्टी में इस संकल्प में मतभेद था, किन्तु मेरे मित्रों ने मेरी सलाह मानकर निर्णय को टला दिया। मैंने यह भी साफ कर दिया था कि यदि अहिंस ने कोई ऐसा नियम बना दिया जिससे हम लोगों का अहिंस में रहना असंभव हो गया तो मैं सबसे पहले अहिंस छोड़ दूंगा। कोई भी व्यक्ति, जिसको आकाशमन का पता है, ऐसा नियम बनाने पर नहीं खड़ा होगा। यदि ऐसा नियम न बनता और पार्टी अहिंस छोड़ने का निर्णय करती तो वह तो डीक है कि मैं आदेश का पालन करता किन्तु मैं यह नहीं कह सकता कि मैं कहीं तक उसके पक्ष में हूँ। अहिंस के निरापेक्ष के बाद मेरे सब सम्बन्ध मिट गए और आपमा निर्णय करने में मुझे एक क्षण भी नडागा। मेरे जीवन के अन्तिम अवसर, जिनका मेरे अधिकार पर गहरा अछर पड़ा है, ऐसे

ही हुए हैं। इन मीलों पर पटनाई ऐसी हुए कि मुझे अपना फैसला करने में कुछ बेर न लगी। इसे मैं अपना सौभाग्य समझता हूँ।

मेरे जीवन के कुछ ही वर्ष रह गए हैं। शरीर संपत्ति अगह्नी नहीं है, किन्तु मन में अन्न भी उत्साह है। सदा अग्न्याय से लड़ते ही बीता। यह कोई छोटा काम नहीं है। स्वर्ण मयल में इसी और भी आवश्यकता है। अपनी किस्मगी पर एक निगाह डालने से मात्तुम होता है कि वह मेरी आँखें मुझेगी, मुझे एक वास्तव्य होगा कि जो काम मैंने बिचारील में किया है, वह स्यानी है। मैं कहा करता हूँ कि यही मेरी दुर्बा है और इसी के आधार पर मेरा राजनीतिक कालोबार चलता है। यह सदा सत्य है।

प्रस्तावना

श्री गंगाधरदास लिखी यह आशय है कि मैं प्रस्तावना के रूप में आपास में नरेन्द्रदेवजी की इस अपूर्व पुस्तक पर जो नाम शब्द मिल चुके हैं। इस स्थिति में तो मुझे "कहाँ राधा मोर और कहाँ गाँव तेजी" वाली कहावत याद आती है। एक तरफ आपास में नरेन्द्रदेवजी ऐसे प्रकांड विद्वान्, विविध विषयों के साक्षिन्स बाता, सम्यक्ता के प्रतीक, अद्वितीय लेखक और बक्ता, एड्यूकेटर, गिखक, कहाँ मोर ऐसा साधारण व्यावहारिक छोटी छोटी बात की ठसठसों में क्या पड़ा रहने वाला साधारण पुकर। हाँ मुझे इस बात का अचर्य भीमान हो सकता है और है कि मुझे नरेन्द्रदेवजी ने अपनी मित्रता, अपनी सहयोगिता, अपना सौहृद देकर सम्मानित किया और मेरे सामने अपने व्यक्तित्व के विभिन्न रूपों को सरलता और स्पष्टता से व्यक्त कर मुझे यह अचर्य प्रदान किया कि मैं प्रत्यक्ष देख सकूँ कि ऐसे विद्वत्पुरुषों के लिए भी मनुज का शरीर धारण करना संभव है। भयङ्करीता में भयान् भीष्मक के डीक ही कहा है—

मूर्खविरुद्धिभूतलव भीमवृत्तिमेव वा।

तत्तदेवाकाङ्क्षाम् तव तेषोऽग्रतम्ममम् ॥

इसमें कोई संदेह नहीं कि नरेन्द्रदेवजी में इस देवी तेजस् का अंश प्रयुक्ता से विद्यमान था। इनके ठठ जाने से अस्तव में संसार से एक मर-मृत हो गया।

नरेन्द्रदेवजी ने मुझसे यह कई बार कहा कि उनकी प्रशंसा तो ही ठरक रहती है— एक तो दर्शन की तरफ और दूसरी रास्तीसि की तरफ। इन दोनों को वे छोड़ नहीं सकते। इनकी सेवा, प्यार साधना, अध्ययन, व्यवहार में उनका जीवन व्यतीत हुआ। वदा इतने अस्वस्थ रहते हुए, रास्तीसि कार्य में क्या लगे रहते हुए, क्या लोगों से मिलते रहते हुए, उन्होंने कहाँ से समय और शक्ति पायी कि अपने में विद्या की इतनी वृद्धि पाएँ एकत्र कर ली, यह सबके ही लिए तथा आश्चर्य की बात कही होगी। मेरा यह उनको समझाना जरूरी होता था कि आत्मको अपने स्वरूप की चिन्ता करनी पारिजे। आपका जीवन हम सबके लिए है, केवल आपके ही लिए नहीं है। यदि आप पहले बाह्य में तो दर्शन और रास्तीसि तो करता ही रहेगी, पर आपका ऐसा पुकर हम लोगों को नहीं मिलेगा। वे कहाँ माननेवाले थे, और दर्शन का अध्ययन और रास्तीसि के कार्य में उन्होंने अपना समय लगाया और अपना प्राण भी दे दिया।

वे सभी प्रकार के दर्शन के विशेषज्ञ थे। किसी भी युग के विचारों के संकष में उनसे बातें की जा सकती थी और जो कोई उनसे मिलता था वह कुछ अधिक ज्ञान ही लेकर लौटता

या। दर्शनो में उनसे बौद्ध दर्शन से विशेष प्रेम था। चाव यदि बुद्धदेव का व्यक्ति, बौद्ध धर्म के आराध्य पुरुष और बौद्ध विचार हमारे देश की राजनीति में विशेष स्थान पा रहे हैं और यदि इस कारण इसका अन्तर्देशीय प्रभाव भी पड़ रहा है, तो इसका भेद नरेन्द्रदेवजी को हो है, यद्यपि उन्होंने स्वयं इसका अनुभव न भी किया हो।

इन्होंने ही प्रथम बार राजनीतिक क्षेत्रों में बौद्ध धर्म और बौद्ध विचारों की जर्नलों की लिखा प्रभाव सब पर ही पड़ा क्योंकि उनका आधार और सम्मान महात्मा गान्धीजी से लेकर सभी राष्ट्र नेता और राजनीतिज्ञ करते थे। काशी विद्यापिठ को कि उनका सबसे बड़ा कार्य क्षेत्र रहा है, उसके तो संपूर्ण असाधारण में नरेन्द्रदेवजी का व्यक्ति, इनकी विचार शैली, इनकी कार्य प्रणाली, देखी जाती थी। वे यहाँ ही करते थे जहाँ अपनी तरह का एक ही तरह व्यक्ति कर लते थे, सभी इनका समान करते थे, सभी इनकी बातों को सुनने लगते थे। यदि उनका प्रभाव सर्वदेशिक हुआ तो कोई आश्चर्य की बात नहीं।

मेरी समझ में इनके ऐसा बड़ा अपने देश में कोई दूसरा नहीं था। किसी सुन्दर इनकी भाषा थी, कैसे भाषा प्रवाह से वे बोलते थे, किस प्रकार से इनके एक वाक्य दूसरे वाक्य से जुड़ाव रहते थे, यह तो सभी लोग जानते हैं जो उन्हें किसी भी किस पर सभी भी सुन सके हैं। आधिकारिक राजनीति लिखने की वस्तु नहीं है, बोलने की ही वस्तु है। इस कारण मेरे हृदय में बड़ा दुःख था कि उनके भाषणों का कोई संग्रह नहीं किया जा सका। यदि वह होता तो राजनीति में वह उत्तमोत्तम साहित्य का स्थान ग्रहण करता और बहुतों को अपने विचारों को सुझाने में सहायक होता और उन्हें समुचित व्यवहार के मार्ग पर चलने को प्रेरित करता। वह बात तो यह थी। जो उनके भाषणों को सुनते थे वे ऐसे प्रभाव हो करते थे कि किसी के लिए उनके शब्दों को लिपिबद्ध करना कठिन होता था। राजनीतिक समितियों में अल्पकाल के बाद से जो भाषण देने के लिए वे लिख भी सकते थे, उसे भी वे बोलते समय कैद देते थे और बोलते ही जाते थे। इन भाषणों को एकत्र न कर संग्रह ने एक बहुत बड़ी निधि को खो दी।

पर दर्शन लिखने की भी शीघ्र है, और मुझे हर्ष है और अंतोष है कि कम से कम उस पर तो वे प्रेम लिख ही गये। मैं अपने को और अपनेको को ध्याव बर्तान देता हूँ कि बौद्ध दर्शन पर उनका यह अपूर्व प्रत्य प्रभावित हो रहा है। और कुछ साधन की रचना शायदी की कम्पनी के शुभ अवसर पर हमें उसे देखने का अवसर भी प्राप्त हो रहा है। कुछ इसका अर्थ है कि वे इसका प्रकाशन स्वयं न देख सके। उनके जीवन के अन्तिम दिन में प्रत्यक्षात् से व्यर्थता तक उनके शक्ति होने तक उनके साथ था। पर बार उन्होंने इस प्रेम की जर्नलों की और अंतोष प्रकाश किया कि इसका प्रकाशन ऐसे शुभ अवसर पर होने का रहा है।

ऐसी अवस्था से मुझे भी अंतोष है कि इस सुन्दर और अपूर्व रचना की प्रकाशना लिखने का मुझे निर्मलक दिया गया है, और मेरी यही शुभ कामना है और हो सखी है कि

हमारे देश के बहुत से लोग इससे आकर्षित हों, इसका मनन करें, इसका पठन-पाठन करें, और देश के पुरुषोत्तम समय की एक महान विमूर्ति ने जो कुछ विचार प्रकट किये हैं और किन्हीं वर्तमान काल की दूसरी विमूर्ति ने लिपि-बद्ध किया है, उन्हें समझें और अपने देश की परम्परा का मार्ग को और उसके बोध कापने को बनायें। मेरी यह भी हार्दिक अभिलाषा है कि इसके द्वारा परिचित प्रकाश लेखक की भी स्मृति सदा जाग्रत रहे और कुछ मगधान और आचार्य नरेन्द्र-देव की के अन्तर के सारे अन्तर की हमारी राजनितिक और सांस्कृतिक ज़रूरतों हमारे हृदयों को सदा का और असाह्य देती रहे।

राजभवन, मद्रास

१४ मार्च १९१९

मीप्रकाश

राजभवन, मद्रास

बौद्धधर्म-दर्शन

श्री आचार्य विनयचन्द्र ज्ञान मण्डार
ज्ञान भवन चौड़ा गम्ता,
अण्णपुर सिटी (रामस्थान)

श्रीमान् खेहराज् मार्ष दुर्लभजी द्वारा दत्त
सुपूत्र रसिमन्त क शुभ विवाह पर भेंट ।

प्रथम अध्याय

भारतीय संस्कृति की दो धारें

जिस समय भगवान् बुद्ध का लोक में कम हुआ, उस समय देश में अनेक बाद प्रचलित थे । विचार-मार्ग में उच्छिन्न-मुच्छिन्न हो रहा था । लोगों की विचारा का उड़ी थी । पक्षोक्त है या नहीं, भय के अनन्तर जीव का अस्तित्व होता है या नहीं, कर्म है या नहीं, कर्म-विपाक है या नहीं, इस प्रकार के अनेक प्रश्नों में लोगों का कुनूरा था । इन प्रश्नों का उत्तर पाने के लिए लोग उत्सुक थे । ब्राह्मण और जम्भ्य दोनों में ही विचार-वर्षा होती थी । भगवान् ब्रह्म-विद्वेष्ट थे । वे वेद का प्रामाण्य स्वीकार नहीं करते थे । वे ब्रह्म-ब्रह्मादि क्रिया-कलाप को महत्व नहीं देते थे । इनकी दृष्टि में या तो इनका कुछ फल है या वे निरर्थक और नियमोन्मील हैं । जम्भ्य आस्तिक और नास्तिक दोनों प्रकार के थे । इनके कई सम्प्रदाय तत्त्वा को विशेष महत्त्व देते थे । वे आस्तिक थे, वे भी कर्म का कोई सत्ता, क्यों नहीं मानते थे । 'पाणि निष्पाप' में किन जम्भ्यों का उल्लेख है, उनमें प्रायः नास्तिक ही हैं । ब्राह्मण और जम्भ्य—ये दो संस्कृति परम्पराएँ प्राचीन काल से चली आती हैं । वे एक दूसरे से प्रभावित हुए हैं । इनमें नैसर्गिक वैराग्य था । ब्राह्मण मुण्डकदर्शन को अग्रिम मानते थे । ब्राह्मण धार्मिक थे । जम्भ्य अनैतिक होते थे और ब्रह्मचर्य का पालन करते थे । वे क्षत्रियत्वेत्थ के लिए किसी राजा के अधीन होते थे, उसके गृह या संघ में प्रवेश करते थे । ब्राह्मण वैदिकधर्म के अनुसार मन्त्र, यज्ञ, दान, होम, मेला, प्राद्विचारि अनुष्ठान का विधान करते थे । कर्म का यह रूप ब्रह्म था । कर्म की कामना से या अन्य लौकिक भोग की कामना से वे विविध अनुष्ठान करते थे । महा में पुरुष भी होता था । कर्मब्रह्म का प्राधान्य था । ब्राह्मण कर्म आस्तिक था । ब्राह्मण मुन्युक्त दुष्ट के कलाविपाक में विराजत करते थे । इनमें सब अहिंसा, अलोचन आदि के लिए पक्षपात था । किन्तु वैदिकी हिंसा हिंसा नहीं समझी जाती थी । यह निन्द्य और सत्त दृष्टि के होते थे और इनको विद्या का व्यसन था । इसलिए समाज में इनका आदर था । धीरे-धीरे इनका प्राधान्य हो गया, क्योंकि वेद-विहित अनुष्ठानों की विधि इन्हीं को मालूम थी । पुरोहित संघीर्ष दृष्टि और स्थायी होने लगे और वे अपने-अपने धर्मों के लिये लड़ने लगे । ब्राह्मण-काल में पुरोहित मातृपी देवता हो गये । इस काल में वेद को शब्द प्रमाण मानते थे । कर्णमन्त्रमर्म श्री भस्त्रा इनी काल में प्रीति हुई । तत्त्वा का भी माहात्म्य समझ जाता था, क्योंकि उनका

विचार वा विवेको ने अपने उच्च पक्ष को उपस्था से प्राप्त किया था। धीरे-धीरे बोरे धर्मकाय के विरुद्ध धर्मों में विरोध होने लगा; पण्डित के विरुद्ध धार्मात्मा उठने लगी। यह कहा जाने लगा कि यह-नागादि हीन हैं। ब्रह्म-ज्ञान सर्वोत्तम है। यह उपनिषद्-काल था। इस काल में ब्रह्मविद्या की कक्षा बहने लगी। श्रुति धार्मिकों में निवास करते थे और ब्रह्म-चिन्तन में रत रहते थे। विश्वामित्र शिष्या के शिष्य उनके पास जाते थे और किसी यह पात्र समझते थे उनको शिष्या देते थे। ब्राह्मण-धर्म के अन्तर्गत वास्तव में होते थे, किसी वैश्वानस कहते थे। इनके शिष्य जो व्याख्याविहित था उसका सर्वान वैश्वानसधर्म में मिलता है। बौद्ध सिद्धों में भी ऐसे सिद्ध होते थे जो वैश्वानसों के नियमों का पालन करते थे। इन नियमों को 'सुता' कहते हैं। बृहस्पति-निकेतन, अरुणविश्व, शम्भानाथ धर्मब्रह्मनाथ, पण्डित-धार्मात्मा 'सुता' हैं। (इन्हीं के सम्प्रदाय से सिद्ध सिद्ध होता है। यह 'सुता' कहलाता है। उसके द्वय 'सुता' है।)

वैश्वानसों से प्रभावित होकर बौद्धों में भी इस प्रकार के बलि होने लगे। कुछ विद्वानों का कहना है कि जब बौद्धधर्म पूर्व से परिचय की ओर गया, तब यह परिवर्तन हुआ। परिचय देश में पूर्व देश की अपेक्षा ब्राह्मणों का कहीं अधिक प्रभाव था। इन विद्वानों के अनुसार बौद्धधर्म का पूर्व का अत्यन्त उच्च था। पश्चिम देश के ब्राह्मणों में बौद्धधर्म का प्रचार हो जाने के उपरान्त उनके प्रभाव से यह परिवर्तन घटित हुआ और 'सुता' का स्थापन लेनेवाला सिद्ध अधिक आदर की दृष्टि से देखा जाने लगा।

यह बात ध्यान में रखने की है कि बुद्ध के समय में आश्विन का अर्थ ईश्वर में प्रतिष्ठा नहीं था और न वैदिक-निर्याक को ही नास्तिक कहते थे। पाणिनि के निर्वचन के अनुसार नास्तिक वह है जो परलोक में विश्वास नहीं करता (नास्ति परलोको यस्य च)। इस निर्वचन के अनुसार बौद्ध और जैन नास्तिक नहीं हैं। बुद्ध ने अपने श्रवणों में (उपासकों में) नास्तिक-भाव को निष्ठाविविधता वर्णित किया है। बुद्ध के समकालीन 'अश्विन-देश-कम्पता', जो स्वयं पक्ष पक्ष के आचार्य थे नास्तिकवादी थे। प्राचीनकाल के शिष्य यह गौरव का विषय है कि भारतीय धर्म-धर्म के सम्बन्ध पर और देते थे, ईश्वर के अस्तित्व पर नहीं। मानव-स्वाभाव की स्थिति और उन्नति के शिष्य स्वाभाव में व्यक्तता का होना आवश्यक है और यह तभी हो सकती है, जब स्वयं लोग इसमें प्रतिपक्ष हों कि अधुना धर्म का अधुना, धर्म धर्म का धर्म और व्यापक का व्यापक फल होता है। यह स्वाभाव तथा नैतिकता की स्थिति है।

बुद्ध का प्रादुर्भाव

ऐसे काल में—जब इन दार्शनिक प्रश्नों पर विचार-विमर्श होता था और उद्-गृह्य भी स्वान्वेष्य में प्रवेश होकर सिद्ध या बनस्य होते थे—बुद्ध का शाक्य-वंश में जन्म हुआ। इनका कुल धर्म और गोत्र गौतम था। इनका नाम सिद्धार्थ था। वे राधा कुम्भोदन के पुत्र थे। उस समय पूर्व के देशों में बहिनो का प्राधान्य था। ब्रह्मजानो राधा बनस्य, जो ब्राह्मणों को भी ब्रह्म-विद्या का उपदेश करते थे, मिथिला के थे। बौद्धधर्म और जैनधर्म के प्रतिष्ठान

भी क्षत्रिय थे। वे धर्म वैदिकधर्म के विरोधी थे, यद्यपि बुद्ध ने सर्व-ब्राह्मणों के लिए क्षत्रियधर्म करना तो दूर रहा, उनकी प्रशंसा ही की है। क्षत्रिय ब्राह्मण-पुरोहितों के प्रतिपक्षी थे। वे उनको अपनेसे ऊँचा मानने को तैयार नहीं थे। ब्राह्मण धर्मों में प्रतिपक्षी के कवन को ब्राह्मण 'क्षत्रिय के शत्रु' कहते थे। इससे साक्षित होता है कि वे क्षत्रियों को अपना प्रतिद्वन्द्वी मानते थे। 'पालि निकाय' में क्षत्रियों को बौद्धों की गणना में प्रथम स्थान दिया है।

राज्य-वर्ण की राजधानी कपिलवस्तु थी। इनका राज्य छोटा-सा राज्य था। उस समय भारत में एक सुदृढ विद्याल राज्य न था, जैसा कि आगे चलकर नम्बों ने संगठित किया, जिसमें कश्चित् मैत्रेय ने इतिहास की। बातचीत से मालूम होता है कि बुद्ध के पूर्व १६ महाराष्ट्र थे। बुद्ध के काल में चार प्रधान राज्य संगठित हो रहे थे। इन १६ में से कुछ राष्ट्र अन्य राष्ट्रों में सम्मिलित कर दिये गये। इस कारण महाराष्ट्रों की संख्या घटने लगी। चार प्रधान राष्ट्र ये थे— (१) मगध जिसमें अंग शामिग था और जिसका राजा बिम्बिसार था; (२) कोसल, जिसकी राजधानी भादसी थी जिसमें काशी सम्मिलित थी और जिसका राजा प्रसेनजित् था, (३) मौर्यान्धी जिसका राजा कस्तुब उदयन था और (४) अफन्ती, जिसका राजा अण्डमघोत्त था। इन चार राज्यों की राजधानियाँ आगे चलकर बौद्धधर्म की केन्द्र हो गईं।

सिद्धार्थ ने राजकुमारों की मांति शिक्षा प्राप्त की। इनके पिता वैदिक धर्म के अनुयायी थे। सिद्धार्थ विचारशील थे और इसलिए इनकी उत्कृष्टता धीमे-धीमे के रहस्यों को जानने के लिए बढ़ने लगी। सांसारिक सुखों से वे विरक्त हो गये। संसार से इनकी उद्गम उत्पन्न हुआ और परमार्थ-सत्य की खोज में एक दिन इन्होंने घर से अग्निनिष्क्रमण किया और काश्या बस बारणसी मिथु-भाब ग्रहण किया। उस समय तापों की विरोध प्रसिद्धि थी। सिद्धार्थ के पिता के यहाँ काष्ठ-वैद्य आदि ठाण्ड आवा करते थे। एक तपोवन में उनको मालूम हुआ कि किन्तु-प्रदेश में 'अण्ड-काश्या' नामक ठाण्ड रहते हैं, जो नि भेक्ष का ज्ञान रखते हैं। यह सुनकर सिद्धार्थ अण्ड के तपोवन में गये। वहाँ उनका स्वागत हुआ। सिद्धार्थ ने पूछा कि अण्ड-प्रदेश रोग से उत्पन्न (बीज) कैसे किमुक्त होता है। 'अण्ड' में संक्षेप में अपने राज्य के निम्नत्व को बताया। उन्होंने संसार की उत्पत्ति और विलीन को समझाया। तापों की शिक्षा देकर उन्होंने वैदिक-धर्म की प्राप्ति का उपाय भी बताया। किन्तु सिद्धार्थ को 'अण्ड' की शिक्षा से उत्तोष नहीं हुआ। विरोध जानने के लिए वे 'उद्ध-रामपुत्र' के आश्रम को गये, किन्तु इनके भी दर्शन को सिद्धार्थ में स्वीकार नहीं किया। इनकी शिक्षा सांख्य-योग की थी। जब इनसे परितोष न हुआ, तब वे अनुसर (सर्वभेद) शक्तिवन्धन की गणेश्या में उदकेला आये और नेछना (या नेछना) नदी के तट पर आवास किया। इन्होंने विचार किया कि मुझमें भी मरणा, बीज है, मृत्ति, उमाधि और प्रजा है, मैं स्वयं धर्म का उदात्तकर करूँगा।

बुद्ध के समसामयिक

इसने ऊपर कहा है कि बुद्ध के समय में अनेक ब्राह्मण प्रचलित थे। 'शीपनिकाय' के ब्रह्मसाल-सुत्त में इन ब्राह्मणों का उल्लेख है। इनका वर्णन यहाँ देना आवश्यक है, किन्तु बुद्ध के समसामयिक को ३ शाला—संघी, गणी, गणाचार्य और तीर्थधर थे, उनका संक्षेप में हम

करन लेंगे। उनके नाम ये हैं—अश्वि-केश-कम्बल, पूरुष-कक्षर, पकुप-कम्बल, मन्त्र-सि-
मोषल, संव-केशत्रिपुल, निर्ग-नालपुल। इनमें 'निर्ग-नालपुल' कैवल्य के अंतिम तीर्थंकर
महावीर हैं। इनमें केवल यही आश्रित थे। अश्वि-केश-कम्बल के मत से न दान है, न शिव,
न इन्द्र, न ब्रह्मा और न पुत्र-कर्म का कल-विपाक है, न इह लोक है, न परलोक, न अमृत
प्राप्त्य है, किन्तुने अग्निबाह्य से इहलोक परलोक का साक्षात्कार किया है। मनुष्य पात्र
महामूर्ति है। यथ वर नाभ (भुवु) करता है, तथ धृतिवी पृथिवी-काय को अनुसाम्य कर्त्ता
है। इत्यादि। इन्द्रि-आकाश में संकल्प करती हैं। बाल और परिश्रुत काय भेद से बिना
होते हैं मर्यादन्तर से नहीं होते। 'संव' का करना था कि प्राणातिपल (व) अदत्ता
दान (स्वेय) स्यादाद और परदास-ग्रन्थ से पार नहीं होता और दान-वत् आदि से पुत्र
का ग्रन्थ नहीं होता। अमर्य-गोलात निवृत्तिगरी थे। वे मानते थे कि लव लव (वीर)
अदत्त है, अवीर हैं। उनमें न वत् है न वीर है न पुत्र-प्राप्त्य। उनके अनुसार हेतु नहीं
है, लवों के संकल्प का प्रत्य (हेतु) नहीं है लव अदत्त संकल्प भोग्य है और किना हेतु
प्रत्य के विरुद्ध होते हैं। गोलात आसीनक सम्प्रदाय के संस्थापक थे। वे करते थे कि बाल
और परिश्रुत लव लव-संकरक कर पुत्र का जन्म करते हैं। इन्हें संसार-मुक्ति करते हैं। वे
अनेकक थे और अनेक प्रकार के कल-लव करते थे। जेठन के पीछे उनका एक स्थान था।
वे पंचामि तापते थे उच्छ्रित थे और चम्पावट की मूर्ति रहा म कृतते थे। 'पालि निष्ठा' में
इनको मुक्ताकार कहा है। एक स्थान में इनको 'पुत्रप्रदाय पुत्रा' कहा है, अर्थात् वह उक्त
मत्ता के पुत्र हैं किन्तु पुत्र मर जाते हैं। बुद्धचोर के अनुसार 'पूरुष' आत्मा को निष्कल और
कर्म को नहीं मानते थे। 'अश्वि नाश्रित थे और कर्म-विपाक को नहीं मानते थे। 'मोक्षा'
निवृत्तिगरी थे वे कर्म और कर्म-फल दोनों का प्रतिषेध करते थे।

बुद्ध आजीवकों को सबसे बुरा समझते थे। तापस होने के कारण इनका
ध्यात में आरंभ था। लोग निमित्त बुद्ध, लक्ष आदि का कल इनसे पूछते थे।
अशोक और उनके वीर 'दशरथ' के लेखों में आजीवकों का उल्लेख है। इनके अतिरिक्त
और भी तापस थे जो शरीर को नाना प्रकार के कल देते थे। कोई उनका कपड़ा पहनता
था, कोई बुद्ध-वीर, कोई केश-कम्बल बारा करता था, कोई उच्छ्र-यथ प्राप्त करता था,
कोई केश-मुद्रा करता था, कोई कल्यण पर शक्य करता था (कल्यणप्राप्त्य), कोई
गोश्रितिक, कोई मृगश्रितिक होता था, किसी की उच्छ्र-वृत्ति थी। वे हिम-वत-स्त्रीदि
हुल को लदन कर अनेक प्रकार से शरीर का आत्मात्म-पश्चात्तपन करते थे। इनका विश्वास
था कि हुल से हुल की प्राप्ति होती है। इसी कारण लव पुत्र में तापस का
कल आरंभ था। उनका कलमय बीजन को लीकार करना एक बड़ी बात समझी जाती थी।
आश्चर्य होता है कि 'अश्वि-केश-कम्बल' ऐसे लोगों के लिए समाज में आरंभ था। इनका
कारण यही प्रतीत होता है कि वे तापस थे। वे लपटा कि उच्छ्र-से करते थे, वह भी
बल नहीं है। वे लोग अनुसृत कर्म दिखाते थे, वह दावा करते थे कि इन्होंने बुद्धि-प्राप्त
की है। अतः इन्हें कोई आश्चर्य नहीं है कि बुद्ध ने भी जेठना के लव पर लव कर ६ कर्म

कठोर तपस्या की; क्योंकि उस समय वैदिक-यज्ञ की प्राप्ति के लिए तप आवश्यक समझा जाता था।

बुद्धत्व-प्राप्ति

बुद्ध के साथ पाँच अन्य भिक्षु भी थे। उन्होंने जनशून्य-भूत यह समय कर लिया कि इससे यह कम-मरत्य पर नियंत्रण करेंगे। वे एक तिल-तण्डुल पर रहने लगे। इसका परिणाम यह हुआ कि बुद्ध अत्यन्त कुश हो गये। यह स्मार्तिष्योर रह गये। 'बुद्धचरित' के शब्दों में तब उनको मान्य हुआ कि यह धर्म विद्या, बोध, मुक्ति के लिए नहीं है, बुराई इस पद को नहीं पा सकता। ऐसा विचार करके बुद्ध पुनः मोहन करने लगे। जब उनका शरीर और मन स्वत्व हुआ, तब उन्होंने समाधि लगाई। उन पाँच भिक्षुओं ने अत्यन्त होकर उनका साथ छोड़ दिया। विद्यार्थी बोध के लिए हठकेन्द्रित हो करकमल में पर्येकत्र हुए और वह प्रतिष्ठा की कि ब्रह्म में हठकेन्द्रित नहीं होता, तब तक इसी आसन में बैठा खड़ा। रात्रि के प्रथम घण्टे में उनको पूर्व जन्मों का ज्ञान हुआ, दूसरे घण्टे में दिव्य-बल हुआ, अन्तिम घण्टे में ब्राह्मण प्रत्यक्ष-स्वरूप का साक्षात्कार हुआ और अन्तर्बोध में उनको सर्वज्ञता का प्रत्यक्ष हुआ। यह उनका बुद्धत्व है। उस दिन से वे बुद्ध कहलाने लगे। सर्वज्ञता का साक्षात्कार कर महाबान् ने जो प्रीतिवचन (उवाच) कहे, उनको हम यहाँ उद्धृत करते हैं—“कण्ठ्यम कम बार-बार लेना पड़ा। मैं परकारक की लोच में संसार में धर्म मग्नता रहा। किन्तु परकारक। अब मैंने तुम्हें देख लिया। अब तू फिर परनिर्मल न कर सकेगा। तेरी सब कटिर्वा दूर गए। पर-शिल्पक दह गया। चित्त-निर्मल का लाभ हुआ, तुम्हारा का क्षय देख लिया।”

सात ठप्पाह तक वे विविध द्रव्यों के तले कैदकर सिमुक्ति-मुल का आनन्द लेते रहे। महाबान् को बुद्ध, उपमन्य, सुगत आदि कहते हैं। महाबान् के भावक सौम्य, शास्त्रपुत्रीय लेख कहलाते हैं। ऐसी कथा है कि बुद्धत्व प्राप्त कर महाबान् को धर्मोपदेश में अनिच्छा हुई, किन्तु ब्रह्मा सर्वपति की प्रार्थना पर धर्मोपदेश के लिए तैयार हुए। पहले उनका विचार 'भराह कालाम और 'ब्रह्म-रामपुत्र की धर्म का उपदेश (वेचना) देने का हुआ, किन्तु वह जानकर कि वे धर्म शक्ति नहीं हैं, उन्होंने उन पाँच भिक्षुओं को धर्म का उपदेश करने का निश्चय किया जो उनका साथ छोड़कर 'श्रुतिरत्न' मृगदास (छान्दास, काशी के पास) का ब्रह्म गये। आराध पूरिमा के दिन उनका पहला उपदेश 'छान्दास' में हुआ। यह उपदेश धर्म-व्यवर्धन-सूत्र है। यहाँ धर्म-व्यवर्धन का प्रथम बार प्रवर्धन हुआ। इसलिए छान्दास भिक्षुओं का एक तीर्थ हो गया। पाँचो भिक्षु प्रथम शिष्य हुए। बाणवर्धनी का एक बलिष्ठ पुत्र कदा भी संसार से विरक्त हो श्रुतिरत्न आया। वह भी महाबान् से उपदेश पाकर भिक्षु हो गया। यह संवाद पाकर उनके ५४ भिक्षु भी भिक्षु हो गये। इस प्रकार इन ६ भिक्षुओं को लेकर बुद्ध-आसन का आरम्भ हुआ। महाबान् में एक संघ की प्रतिष्ठा की। आगे चलकर जब संघ के नियम बने, तब संघ को संरक्षता के लिए एक विधि रखी गई। इसे 'उत्तरादा' कहते हैं। उपदेश में १ भिक्षुओं के धार प्रत्येक अनरदा में पाँच भिक्षुओं के संघ के संघ 'उत्तरादा' होती थी।

आरम्भ में सब संघ नहीं था, तब पहले शिष्यों की उपसंघदा 'पहि मिच्चो' इस नाम से हुई। पंचमार्ग मिश्रणों की उपसंघदा इसी प्रकार हुई। इसी प्रकार जब महाबान् ने आनन्द के आग्रह पर शिष्यों को संघ में प्रवेश करने की आज्ञा दी तो महाप्रजापती गोठमी की (जो पहली मिश्रणी थी) उपसंघदा मिश्रणों के गुरुवर्गों को स्वीकार करने से हुई।

धर्म-प्रसार

महाबान् ने धर्म-प्रसार के लिए इन ६० मिश्रणों को विश्व-विश्व दिशाओं में भेजा और स्वयं 'उत्तरेत्ता' की ओर गये। वहाँ 'उत्तरेत्ता-कारण' और उनके दो भाई एक बृहत् संघ के साथ निवास करते थे। ये बंठित थे। इनको भी उपदेश देकर महाबान् ने शास्त्र में दीक्षित किया। इन बंठितों की आत्मा-वास बहुत स्वादिष्ट थी। मगध के महाराज विमिशार भी इनका बहुत आदर करते थे। यह जानकर कि वे बुद्ध के शास्त्र में प्रवेश कर गये उनके बड़ा आश्चर्य हुआ। इससे बुद्ध की स्वादिष्ट पैली और स्वयं विमिशार उत्पन्न हो गये। पहरय शिष्य उत्पन्न उत्पन्न कहलाते थे। महाबान् चारिका (भ्रम्य) करते हुए कल्लिस्तु पहुँचे और वहाँ कई दिन ठहरकर उन्होंने धर्म का उपदेश किया। शाक्य-बुद्ध के अनेक पुत्र मिश्र हो गये। बुद्ध के पुत्र पण्डित भी मिश्र हुए। वहाँ से महाबान् रत्नपुर आये। उस समय वहाँ भ्रम्य 'संघ' अपने संघ के साथ रहते थे। इस संघ में 'शारिपुत्र' और 'मैद्गल्यान' थे। ये भी बौद्ध-मिश्र हो गये। इन्होंने मिश्र 'अरवर्धन' से भ्रम्य वौत्स की शिक्षा का छत्र चुना था। वह शिक्षा इस गाथा में उपनिबद्ध है। यह अनेक स्थानों पर उद्धृत पाई गई है—

ये भग्ना हेतुममगं ठेसं हेतुं तथागतो आह।

ठेसं च वो निरोधो एवं बाही महात्मस्यो ॥

ये हो अमममम कहलाते हैं। इस प्रकार धीरे-धीरे बौद्धधर्म फैलने लगा। हम इस धर्म के मुख्य-मुख्य विद्यार्थियों का उल्लेख आगे करेंगे और बुद्ध की चारों दिशाओं की साक्षात्ता का भी विवरण करेंगे। तथा विकास-क्रम से बौद्धधर्म के विभिन्न शाखों का भी आलोचन करेंगे। यहाँ आर्यदेव के शाखों में इतना कहना पर्याप्त होगा—

धर्म उमात्तोऽरिंत्तं वर्धयन्ति तथागताः।

शून्यामेव निर्वाणं कैवलं लक्षितममम् ॥

अहिंसा और निर्वाण ये दो धर्म जो धर्म-विशुद्धि प्राप्त हैं। तथागत द्वारा वर्णित हैं। यह धर्म और योग का मार्ग है। महाबान् ने स्वयं कहा है कि किस प्रकार समुद्र का एक लक्ष्य-रथ है, उसी प्रकार मेरी शिक्षा का एक लक्ष्य-विशुद्धि-रथ है। आनुवंशिकता के अनुसार महाबान् की भी वृत्त एसी है—बुद्ध है, बुद्ध का हेतु है, बुद्ध का निरोध है, बुद्ध-निरोध-विशुद्धि (मार्ग) है। महाबान् यद्यपि ब्रह्म या ईश्वर और आत्मा की वृत्त को नहीं मानते थे, तथापि पुनर्जन्म, परलोक में प्रतिपत्ति थे। वे ब्राह्मणों के लोकवाद और देववाद को मानते थे। वे देव, पक्ष, किन्नर, अमुर, देव की वृत्त और रत्न-नरक की कल्पना को मानते थे। हम ऊपर कर चुके हैं कि वे नास्तिक नहीं थे। वे धर्म और धर्म का ज्ञान मानते थे।

बीदधर्म के प्रसार का यह फल हुआ कि तास्त्रों और नास्त्रिओं का प्रभाव बहुत कम हो गया। इसी कारण निर्मल्य और आजीवनक बीद-मित्रियों की हँसी उड़ाया करते थे कि वे यह कपस्या नहीं करते तब निर्वाण का लाभ क्या करेगी? बीद-मित्रियों ने एक प्रस्ताव तैयार किया, जो राजाओं का, विशेष कर अशोक का प्रथम पात्रर उभरत अवस्था को पहुँचा।

आरिका, वर्षावास और प्रपारणा

बुद्ध मित्रियों के साथ आरिका करते थे; मित्रियों के ऊँचेहों का निगरण करते थे; उनको धर्म-विनय (मित्रियों के नियम) की शिक्षा देते थे, जो धीरे-धीरे उनसे प्रगत करते जाते थे, उनसे संलाप करते थे और उपदेशों को धर्म का उपदेश देते थे। वर्षा ऋतु में आरिका बन्द हो जाती थी; मित्र एकत्र होते थे। उपसक्त उनको वर्षावास का निर्मल्य देते थे। उपसक्त उनकी शिक्षा की व्यवस्था करते थे और मित्र उनको धर्मोपदेश देते थे। इस प्रकार उनमें आदान और प्रतिदान होता था और तब की एकता सिद्ध होती थी। वर्ष के अन्त में एक उत्सव होता था जिसे प्रपारणा (प्रपारणा) कहते थे। इस उत्सव में मित्र और उपसक्त एक संमिश्रित होते थे और एक मित्र सभी मित्रियों और उपसक्तों को धर्मोपदेश देता था। वे दिन में उपोसथ (भूत) रखते थे और सम्यकता को समेतन होता था। एक मित्र दूसरे के पाप को आश्रित करता था और वह पाप स्वीकार करता था। अन्त में उपसक्तों द्वारा तार्किक दान की बलपूर्वक मित्रियों में बाँट दी जाती थी। हर पाँचवें वर्ष प्रपारणा का उत्सव विशेष उमापेक्ष से होता था। यह पंचवार्षिक परिस्तर कहलाती थी। यद्यपि 'पाणि निरुप' में इसका उल्लेख नहीं है, तथापि अशोकप्रदान, दीपवर्ष, महावर्ष और पीनी यास्त्रियों के बिकरण से इसके अस्तित्व का पता चलता है। अश्विदान की यात्रा के विषय से मालूम होता है कि 'अपरा' के उच्चा में पंचवार्षिक परिस्तर को बुलवाया था, जिसमें उन्होंने अपना सर्वस्व दान में दे दिया। हेनर्यांग ने भी कृष्ण और वामिनान में इन उत्सव को देखा था। पैरिफ़िक्सविक्रि यह भी सर्वसम्मति का दान होता था। ५१६ ई० में चीन के महात्मा ने भी पंचवार्षिक परिस्तर को आश्रित किया था। इनसे मालूम होता है कि बीद के जीवन में इन उत्सव का विशेष स्थान था।

आश्चर्य है कि 'विनयसूत्र' में इसका उल्लेख नहीं है। इनका कारण यह प्रतीत होता है कि विनय में केवल मित्रियों के संकल्प में जाते नहीं गई हैं और उपासकों की उपेक्षा की गई है। वर्ष के उत्सव के दान में भी उपासकों का उल्लेख अप्रत्यक्ष रूप से आता है। यह हम 'पुच्छवत्था' के ११ वें अक्षर का पाठ करते हैं, तब हम देखते हैं कि केवल मित्र और उनमें भी विशेषकर धर्मरत्न (धर्मरत्न वह है जिसे निर्वाण का लाभ दिया है) का ही उल्लेख होता है। इसी का माधन्य है। प्रथम धर्म-अंगीति में जो परीक्षण का न्याय दुर्ग, केवल धर्मरत्न ही रहे, उल्लेख मरी। हेनर्यांग मगध देश के वर्णन में लिखते हैं कि उन स्थान में अधिम बर्ण आनन्द ने धर्मरत्न का प्राण किया, अशोक द्वारा निर्मित एक स्तूप था। इसी स्थान में महात्मा निरुप ने धर्म का संघ किया था। जो शीत की अवस्था में थे, या उन अवस्था को पत्र का

बुद्धों ने, किन्तु महात्मास्य की धर्म-संगीति में शरीक नहीं किये गये थे, वे वहाँ एकत्र हुए। उन्होंने कहा कि बबलस शास्ता (पुर) वे, वे हम सबको उपदेश देते थे; किन्तु धर्मपथ के परिनिर्वाण (निर्वाण में प्रविष्ट) होने के बाद से अब बुनाब होता है। उन्होंने आत्म में निश्चय किया कि हमको भी धर्म का संग्रह करना चाहिये। इस संगीति में भिक्षु और उपसत्तक दोनों बड़े समूह में संमिश्रित हुए थे। उन्होंने भी धर्म, विनय, अभिधर्म संयुक्तपिण्ड और चारवीपिण्ड का संग्रह किया। इस निष्ठा को 'महासंगीति' इसलिए कहते हैं, क्योंकि इसमें उपसत्तक और भिक्षु दोनों का एक बड़ा समुदाय शरीक हुआ था। इसमें संदेह नहीं कि इस वृत्तान्त से और द्वितीय संगीति के आरम्भ के संवेद के वृत्तान्त से विरोध है, किन्तु कैसा कि 'ओरिजेनस' ने कहा है, इस द्वितीय संगीति के विवरण उपसत्तक की संगीति से पहले के हैं। महासंगीति का दृष्ट होना भी दोनों धर्मसंगीतियों के कुछ विस्तरों से पुराना हो सकता है। यही वादी के इस कथन का उत्तर प्रथम संगीति के उन विवरणों से होता है जो दो परिनिर्वाण के परिशिष्ट हैं। इनके अनुसार परिष्कृत में कम से कम सब प्रकार के भिक्षु थे, कैलास आदि ही न थे। एक विवरण के अनुसार इनके अतिरिक्त वेध, यक्ष, नमा, प्रेत, उपसत्तक और उपसत्तिका भी थे। इन सबों का संभव महासंगीति विनय से है। यह संभव है कि यह दो परिनिर्वाण 'महासंगीति' निष्ठा के हैं। यह परम्परा कुछ प्रतीत होती है और प्रथम महासंगीति के दो विवरण उपसत्तक हैं वे प्रायः संघ के इतिहास में एक विशेष परिवर्तन की सूचना देते हैं। अब हमको मानना होगा कि आरम्भ में कहीं से किस परिष्कृत का संवेदन होता था, यह महासंगीति था। उसमें सब प्रकार के बौद्ध संमिश्रित होते थे। उपसत्तकों का उसमें संमिश्रित होना आवश्यक था।

निर्वाण

बुद्ध के जीवन-काल में भिक्षुओं का पहलवों से पवित्र संकल्प था। उस समय बुद्ध की शिक्षा भी बहुत सख्त थी। अर्धमृत-मैत्री इसका विशेष गुण था। अद्वैत तर्कों या महा लोक प्राप्त करना था। प्राथमिक-संसार-समाधान, सुमार्ग और मार्ग से बहरेष की शिक्षा होती थी। कुछ विद्वानों का मत है कि उस समय निर्वाण की कल्पना अभाव, अकिञ्चन की न होकर अमृत-पथ की थी। निर्वाण अमृत स्थान है। यह अकल, अजर, अमर, अमर्य, अमृतपथ है। यह अनुत्तर योगक्षेम है। स्वयं बुद्ध कहते हैं कि इस अकलता की स्पष्ट करने के लिए कोई शब्द नहीं है। यह अनिबन्धीय, अबाध्य, अवच्छेद्य है। "जो निर्वाण को प्राप्त होता है, उसका प्रमाण नहीं है किसी कह उन्हें कि यह क्या है।" यह एकान्त सुख है, यह अप्रतिमाग है। निर्वाण को सुख, शास्त्र, प्रणीत कहा है। महावत् अवलोकन में कहते हैं:— 'हे भिक्षुओं! यह अकल, अमृत, अकल अकल्य है। हे भिक्षुओं! यदि यह अकल, अमृत, अकल, अकल्य न होता तो बाल, मृत, हृत, संकल्य का निःसंख्य न होता।' महावत् पुन कहते हैं—उत्तम भुक्त निश्चय अकल्य है यह अकल अमृतपथ अलोक विवरण है। यह बुद्ध धर्म का निरोध है। यह संसारों का उपरम है।

उत्तर दिये हुए उद्धरणों में निर्वाण के लिए 'अमृतपत्र' शब्द का प्रयोग होने से कुछ विद्वानों का कहना है कि बुद्ध ने किस निर्वाण की शिक्षा दी थी, वह ब्रह्मा के अमृत का और मोक्ष में नित्य-मुक्त का चोख था। इन विद्वानों का कथन है कि आगे चलकर बौद्धधर्म का रूप विकृत हो गया और वह निर्वाण को अमृत-पत्र का अभाव-भाव मानने लगे। शरवास्त्री ने इस मत का खण्डन किया है और उन्होंने इस बात को सिद्ध करने की चेष्टा की है कि बुद्ध की शिक्षा के अनुसार निर्वाण नित्य-मुक्त की अभिव्यक्ति नहीं है। यह अभिप्राय का मुलाक़ाती शोक नहीं है, वहाँ नित्य-मुक्त की कल्पना की गई है। उनका कहना है कि निर्वाण लोकोत्तर है और अमृत-पत्र का अर्थ केवल इतना है कि वह अमृत-मुक्त है। निर्वाण में न कर्म है, न मृत्यु। आगे चलकर हम बौद्धों के विभिन्न ग्रन्थों के आधार पर निर्वाण का विस्तृत विवेचन करेंगे।

अनेक प्रकार के मित्र

बुद्धोपदिष्ट निर्वाण के स्वरूप की जो भी व्याख्या की गयी, बौद्धशास्त्र में मिल रही और प्रकृति के अनुसार कई प्रकार के मित्र थे। मध्यमनिकाय के महागोस्त्रि-सुत्त में इन विविध प्रकार के मित्रों का परिचय मिलता है। एक अन्य भाषात् गोस्त्रि-शास्त्र में विद्वत् करते थे। उनके साथ आनन्द, शारिपुत्र, मोद्गल्यान्, महाकश्यप, रैक्ष, अनिरुद्ध आदि मित्र थे। कर्म-मर्यादा के लिए वे लोग शारिपुत्र के पक्ष गये (शारिपुत्र की धर्म-सेनापति भी कहते हैं)। भाषात् के परिचरक आनन्द को आते देख शारिपुत्र ने उनका स्वागत किया और कहा कि गोस्त्रि-शास्त्र हमारी है, शास्त्रक धूले हुए हैं; दिव्य गन्ध बह रही है, एभि निर्मल है। हे आनन्द! किस प्रकार के मित्र से इस वन की शोभा होगी? आनन्द ने उत्तर दिया कि हे शारिपुत्र! जो खुशुबु है जो चारों परिपक्वों (मिष्ट, मिष्टुबी, उपस्त्र और उपस्त्रिका) को कल्याण-कर्म की वेष्टना (उपवेश) देता है ऐसे मित्र से वह वन शोभित होगा। शारिपुत्र ने वही प्रश्न औरों से किया। महाकश्यप ने प्रश्न के उत्तर में कहा कि जो मित्र अरस्य में निवास करता है और जो ११ पुत्रों की प्रशंसा करता है और उसका प्रहय करता है वह इस वन की शोभा बढ़ावेगा। पुनः किसी ने शारिपुत्र के उत्तर में किय की प्रशंसा की और किसी ने अभिषर्ग के महत्त्व का वर्णन किया।

इस संवाद में किन विविध प्रकार के मित्रों का वर्णन किया गया है, उनमें आनन्द ही उस प्रकार के मित्र हैं, किन्तु इस बौद्धधर्म का प्रचार हुआ। आनन्द वन में एकमृत-वात कर लम्बि में निद्रा नहीं रहते थे। यही कारण है कि आनन्द लोकप्रिय थे। भाषात् के वे उपरवास थे। पचीस वर्ष तक उन्होंने भाषात् की परिचर्य की। वे उनकी गन्धकुटी में निद्रा भण्डू देते थे, उनका बिडौली बिडौले थे, स्नान के लिए पानी रखते थे और उनका शरीर हवाते थे। इतना ही नहीं, आनन्द खुशुबु थे। वे यों अच्छे बच्चा थे। भाषात् के सब स्वान्त उनको फटार थे। उनकी स्मृति-शक्ति प्रबल थी। बहुत-से संवाद उनके स्मरण दिये गये थे। किन संवादों में वे उपस्थित नहीं होते थे, उन्हें वे बुद्ध से पीछे मुन लेते थे। उत्सृष्ट होने

के पहले वो शते ठहरे कीं, उनमें से एक बार भी शर्त थी। यही कारण है कि अम्म महा-
 र्णीति में आनन्द ने धर्म (त्याग) का पाठ किया। यही कारण है कि अम्म इस समय से
 आनन्द होते हैं—“धर्म से मुक्त” (मैंने ऐसा सुना है) ‘मैंने’ से आनन्द शब्द है। कुछ कहते
 हैं कि आनन्द बहुवचन भूतपर है। यह अदि-वस्था, मध्य-वस्था, पर्यवसान-वस्थायु धर्म
 का चार परिवर्तों को (मित्र मित्रिया, उपासक और उपासिका) उपदेश देते हैं। उन्होंने अम्म
 शब्द से धर्म का प्रतिवेध किया है।

आनन्द कुछ को बहुत प्रिय थे। आनन्द के आग्रह पर ही कुछ ने शिष्यों को संघ में
 प्रवेश की अनुमति दी थी। मागध की मत्ता की रहित महा प्रख्याती गौतमी ने, जिन्होंने
 महामाया की मृत्यु के पश्चात् मागध का पालन-पोषण किया था, मित्रिया होने की इच्छा प्रकट
 की। मागध ने निवेदन किया। आनन्द ने गौतमी का पक्ष लेकर मागध से ठर्क किया और कहा
 कि क्या शिष्यों को निर्वासन का अधिकार नहीं है। मागध को स्वीकार करना पड़ा कि है। तब
 आनन्द ने कहा कि क्या मागध की किमता ही, जिन्होंने मागध का पालन-पोषण किया, इस
 उद्यम से शक्ति रख पाएँगी। इस ठर्क के आगे मागध आबाद हो गये और उन्हें अनिच्छा
 से हल्की अनुमति देने पड़ी। इस कारण आनन्द मित्रियों में बड़े प्रिय थे। मित्रियों
 उनकी सेवा पक्ष लिया करती थीं और यदि कोई उनकी कुछ कहता था, तो वे उनकी ओर
 से लड़ती थीं। आनन्द दुखदा थे, धर्मोपदेश के लिए उनकी स्थाति थी, हर तरह उनकी मर्मा
 थी। वे बड़े ही दयालु थे और लोगों को दुःखी देखकर उनकी हृदय शक्ति हो जाता था। वे
 अल्प हृदय और निस्वार्थ थे। शारिपुत्र से उनकी कियोर मित्रता थी। अर्जुनी से अर्जुनी कथा
 को उनके हान में मिलती थी उसे वे शारिपुत्र को दे दिया करते थे। शारिपुत्र की मृत्यु पर
 इनको बहुत दुःख हुआ था।

हम देख चुके हैं कि आनन्द शिष्यों के अधिकार के लिए लड़े थे। एक बार उन्होंने कुछ
 से पूछा था कि शिष्यों परिवर्तों की संख्या क्यों नहीं होती, व्यापक क्यों नहीं करती। चारदश
 के लिए भी उनके मन में कुरा नहीं थी। वे रोगियों को भी संस्कार देने जाना करते थे।
 होपहर की वन मागध विभ्राम करते थे तब वे रोगियों की शून्या में लगे जाते थे। वे धर्म-
 मन्त्रहासिक कहलाते थे। उनकी मृत्यु पर यह श्लोक उनकी प्रशंसा में कहे गये थे—

बहुस्तुतो धम्मसरो कोसारसो महेत्तिनो ।
 पक्कं सम्मत्तं लोकेण आनन्दो परिनिम्बुतो ॥
 बहुस्तुतो धम्मसरो-व-आनन्दारे तपोमुषो ।
 गतिमन्तो धर्म्ममन्तो धिग्गमन्तो च यो शसि ॥
 अहमापासको धेरो आनन्दो यानाकरो ।

(वेस्समा १ ४७-४८)

मागधा का परिनिर्वाण

वन् मागध का कुक्षिना (अधिया) के शास्त्रक में परिनिर्वाण हुआ, तब आनन्द उनके
 साथ थे। मागध ने आनन्द से कहा कि मैं बहुत बड़ा हूँ, और लेटना पड़ता हूँ; दो शाल

हृदों के बीच में मिट्टीना कर दो। भावान् लौ गये और एक परिवारक उनको पंजा करने लगा। भावान् ने कहा कि मेरे परिनिर्वाण का समय आ गया है। यह सुनकर भानन्द को बहुत शोक हुआ और वे बिहार में जाकर द्वार के सहारे बैठ गये और विलाप करने लगे। भावान् ने भिक्षुओं से पूछा कि भानन्द कहाँ हैं। भिक्षुओं ने उत्तर दिया कि वे बिहार में रो रहे हैं। भावान् ने उनको बुलाने के लिए एक भिक्षु को भेजा। जब भानन्द आये, तब भावान् ने कहा—हे भानन्द। शोक मत करो। क्या मैंने तुमसे नहीं कहा है कि प्रिय वस्तु से विरोग स्वाभाविक और अनिवार्य है। यह कैसे सम्भव है कि भिक्षुकी उत्पत्ति हुई है, जो संकृत और क्लेशर है, उसकी प्रवृत्ति न हो। ऐसा स्थान नहीं। तुमने मन्सा, बान्सा, कर्मसा भद्रा के साथ मेरी सेवा की है। तुम अनन्त पुण्य के माली हो। यह कह कर भावान् ने भिक्षुओं से भानन्द की प्रार्थना की। भावान् ने भानन्द से कहा कि मेरे पश्चात् यदि संघ चाहे, तो दिन के छह निम्नों को रह कर दो। भावान् भिक्षुओं से बिदा हुए। भावान् के अन्तिम शब्द ये थे—

“एव संसार अन्त्य है। अपने निर्वाण के लिए किन्ना प्रसाद के स्मरणस्थ हो। तुम अपने लिये सर्व शीघ्र हो, ‘अच्छरीया विहरण’ वृत्ते का सहस्र न हूँ दो।”

बौद्धराजन में ऐसे भी भिक्षु थे, जिनको आरक्ष में लज्जा-विम्व (गैडा) के वृत्त एकान्तवास अधिक प्रिय था। ऐसे भी भिक्षु थे, जो दिन के निम्नों के पालन को अधिक महत्त्व देते थे। वह क्लेशपर कहाते थे। इनमें ‘उपासि’ सबसे श्रेष्ठ था। प्रथम कर्मसंगीति में उपासि ने ही क्लेश का संग्रह किया था। ऐसे भी भिक्षु थे जो अभिघर्ष-कथा में स्व सेते थे, जो भिक्षु एक साथ बैठ कर एक वृत्ते से प्रश्न पूछते थे और उत्तर देते थे। वे कर्म-कथि कहते थे। इस प्रकार के भिक्षु अममताक मीदरास्थानक थे। किन्तु किस प्रकार के भिक्षुओं के कारण बौद्धधर्म दूर दूर तक फैला और लोकप्रिय हुआ, वे भानन्द की भाँति के थे।

कैवल्य हम ऊपर कह चुके हैं, बुद्ध की दिनचर्या इसी प्रकार की थी। किन्तु धीरे-धीरे स्त्री-धर्म बौद्धधर्म परिक्रम की ओर बढ़ा, स्त्री-धर्म उसकी मूल भावना में परिवर्तन होने लगा। बुद्ध ८० वर्ष तक जीवित रहे, ९६ वर्ष की आयु में उन्होंने निष्क्रमण किया था। उनके जीवन-काल में बौद्धधर्म कोराल, मगध, कौशाभी, पांचाल-कुड देश में फैला था; पश्चिम में उज्जैन तक गया था। मगधदेश में ब्राह्मणधर्म का अधिक प्रभाव था। बुद्धधर्म के प्रसार में लक्ष्य से माधुम होता है कि द्वितीय कर्ममहासंगीति के समय पश्चिम के संघ में आरक्षकों की संख्या प्रचुर थी; किन्तु पूर्व में कैशाली के प्रदेश में नहीं थी।

वैदिक धर्म का प्रभाव

(यह ब्राह्मण बौद्धराजन में प्रविष्ट हुए। उनके प्रभाव से ब्राह्मणधर्म का प्रभाव बौद्ध धर्म पर पड़ा। ऐसे वैदिकधर्म में पार धाधम हैं, उही प्रकार बौद्ध में एहपति, आम्भोर (भिक्षा उद्देश्य समझ होना है), भिक्षु और आरक्षक यह बात परिवर्तित हुई। इसी प्रभाव के कारण बौद्धों में भी वैष्णव-मत के मान्यताएं धुंधली हो गयीं। यह पुस्तकों का उपादान करते थे। हम ऊपर कह चुके हैं कि वे ‘पुतंग’ वैष्णव के मत हैं। इनका प्राधान्य दो गया। भिक्षु और उपलब्ध का अन्तर बढ़ने लगा। वे आरक्षक श्रुति और योगी के स्थान में थे।

बुद्ध मध्यम मार्ग का उपदेश करते थे। उनका आदर्श दुःख था। वे आरम्भिक संसार से विरक्त हो एकान्तवास करते थे और अपनी उन्नति के लिए ही संन्यास रहते थे। इनकी गुलना लह-विशेष से होते हैं, जो कपासी (मुण्ड) में नहीं होता, बल्कि में एक ही लहता है।

यह विचारणीय है कि विनय में धृतियों का उल्लेख नहीं है। 'परिवार' में इन श्रुतियों की निष्ठा की गई है। पीछे के अभिषेक-ग्रन्थ जैसे विमुक्तिमार्गों में इनका उल्लेख है। भिक्षु-ग्रन्थ में भी ११ धृतियों की प्रशंसा की गई है। धृतियों के प्रमाण के बड़ने से उन उल्लेखों का महत्त्व घटने लगा, विनय उपासकों का विशेष मार्ग था। यह परिवर्तन प्रथम संगीति के भिक्षुओं से उद्भवित होता है। कहा है कि बुद्ध परिनिर्वाण पर धर्म-विनय के संग्रह के लिए संगीति हुई। यह बर्तमान में हुई। ५० बर्तमान संगीति हुई। इनके प्रमुख आचार्य महा-काश्यप थे। दीपवंश में इस संगीति का वर्णन करते हुए महाकाश्यप के लिए लिखा है कि वे धृतियों के अनुयायी थे—“धृत्यारान् धर्मो लो कस्यो विस्तारणे।” वे संगीति के प्रधान हुए।

प्रथम धर्मसंगीति

बर्तमान में जो उल्लेख होता था उसमें सब प्रकार के भिक्षु और उपासक संगीति होते थे किन्तु पश्चात् के अनुसार इस संगीति में उपासकों का संगीति होना तो बुरा था, केवल बौद्ध भिक्षु संगीति किये गये, जो बर्तमान में पुके थे। यह भी विचारित बात है कि महाकाश्यप ने ही धर्मों का संग्रह किया, उपासक इस देश को देख कर कि वे धर्म नहीं करते हैं, वे संगीति से दूर रह गये और जब उन्होंने बर्तमान में संगीति की, सभी संगीति किये गए। महाकाश्यप ने जब धर्म-संग्रह-प्रवर्तन किया तब १ भिक्षु एक उपदेश से ही बर्तमान में गये। परिनिर्वाण के पहले जो आखिरी भिक्षु हुआ, वह 'मुण्ड' भी बर्तमान में गया। किन्तु महाकाश्यप, जो महाकाश्यप की इतने प्रिय थे, किन्तु वे सब धर्मों की परिष्कार की, किन्तु बहुधा, धर्म-संग्रह कहकर महाकाश्यप ने धर्म-संग्रह प्रवर्तन की वह बर्तमान में जो न पा सके। यह बात विस्तार के योग्य नहीं है। उनमें संगीति में यह आरोप भी लग गया था कि उन्होंने किसी को संघ में प्रवेश करने के लिए महाकाश्यप से धर्म-संग्रह की भी और महाकाश्यप से परिनिर्वाण के समय वह नहीं पूछा कि कौन-कौन बुद्ध नियम हराये या सहे हैं। उस समय भिक्षुओं में जो श्रेष्ठ व्यक्ति होता था वह प्रमुख होता था। उस समय सबसे श्रेष्ठ, आराध-बौद्धिक थे। वह पंचार्थी भिक्षुओं में से थे। दीपवंश के अनुसार उस समय आठ प्रमुख थे। महाकाश्यप का स्थान अन्तिम था। उस पर भी प्रथम संगीति के बर्तमान बनाये गये। फिर हम देखते हैं कि प्रमुख के अधिकार बढ़ गये थे। वहाँ पहले संघ का पूर्ण अधिकार था, वहाँ अब प्रमुख का अधिकार हो गया। संघ भिक्षुओं में से एक था। भिक्षु और उपासक संघ में शरणा लेते थे, न कि किसी आचार्य का प्रमुख में। प्रमुख को संघ के निर्वाहों को सम्बन्धित करना पड़ता था; वह अपने मन्त्रियों को संघ पर शास्य नहीं करता था। अब दीपवंश में संघ स्वयं संगीति के सदस्यों को चुनता है। किन्तु दीपवंश और बुद्धवचन के अनुसार महाकाश्यप ने ५ बर्तमानों

का प्रयत्न का संग्रह करने के लिए बुना। अयोध्यावन में भी प्रमुख आचार्यों का पुनः संघ नहीं किया है, किन्तु एक आचार्य से दूसरे आचार्य को अधिकतर हस्तान्तरित होते हैं। पुराने समय में संघ का जो अधिकार था, वह बाँटा रहा और प्रमुखों का अधिकार कम हो गया।

प्राचीन काल में संघ का अध्यक्ष स्वयं होता था और उसकी व्यक्तता शिथिल थी। पीछे तीन, चार या आठ रथियों की परिस्त् होती थी, जिसके हाथ में समस्त अधिकार होते थे। कसबान् वह परिस्त् भी नहीं रही और एक प्रमुख हो गया। इन परिवर्तनों का शिवा पर भी अनिवार्य रूप से प्रभाव पड़ा। संघ के स्थान में एक व्यक्ति के प्रतिष्ठित होने से चार उपान्तों का प्रभाव घट जाने से अर्हत् का आचार्य सर्वोच्च हो गया।

हम देख चुके हैं कि दीवन्त के अनुसार महाकाय्य पुतबादी व। इसका समर्थन 'महिम्ननिकाय' के महागोस्त्रि-मुक्त से भी होता है।

जिस समय प्रथम संगीति का प्रचलित विवरण लिखित हुआ, उस समय ऐश्वर्य मानस होता है, आरव्यक का वडा प्रभाव था। इस लिए आनन्द या अन्य स्थिति को संगीति का प्रमुख न बनाकर महाकाय्य को प्रमुख बनाया और उन्होंने केवल अहत्तों को संग्रह के काम के लिए बुना। क्योंकि फर्म का संग्रह आनन्द के बिना न हो सकता था, इसलिए वे उपयोग करके शीघ्र अहत्त हो गये और उनके पश्चात् संगीति में संमिश्रित किये गये।

आगे चलकर जब भिक्षु विहार, संघाराम में रहने लगे, तब पुतबाद का हान होन लगा; किन्तु नियमों का पालन कठोरता के साथ होने लगा और अधिकार बढ़ने लगा।

द्वितीय अध्याय

बुद्ध की शिक्षा में सार्वभौमिकता

अब हम बुद्ध की शिक्षा पर विचार करेंगे। बुद्ध का उपदेश लोकभारा में होता था क्योंकि उनकी शिक्षा सर्वसाधारण के लिए थी। बुद्ध के उपदेश उपनिषद् के वाक्यों का सम्यक् विस्तार हैं। उनकी शिक्षा की एक बड़ी विशेषता सार्वभौमिकता थी। इसी कारण एक समय वैश्वकर्म्म का प्रचार एक बहुत बड़े मूल्या में हो सका। उन्होंने मोक्ष के मार्ग का आविष्कार किया किन्तु वह मार्ग प्राविश्याय के लिए खुला था। बन्ध से कोई बड़ा होता है या छोटा—इसे वे नहीं मानते थे। ब्रह्मा-सूत्र (सुवनिपात) में वे कहते हैं—

‘बन्ध से कोई ब्रह्म नहीं होता; बन्ध से कोई ब्राह्मण नहीं होता। कर्म से ब्रह्म होता है कर्म से ब्राह्मण होता है। हे ब्राह्मण ! इस इतिहास को जानी कि यह विमुक्त है कि पारमार्थिक पुत्र (इक्ष्वाकु) मल्ल ने परम कष्ट को प्राप्त किया। वहाँ तक कि अनेक क्षत्रिय और ब्राह्मण उसके स्वाम्य पर बाते थे। अन्त में वह ब्रह्मलोक को प्राप्त हुआ। ब्रह्मलोक की उपपत्ति में बतलै कथक नहीं हुई।’

‘आप्तकलात्मन-सूत्र’ में महावान् से आप्तकलात्मन ब्राह्मण मायाक ने कहा कि हे गौतम ! ब्राह्मण ऐसा कहते हैं—ब्राह्मण ही भोग् कर्त्तृ हैं, बन्ध कर्त्तृ हैं, ब्राह्मण ही सुख होते हैं; अब्राह्मण नहीं; ब्राह्मण ही ब्रह्मा के औरत पुत्र हैं उनके मुक्त से उत्पन्न हुए हैं—आप्त इत विषय में क्या कहते हैं ?’

महावान् ने उत्तर दिया—‘हे आप्तकलात्मन ! क्या तुमने सुना है कि कन कम्बोज में और अन्य प्रसन्निक जनपदों में हो कर्त्तृ हैं—आप्त और बन्ध। आप्त से बन्ध होता है, बन्ध से आप्त होता है।’

‘हाँ मैंने ऐसा सुना है।’

‘हे आप्तकलात्मन ! ब्राह्मणों को क्या क्या है, जो वे ऐसा कहते हैं कि ब्राह्मण ही भोग् कर्त्तृ हैं, बन्ध कर्त्तृ हैं। क्या मानते हो कि केवल ब्राह्मण ही साधक (पाप) से प्रतिक्रिय होकर स्वर्ग में उत्पन्न होते हैं; क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र नहीं ?’

‘नहीं गौतम !’

‘क्या तुम मानते हो कि ब्राह्मण ही मौर-चित्त की माधना में लम्ब होते हैं, ब्राह्मण ही नदी में स्नान कर छटीयता को धारित कर सकते हैं ? इस विषय में क्या कहते हो ? यदि क्षत्रिय-कुमार ब्राह्मण-कन्या के साथ संवाह करे और उसके पुत्र उत्पन्न हो तो वह पुत्र पिता के भी शूद्र है, माता के भी शूद्र है। उसे क्षत्रिय भी कहना पड़िये, उसे ब्राह्मण भी कहना

बाहिये । हे आरक्षतायन ! यदि ब्राह्मण-कुमार क्षत्रिय की कन्या के साथ संवाह करे और उसके पुत्र पैदा हो तो क्या उसे क्षत्रिय और ब्राह्मण दोनों न करेंगे ?”

“हाँ, करेंगे, गोतम ।”

“हे आरक्षतायन ! मैं सारे कर्षों को सुख मानता हूँ । वात्सिह्य ठीक नहीं है ।”

‘सुन्दरिह-माध्याह्निक’ में मगवान् कहते हैं कि वासि मग पृष्ठो, आनरथ पृष्ठो—(मा वासि पुच्छ परां च पुच्छ) । इन के लिए साने हुए काष्ठ से अग्नि उत्पन्न होती है । नीच और अकुलीन भी पृथिमन् और ओष्ठ होता है । वासेहपुत्र-मुच में वासिह और माध्याह्निक दो मगवान् मगवान् के समीप आने हैं और कहते हैं कि हममें वात्सिह के संकल्प में विवाद है । माध्याह्निक कहता है कि कम से ब्रह्मण्य होता है और वात्सिह कहता है कि कम से होता है । कायरों, हममें से कौन ठीक है ? कुछ कहते हैं कि किस प्रकार की-कर्मण्य, वसुष्म, मस्य, पक्षी आदि वात्सिहों में वात्सिह्य पृच्छ-पृच्छ विग होता है, उस प्रकार मनुष्यों में नहीं होता ।

मनुष्यों में किस किस्म की बीबिका गो-रक्षा है, वह हल्क है; वह ब्रह्मण्य नहीं है किन्तु बीबिका वनहार है, वह बलिष्ठ है । किन्तु बीबिका पीरोहित है वह वाचक है और वो यष्ट का भोग करता है वह राक्षस है । किन्तु वन, ब्रह्मचर्य, संकम और वन से ब्राह्मण होता है वन से, गोत्र से, कम से ब्राह्मण नहीं होता । जिसमें स्वयं और कर्म है वह अग्नि है, वह ब्राह्मण है । (ब्रह्मरह-ब्राह्मण, सर्ग) हे कुम्भ । तुम्हारी वज्र और अग्नि शायी से क्या होता है ? तुम्हारा आम्बुतर वो गहन है और तुम वज्र का परिमार्जन करत हो । मगवान् कहते हैं कि लोक में वो नाम्ना संवर्ध प्रकलित है, वे मिश्रमाण प्रदण करने पर लुप्त हो जाती हैं, जैसे विभिन्न नदियाँ समुद्र में मिश्रकर अपने नाम-रूप को लो लेती हैं । वेद संत में उनके लिए स्थान था । उन कम्य छात्रों को लाने का अधिकार न था; ये वेदाध्ययन भी नहीं कर सकते थे । ब्रह्मण्यो ने उनके लिए मिश्रण का मार्ग गोल दिया । वेदकर्म के प्रसार से आगे कन्धर अनेक अन्य सम्प्रदान हुए, किन्तुने लक्ष्यो लम्पन रूप से यह अधिकार दिया ।

मगवान् की शिक्षा व्यावहारिक थी । वे दुग्ध के अत्यन्त निषेध का उगार बताते थे । लोक शास्त्र है अथवा अशास्त्र; लोक अत्यन्त है या अत्यन्त, और और शरीर पक्ष है या मिथ्य; तपसाय मरण के परवान् होगा है या नहीं—इत्यादि दृष्टियों का व्याकरण (प्राग्ना) कुछ ने नहीं किया है; क्योंकि छान्दोग्य के शब्दों में यह अप्रकृत नहीं है और वे ब्रह्मचर्य प्रवृत्त नहीं हैं । वे विज्ञा प्रिय, उत्तम, संश्लेष निर्णय, अज्ञानी नहीं हैं । ब्रह्मचर्य-वाह इन दृष्टियों में से किसी पर आश्रित नहीं हैं । इन दृष्टियों के होते हुए भी, कम्य, वन, मरण लोक, दुग्ध होने ही हैं किन्तु शिवाय इनी पन्थ में हो लक्षा है । कुछ ने भावों न दृष्टि करने पर इन प्रश्नों का उत्तर देने से इन्कार किया । मगवान् ‘अधिरथपुत्रो-म-मुक्त’ में पुन्य करते हैं कि वे दृष्टिवा वात्स्य गहन अनेक (कथन) आदि हैं । ये दुग्ध-दीपार में लक्ष्य हैं; वे निर्दोष-वर्तनीय नहीं हैं । इत्यन्त में इन दृष्टियों में दोष हैल्ला हूँ और हमका उत्तम नहीं बना । तपसाय लक्ष्य में अस्मिन् है । इत्यन्त दुग्ध केम प्रश्नों की दृष्टिों को

मूलमार्गों में नहीं होते थे। यह तो दर्शनशास्त्र का विषय था। बुद्ध ने मोक्ष का उपाय बताया। इसके इन प्रश्नों का क्या उत्तर है? जगत् फलफर सब बौद्ध-दर्शनशास्त्र संगठित हुए, तब उन्होंने इन प्रश्नों का उत्तर दिया। अन्य सम्प्रदायों से जब वाद-विवाद होता था, तब बौद्ध इन प्रश्नों का उत्तर देने के लोभ का उत्तर न कर सके और बुद्ध की इस शिक्षा को वे मूल गये कि वे दक्षिणार्थ व्यर्थ-खरिद नहीं।

मध्यम-मार्ग

मगवान् बुद्ध का बताया मार्ग मध्यम-मार्ग कहलाता है; क्योंकि यह दोनों अन्तों का परिहार करता है। जो करता है कि आत्मा है, वह शारक दृष्टि के पूर्वाप्त में अनुपलब्ध होता है; जो करता है कि आत्मा नहीं है, वह उच्छेद-दृष्टि के वृत्ते अन्त में अनुपलब्ध होता है। उच्छेद और शारक दोनों अन्तों का परिहार कर मगवान् मध्यम-मार्ग-प्रतिपत्ति (मार्ग) का उपदेश करते हैं। एक अन्त काम-सुखानुभोग है, दूसरा अन्त आत्मप्रमथानुभोग है। मगवान् दोनों का परिहार करते हैं। मगवान् करते हैं कि वेद और मनुष्य दो दृष्टियों से परिपुष्ट होते हैं। केवल जलुष्यान् वषामूत देखता है। एक मन में रह होते हैं। जब मननिरोध के लिए कर्म की योजना होती है तब उनका चित्त प्रकट नहीं होता। इस प्रकार वह इसी ओर रह जाते हैं। एक मन से वृत्त्या कर विमल का अभिमान करने हैं। वे मानते हैं कि उच्छेद ही शारक और प्रवीत है। वे अतिपात करते हैं। जलुष्यान् भूत को भूतया देखता है, भूत को भूत देखकर वह भूत के विना, निरोध के लिए प्रतिपत्ति होता है। यह मध्यम-मार्ग अद्वैतिक-मार्ग है। मगवान् यह नहीं करते कि गुप्तर मया रक्कन बिना समके ही मेरे कर्म को मानो। मगवान् करते हैं कि यह 'पहि पल्लव', 'पवत्त वेदिठव' कर्म है। मगवान् सबको निर्मल्य देते हैं कि आत्मा और देखो इस कर्म की परीक्षा करो। प्रत्येक को इसका अपने चित्त में अनुभव करना होगा। यह ऐसा कर्म नहीं है कि एक मार्ग की मगवान् करे और दूसरा फल का अभिमान करे। दूसरे के वाच्यत्वर करने से इसका वाच्यत्वर अपनेको नहीं होता। इसलिये मगवान् करते हैं कि हे मित्रभो! हम अपने लिए स्वयं बीज हो वृत्ते की शरत् न बाधो। वमसब में मगवान् करते हैं—“अत्ता हि अत्तनो माणो अत्ता हि अत्तनो गति।” मगवान् एक छत में करते हैं कि कर्म प्रतिकर्य है, पुत्रवत् (बीज) नहीं। प्रतिकर्य का अर्थ है 'प्रमाण'। शास्त्रा भी प्रतिकर्य नहीं हैं। एक ब्रह्मण्य आनन्द से पूछता है कि मगवान् ने या तप ने किसी मित्र को निपट किया है जो उनके पीछे प्रतिकर्य होगा। आनन्द ने उत्तर दिया, नहीं। ब्रह्मण्य ने कहा कि बिना प्रतिकर्य के तप की सामग्री (वाच्य) कैसे रोमी। आनन्द ने कहा कि हम बिना प्रतिकर्य के नहीं हैं। कर्म हमारा प्रतिकर्य है।

लोग आत्मप्रमथान्य के लिए अनेक मयस्य कृत्य करते हैं; विधि, धूर्त नबबादि का फल निपराते हैं; माना प्रकार के व्याधि करते हैं और उनकी यह दृष्टि होती है कि यह पर्याप्त है। उन्हें 'धीराक-मयस्य' करते हैं। इनमें अभिनिवेश होने से आत्मप्रमथ का माना कद हो जाता है। धीरे के लिए दृष्टि का शोष कटिन होता है; क्योंकि ठकड़ी विविध दृष्टि

होती है। इसलिये एक श्लोक में कहा है—

दुःशोभा दृष्टिर्दृष्ट्या नित्यं विविच्यभिना ।

मिथुन्या लाभीष एव परेखायचक्षुषिना ॥

इस प्रकार मिथु के लिए आबीष-परिच्छिद कटिन है, क्योंकि उसको अपनी वृत्ति के लिए दृष्टों पर आश्रित होना होता है। भगवान् महामंगल-सुप्त में कहते हैं कि माता-पिता की सेवा, पुत्र-दत्त का संग्रह, पान धर्मन्त्या, अनवध कर्म—ये उत्तम मंगल हैं। उप, ब्रह्मचर्य, आर्य-ऊँचों का दर्शन, निर्वाण का साक्षात्कार, ये उत्तम मंगल हैं।

भगवान् कहते हैं कि बही सुखी है, जो अन्ध-पराधन का त्याग करता है। अन्ध के को उन्नत करता है; पराधन दुःख का प्रसव करता है। भव दोनों का परित्याग कर, उन्मत्त हो, सुख का आसेवन करना चाहिये। राग, द्वेष और मोह—यह तीन अकुशल मूल हैं, इनका महत्त्व होना चाहिये। “राग के समान कोई अग्नि नहीं है, द्वेष के समान कोई कलि नहीं है, शान्ति के समान कोई सुख नहीं”, “अक्रोध से क्रोध को बीते, चापुता से अरापु को बीते, कर्षण को दान से और मृगबादी को खप से बीते।”

इसलिये भगवान् मैत्री-भावना की महिमा का वर्णन करते हैं। [यह चार ब्रह्मविहारों में से एक है।

मेघमात्र-सुप्त में भगवान् कहते हैं—किन्ती पुत्र्य क्रियायत्ता है, वे सब मैत्री-भाव की ११ वीं कक्षा के भी ऊपर नहीं हैं। एक मी प्राणी में दुष्ट-चित्त न होना चाहिये। सब के लिए मैत्री का भाव होना चाहिये। इस प्रकार आर्य प्रभूत्त पुत्र्य करता है। बिल्का किन्ती से कैर नहीं है, जो सब मृत्यो से मैत्री करता है, वह सुखी होता है। स्वप्न-सुप्त में सब मृत्यो के कल्याण की प्रार्थना है। भगवान् दृष्टि-संस्म का महत्त्व बताते हैं। वे कहते हैं कि बिल्के शक्ति-द्वार अगुत हैं, जो मोक्ष में मात्रा का विचार नहीं करता उसका चित्त और उसका काम दोनों दुःखी होते हैं। सृष्टि और संप्रबन्ध से आत्म-रक्षा होती है। वे हारपल हैं, जो चित्तपथ की पत्त, अकुशल से रक्षा करते हैं। तीन अकुशल कित्ते हैं—काम, व्यापार और विहिता। इनका परित्याग करना चाहिये। तीन कुशल कित्ते हैं—नैऋत्य, अम्पसाह और अविहिता का संग्रह करना चाहिये।

इसलिये मिथु की आबीष-सुद्धि होनी चाहिये। उसे मैत्री-विहारी और मन-काम-वाक्-से संस्त होना चाहिये। जो यचार्य मिथु नहीं है, जो माचनक मात्र है, जो दुःखीति है, उसके लिए भगवान् कहते हैं कि यह अच्छा है कि वह उस लोहे के गोले को लाये, इसकी अपेक्षा कि वह अरुण्य रात्रिपिंड का भोग करे। पुनः कहते हैं कि इस कारणक (यस की आकृति का दृक्-किये को मन्तृणी कहलाता है) को बिनह करे, इस कारणक (पृथिव्य) को अमृद करे, इस उच्छुल-विहीन गीर्हि को निष्प्रन्त करे (सुचनिपात, पृ. २८२)। यह अभिमन्य है, किन्तु अभम्य होने का मान करता है।

जो मिथु पत्नीय का आपस होता है, उसको भगवान् ने मिथुनों के साथ सब प्रकार का संयोग करने से बहिष्कृत किया है। आहार के एक ग्रन्थ का भी परिभोग उसके लिए मना

है; विहार के पार्थिवप्रवेश का परिमोग भी उसके लिए बर्णित है। मगध-आपन्न मित्र भी उसका मगधप्रक्षिप्त राजाद्वय से देते हैं जो विरुद्धि, दुर्द्धि, उपनय, विहार के लिए अग्रगण्य हो जाता है। नवार्थ मित्र यह है, जिसने क्लेशों का भेद किया।

शिक्षावय

निर्वाण के लिए उद्योग करने वाले मित्र को सब प्रकार के अभिनिवेश का परिहार करना चाहिये। रति-अरति, बन्-परामर्श, पाप-गुण्य वस्तु उसे पर होना चाहिये। जिस मार्ग से दुःख का निरोध होता है, उसमें अभिनिवेश नहीं होना चाहिए। मगधन् करते हैं कि कर्म कोलोपन^१ है। यह निश्चार के लिए है, प्रवेश के लिए नहीं। इसलिए जो जानती है, उनको कर्म का भी परिहार करना चाहिये, अर्थ का भी।

हम उत्तर कर चुके हैं कि मगध की चतुष्टयी है। यह चार आर्त-कथ कहलाते हैं। दुःख क्यों होता है और दुःख के निरोध का उपाय क्या है, यह बुद्ध ने बताया है। चैत्यों की राज्ञा शिक्षा कहलाती है—शौच-शिक्षा (अभिरुचि), उपाधि-शिक्षा (अभिरुचि), प्रज्ञा (अभिरुचि)। यही किमुद्धि का मार्ग है। सभी बीच दुष्पा-व्यग से विरहित हैं। जिस प्रकार केवल्य दुःखमहासिता से अन्तर-आहार सब और आन्तरिक और विनष्ट होता है, उसी प्रकार सब बीच दुष्पा से आन्तरिक होते हैं। दुष्पा समाधि आत्मन्यक्त कर-भार उत्पन्न होती है। दुष्पा का विनाश किसे किना दुःख का अस्तित्व निरोध नहीं होता। निरु-दुष्पा ही निर्वाण पर का लाभ करता है। इस दुष्पा-व्यग का विनाश करने से ही किमुद्धि होती है। इस किमुद्धि के अन्तिम का क्या उपाय है? संयुध-निष्ठा में मगधन् करते हैं कि जो मनुष्य शक्ति में प्रसिद्धि है, उपाधि और विपरयना (प्रज्ञा) की मात्मा करता है, वह प्रज्ञान और अन्तरमिद्धि इस दुष्पा-व्यग का नष्ट करता है। शक्ति शासन की मूल सिद्धि, आधार है। इसलिए शक्ति शासन का आधार है यही शासन की आधि-अन्तरयता है। स्वयं से विरति ही शक्ति है (कर्म पाप्मन अन्तरय)। कुशल (धर्म) में शक्ति की एकमात्र उपाधि है। यह शासन का मध्य है। प्रज्ञा, विपरयना शासन का पञ्चम है। जब योगी प्रज्ञा से वेष्टा है कि उत्कार अन्तरि है वह उत्कार दुःख है, वह धर्म अन्तरि है, वह दुःख का निरोध होता है। यह प्रज्ञा इस अन्तरि में ताधि-मात्र (अन्तरमात्र) का आवाहन करती है।

जैसे पैर वात से द्रव्य नहीं होता, वैसे ही पश्चिम निष्ठा और मरणा से विरहित नहीं होता।

शक्ति से अपाण (पाप) का अन्तिम होता है, उपाधि से अन्तरमात्र का और प्रज्ञा से सर्वमन का अन्तिम होता है। उपाधि प्रज्ञा का निष्कम्भन करती है अर्थात् उनके अभिमूढ करती है और प्रज्ञा उनका अनुप्रेषण करती है। एक दुष्पा दृष्टि से शक्ति से दुष्परिणाम का, उपाधि से दुष्पा-अन्तरय का और प्रज्ञा से दृष्टि-दुष्पा का विरोध होता है।

१. वाकि-कुलका संस्कृत-श्रीक। दुःख, बन्ध, शास्त्रा पञ्चाश को कर्म को बर्णित है और अर्थक सहारे नारी बार करते हैं।

प्रास्ताविकादि वपादिभिस्मन् और मित्तुओं के लिए उपरिष्ठ वर्त-प्रतिपत्ति (कर्म-प्राचार) की, संकर आदि की पूर्ति शील है। वो सुक्र बर्मा के होने से शील की उत्पत्ति, स्थिति होती है। यह ही और अत्रापा है। ये वो सुक्र कर्म लोक का पासन करते हैं। शील संज्ञा पुत्रन की तीन सुचिन्ता होती है—अय, वाक्, चेत्स्। उपासक के लिए पांच विरति हैं और मित्तुओं के लिए दस। ये पंच-शील और पञ्च-शील कहलाती हैं।

(१) प्रास्ताविका-विरति; (२) अत्रापादान ; (३) अत्रापाचन , (४) मृपानाव* ; (५) सुयमयमैरेव ; (६) अकालमोचन ; (७) उपासीत-वादित्र (८) मत्स्य-मत्स्य-विलोपन ; (९) उन्वास्नाशकन* ; तथा (१०) वावरूप-रक्त प्रतिग्रह ।

वो मित्तु शिवायों की रखा करता है, वो आचमन-गोचर संज्ञा है, अर्थात् वो मनसा, वाचा, कर्मसा अनाचार नहीं करता और योगसेम चाहनेवाले कुलों का आसेवन करता है, वो अक्षुमात्र भी पास से डरता है, किसी शत्रियाँ संकुल हैं, वो आशीर्ष के लिए पास बर्मा का आसन नहीं होता अर्थात् किसी आशीर्ष पश्चात् है, वो मित्तु परिष्कारों का उपयोग प्रयोक्ता-नुसार करता है, वो शीतोष्ण से शरीर-रक्षा के लिए और छाया के लिए चीवर धारण करता है, शरीर को विमृष्टि करने के लिए नहीं वो शरीर की स्थिति के लिए आहार करता है—इत्यादि, उस मित्तु का शील परिपूर्ण होता है।

इस प्रकार शीलसंग्रह होकर समाधि की प्राप्ति करनी चाहिये। कुशल चित्त की एकाग्रता समाधि है। जब तक चित्त सुमण्डित नहीं होता, तब तक राग से उसकी रक्षा नहीं होती। जैसे अग्नी तट द्वाये हुए घर की छवि से हानि नहीं होती, उसी प्रकार सुमण्डित चित्त में राग को अकलाश नहीं मिलता (चम्पस्य)।

अनेक प्रयोगों से चित्त को समाहित करते हैं। यहाँ एकका वर्णन करना संभव नहीं है। अग्नी समाधिप्रकरष में इसका विचार से वर्णन करेंगे। यहाँ केवल दिव्यात्र का निर्वर्णन करते हैं। कल्याणमित्र से पञ्चानुकूल कोई कर्मवान (योगानुसंग की निष्पत्ति में हेतु) का ग्रहण करना चाहिये। उदाहरण के लिए मृत्पिण्ड, नीलपीतादि पुष्प या वज्र का ध्यान करते हैं। बार या पांच ध्यान हैं। जब अन्धकार ध्यान विरत होते हैं, तब समापत्ति (समाधि)-कौशल प्राप्त होता है। अन्य भी कर्मवान हैं, किन्तु अशुभ, अनायास-भ्रुति और मीरी-भ्रमना का विरोध महत्त्व है। उपाधि के उदयन के लिए अशुभ संज्ञा है। काम को अशुभ, अशुचि समझना यह अशुभ-संज्ञा है। इससे रागानुसंग ग्रहीण होता है। अनायास-भ्रुति प्राप्तायाम का प्रयोग है। इससे काम और चित्त की प्रभुत्व होती है। इस कर्मवान की प्राप्ति से भगवान् कहते हैं कि पाप, अशुभान-धर्म जो ही उत्पन्न होते हैं, त्यों ही अन्तर्हित हो जाते हैं। इसकी भाषान् में बहुत प्रशंसा की है। यह समान से ही शास्त्र और प्रणीत है। उपाधि के उदयन के लिए मीरी-भाषना है; इससे शांति का अधिकार होता है। बुद्ध कहते हैं कि धर्मित परम-तत्त्व है, धर्मित का वज्र बड़ा है। मीरी-भाषना करने वाला प्रायना करता है कि तब तत्त्व मुन्नी हो; तब का सेम-प्रस्थाप हो। यह तब दिशाओं को मीरी-सहज-चित्त से ध्यात करता है। मीरी-भाषना बार जल-विहारों में से एक है। अन्य जल-विहार मुद्रिता, कपसा, उपेक्षा हैं। इनका

उद्देश्य योगसूत्र में है। इस प्रकार समाधि द्वारा चित्त को कुशल, शुभ चर्यों में स्थापित कर ज्ञेयों को अभिमूढ करते हैं। किन्तु इससे ज्ञेय निर्मूल नहीं होते। इसके लिए प्रज्ञा की मांग करनी होती है। 'प्रतिबुधक' में कहा है कि मोहाभि के उपशम के लिए निर्वैश्यामिनी प्रज्ञा की आवश्यकता है। 'प्रज्ञा' कुशल (शुभ)-चित्त, संयुक्त-विपर्यया, ज्ञान है। चर्यों के धमन का प्रतिबोध करना प्रज्ञा का लक्षण है। समाधि इसका साधन कारण है, क्योंकि स्थापित चित्त ही ययामूढरूपी होता है। सब संस्कार अनित्य और दुःख हैं, सब संस्कार अनजान हैं। लोभ शम्भु है, इत्यादि मिथ्याबुद्धि का प्रहास प्रज्ञा से होता है।

प्रतीत्य-समुत्पाद

दुःख का समुदय, हेतु,—दुःख की उत्पत्ति कैसे होती है, इसका ययामूढ ज्ञान दुःख-निरोध के लिए आवश्यक है। इस क्रम को प्रतीत्य-समुत्पाद (हेतु-फलपरम्परा) कहते हैं। दुःख की चेष्टना में 'संसार' जैसा स्थान है। 'संसार' हम संक्षेप में इसका निर्देश करेंगे। इसके चार अंग हैं—अविद्या, संस्कार, विज्ञान, नामरूप, पञ्चापन्न शरीर, चेष्टना, पृथ्वा, उपशान, मन, चाति तथा वराम्भरा। इस प्रक्रिया से केवल दुःख-संज्ञ (राशि) का समुदय होता है।

हेतु प्रत्यक्ष चर्यों की उत्पत्ति होती है। अविद्या-प्रत्यक्ष संस्कार होते हैं, संस्कार प्रत्यक्ष विज्ञान होता है एवमादि। अतः प्रतीत्य-समुत्पाद प्रत्यक्ष-धर्म है और प्रतीत्य-समुत्पाद उन उन प्रत्यक्षों से अभिनिर्दिष्ट, अन्य धर्म है। इसका प्रतीत्य-समुत्पाद को तीन चरणों में विभक्त करते हैं—अविद्या और संस्कार अतीत में, पूर्व-मन में, चाति और वराम्भरा अपर-मन में, शरीर आठ अंग वर्तमान-मन में। इसका वह आधार नहीं है कि मन के आठ अंग सब बीजों के प्रत्यक्ष (वर्तमान)-मन में निवृत्त होते हैं। वहाँ हम उस संतति का विचार करते हैं, जो वर्तमान है। प्रतीत्य-समुत्पाद की इस चेष्टना में जो विविध अंग हैं, हम उनका वहाँ संक्षेप में वर्णन करते हैं। आगे चलकर प्रतीत्य-समुत्पाद-चार के प्रसङ्ग में विस्तृत विवेचन करेंगे।

(१) अविद्या—पूर्व जन्म की ज्ञेय वरा है। वहाँ पूर्वजन्म की संतति, जो ज्ञेयावरणा में होती है, अभिनिर्दिष्ट है।

(२) संस्कार—पूर्व जन्म की कर्मावरणा है। पूर्व भग की संतति पुनः अपुनवादि जन्म करती है। यह पुनरावि कर्मावरणा 'संस्कार' है।

(३) विज्ञान—प्रतिबुध-संज्ञ है। प्रतिबुध-संज्ञ (उपचित्त-संज्ञ) में बुद्धि के जो पञ्च-संज्ञ होते हैं, वह विज्ञान है।

(४) इन चारों से लेकर पञ्चापन्न की उत्पत्ति तक 'नामरूप' है।

(५) पञ्चापन्न—इन्द्रियों के मायुर्मीय जल से इन्द्रिय, विज्ञान और विज्ञान के अभिपन्न काय तक 'पञ्चापन्न' है।

(६) शरीर—शरीर बुद्ध्यादि के कलस ज्ञान की शक्ति के अवश होने से पूरक रूप है।

पाक, कटक, सुक-शुष्मादि के कारण को समझने में समर्थ नहीं होता, तब तक की अवस्था 'रस्य' है।

(७) वेदना—मैथुन से पूर्व, वाक् मैथुन-रस का समुदाचार नहीं होता, तब तक की अवस्था वेदना है।

(८) तृष्या—भोग और मैथुन की कामना करने वाले जीव की अवस्था तृष्या है। क्वाचि कामगुण और मैथुन के प्रति रस का समुदाचार 'तृष्या' की अवस्था है। इसका अन्त तब होता है जब इस रस के प्रभाव से जीव भोगों की पर्येष्टि आरम्भ करता है।

(९) उपादान—'उपादान' का तृष्या से विवेचन करते हैं। यह उस जीव की अवस्था है, जो भोगों की पर्येष्टि में पीड़ धूप करता है। वह भोगों की प्राप्ति के लिए सब और प्रयासित होता है।

(१०) मय—उपादानकर सब कर्म करता है, जिसका फल अनागत-मय है। 'मय' कर्म है जिसके कारण मय होता है। यह 'कर्ममय' है। जिस अवस्था में जीव कर्म करता है, वह 'मय' है।

(११) बाध—यह पुनः प्रतिलिपि है। मरणान्तर प्रतिलिपि-काल के पंच लक्ष्य 'बाध' है। प्रत्युक्त-मय की समीक्षा में चित्त अंग को 'विधान' का नाम देते हैं, उसे अनागत मय की समीक्षा में 'बाध' की संज्ञा मिलती है।

(१२) करमरस—वेदनांग तक करमरस है। प्रत्युक्त-मय के चार अंग—नामरूप, पदावयव, स्पर्श, वेदना—अनागत-मय के संबंध में 'करमरस' कहलाते हैं।

अंगों का नाम-संकीर्तन उस कर्म के नाम से होता है, जिसका वहाँ प्राधान्य है। प्रतीत्य-समुपाद की वेदना पूर्वान्त, अपरान्त और मय के संमोह की विनिर्मुक्ति के लिए है। इसी हेतु से प्रतीत्य-समुपाद की वेदना त्रिकथ्य में है। यह संमोह कि मैं अतीत अथवा मैं वा या नहीं, यह संमोह कि मैं अनागत अथवा मैं हूँगा या नहीं, यह संमोह कि हम कौन हैं, यह क्या है इत्यादि अविद्या करमरस के यथाक्रम उपवेश से किनह होता है। प्रतीत्य-समुपाद के तीन अंग क्लेश हैं दो अंग कर्म हैं, सब कणु और फल हैं।

यह स्पष्ट हो सकता है कि जब प्रतीत्य-समुपाद के चार अंग हैं, तो संसार की भाँति कोटि होगी, क्योंकि अविद्या का हेतु निर्दिष्ट है। संसार की अन्त कोटि भी होगी, क्योंकि करमरस का फल निर्दिष्ट नहीं है। ऐसा नहीं है। क्लेश से क्लेश और कर्म की उत्पत्ति होती है। इनसे कणु की, कणु से पुनः कणु और क्लेश की उत्पत्ति होती है। मर्मांगों का यह मय है। अविद्या को शीर्ष स्थान में है अद्वैतकी नहीं है। वह भी प्रत्यक्षर अत्यन्त होती है। वह प्रवृत्तिवादियों की प्रवृत्ति के लक्ष्य आकारण नहीं है। यह लोक का मूल कारण नहीं है। उसका भी कारण है। इस प्रकार मयक अनादि है। कर्मक्लेश-मयक अत्यन्त, उत्पत्तिकर कर्म-क्लेश, कर्मक्लेश प्रत्यक्षर पुनरुत्पत्ति होती है। किन्तु यदि हेतु-प्रत्यक्ष का विनाश हो तो, हेतु-प्रत्यक्ष से अग्निनिर्गम की उत्पत्ति नहीं होगी—यथा दग्ध-जीव से अक्षुर की उत्पत्ति नहीं होती।

आध्यात्मिक मार्ग

यह क्षेत्र छः अणु है किन्तु कर्म-क्षेत्र का अत्यन्त निरोध होता है। यह आर्य आध्यात्मिक मार्ग है। इसे उत्तम मार्ग कहा है। इसके आठ अंग इस प्रकार हैं—

सम्पत्-रहि, सम्पत्-संकल्प, सम्पत्-आत्मान, सम्पत्-सृष्टि, सम्पत्-शक्ति, सम्पत्-कर्मन्त, सम्पत्-शक्ति तथा सम्पत्-समाधि।

इसमें शक्ति, समाधि और प्रज्ञा का समावेश है। सम्पत्-रहि का शीर्ष स्थान है, क्योंकि सम्पत्-रहि से विद्योन्मित शक्ति और समाधि रहते हैं।

हम ऊपर यह बताने हैं कि क्षेत्र-कर्मका दुःख की उत्पत्ति होती है। अतः दुःख के निरोध के लिए क्षेत्र-शक्ति को दूर करना चाहिये। क्षेत्र-शक्ति 'अनुग्रह' है, जो अस्तु होते हैं। इनका स्वप्न प्रसार होता है, वे दुर्बलिय हैं, वे पुष्टि-शक्ति करते हैं। बिना प्रबोध के ही और निवारण करने पर भी इनका पुनः पुनः संमुखीभाव होता है। अनुग्रह शक्ति है—आत्मज्ञान, मन्त्र, प्रतिष्ठा, मान, आदिवा रक्ति तथा विविधविद्या। इनमें से कोई दर्शन-वेद है और कोई भावना-वेद है। मन्त्र पुनः पुनः उत्पन्न होता है। यह समाहित-कुशल शक्ति है। शक्ति-उत्पत्ति को समाहित-कुशल अत्यन्त वांछित करता है, गुणों से उत्पन्न करता है, जैसे फूल से शिवा को वांछित किया जाता है।

शक्ति और शक्ति को विस्तृत कर बार अनुसुस्थान की मानता करते हैं। इनमें भावना ने कुशल-शक्ति कहा है। इस अन्वय में काम, वेदना, शक्ति और कर्म के लक्षण और सामान्यलक्षणों की परीक्षा करते हैं। योगी विचार करता है कि सब संकट अनित्य हैं, सब सत्त्व-कर्म दुःख हैं, सब कर्म शून्य और अनन्त हैं, काम का स्वप्न बार महामूर्त और भौतिक कर्म है। इस अन्वय से बार निर्वैकल्याणों का शान होता है। ये बार कुशल-मूल हैं—उत्पत्ति मूर्त्त, शक्ति और आकर्षण। ये शौकिक सम्पत् रक्ति की बार उत्कृष्ट अवस्था है। बार कर्म-अनुग्रहान में स्थित हो योगी समस्त आत्मज्ञान को अनित्यता, दुःख, शून्यता और निरुत्पत्ति देखता हो सब 'उत्पत्ति' (एक प्रकार का कुशल-मूल) की उत्पत्ति होती है। यह आर्य-मार्ग का पूर्ण निमित्त है। यह वह उष्ण (आग्नि) है, जो क्षेत्र-शक्ति हस्त को दान करता है। यह सब इच्छा योग है और इसके ११ प्रकार हैं। उत्पत्ति से 'क्रिया' की उत्पत्ति होती है। ये उत्पन्न होते हैं, किन्तु प्रयत्न होने के कारण इनको दृष्टा नाम देते हैं। 'मूर्त्त' शब्द प्रकर्ष पर्यन्तवन्ती है। बार कुशल मूलों का यह शीर्ष है क्योंकि इससे परिशक्ति हो सकती है। मूर्त्त से शक्ति उत्पन्न होती है। 'शक्ति' शब्द इच्छा है, क्योंकि इस अवस्था में आर्य-रूपों में अत्यन्त शक्ति होती है। 'शक्ति' के तीन प्रकार हैं—शुद्ध, मध्य और अविशेष। शुद्ध और मध्य उत्पन्न हैं। अविशेष 'शक्ति' का शिष्य काम्य दुःख है। इनसे शौकिक अवस्था उत्पन्न होते हैं। ये उत्पन्न होने से शौकिक हैं। ये भी अविशेष शक्ति के उत्पन्न काम्य दुःख को आत्मज्ञान बनाते हैं और एक-द्विष्ट है। इस प्रकार अनुसुस्थान प्रयत्न होते हैं और कर्म के आत्मज्ञान-दर्शन (अभिज्ञान) का आवाहन करते हैं।

इन्हें निर्बन्धमयीय कहते हैं, क्योंकि ये निश्चित-वेध हैं। इनसे विविधविद्या का प्रहाय और कर्षों का वेध (विमर्ष) होता है; "यह दुःख है, यह दुःख-समुद्बन्ध है, यह निरोध है, यह मार्ग है।" यह प्रयोग-मार्ग है। अब प्रहाय-भाग आता है, जिससे ज्ञेयों का प्रहाय होता है। अब कर्षों के अनन्तर-वर्णन (उपाधिसम्बन्ध) का आरम्भ होता है। यह अनन्तर प्रहाय है, यह सर्व विमर्श से विनिमुक्त, उपाधि तन्त्र-रहित है। यह कर्षों के सामान्य लक्षणों का प्रहाय करती है। योगी पहले कामपाश के दुःख-सम्बन्ध का वर्णन करता है। पहले कर्ष में यह एकल विविधविद्या का अन्त करता है। यह प्रमादा-मार्ग है, यह आनन्द-मार्ग है। यह प्रथम कर्ष 'उपाधिसम्बन्धप्रति' कहलाता है; इस सम्बन्ध से योगी आर्य कहलाता है। यह आनन्द के प्रथम कर्ष में प्रतिफल हो जाता है।

अब विविधविद्या का नाम होता है, तब वृद्धे कर्ष में यह एक ज्ञेय प्रकार से विमुक्त होता है। यह किमुक्ति-मार्ग है। इसी प्रकार अन्य कर्षों में यह रूप और आकृति-भानु के दुःख-सम्बन्ध का वर्णन करता है। इसी प्रकार यह अन्य कर्षों का वर्णन करता है और अनुक्त-अनुक्त ज्ञान प्रकार से विमुक्त होता है। इस प्रक्रिया के समाप्त होने पर भावना-मार्ग का आरम्भ होता है। इस सम्बन्ध योगी श्रोत-आपन्न-भानु का अन्तिम करता है। उसकी किमुक्ति निश्चित हो जाती है और आनन्द होती है। यह अन्तिम से अन्तिम तन्त्र या चौदह कर्षों में निर्बन्ध का काम होगा।

वर्णन-मार्ग अन्तर्गत इन्धियों का समुद्बन्ध करता है। यह उपाध-रूप का उपाध-रूप नहीं करता, जो केवल भावना-रूप है। यह आनन्द का, पुनः पुनः अनुशीलन का मार्ग है। योगी वर्णन-मार्ग से अनुपान कर अनन्तर भावना-मार्ग में प्रवेश करता है। इसमें कर्ष का पुनः पुनः वर्णन करना होता है। इस भावना से योगी नौ प्रकार के कर्षों का क्रम से प्रहाय करता है। जो लघु प्रकार के कामावन्तर-कलेरों का प्रहाय करता है, वह लघुभागी होता है। वह केवल एक बार और काम-पाश में उलट होगा। जो नौ प्रकार के इन कलेरों का प्रहाय करता है, वह अनन्तभागी होता है। वह कामपाश में पुनः उत्पन्न न होगा। जिस प्रहाय-मार्ग से योगी मात्रा के ज्ञेयों के नवें प्रकार का प्रहाय करता है, उसे ब्रह्मोक्त-अन्तिम कहते हैं। इनसे अनन्तर किमुक्ति-मार्ग है। तब योगी आर्य, आर्य हो जाता है। यह दुःख-भान और अनुवाद भान से सम्बन्धित होता है।

अन्त में यह मोक्ष की वापसा है। इसी तरह विचार से ब्रह्म होगा।

पंच शील

मोक्ष की वापस अत्यन्त दुष्कर है। परन्तु के लिए अनेक दिव्य हैं। अनेक दिव्य यह वापसा दुष्कर नहीं है। वापसापन से स्फूर्तिपति पावते हैं। अनेक दिव्य शील की शिवा है। अत्यन्त होने के लिए विचार-अन्तर्गत की शिवा है। जो अत्यन्त होना चाहता है, वह कुछ धर्म और शील की शिवा में जाता है। "कुछ शील गच्छामि, धर्म शील गच्छामि, लघु शील गच्छामि" के शिवा है। कुछ की शिवा में अनेक का धर्म है कु-वापस करने की शिवा में जाता है।

उपासकों के पाँच-शील ये हैं—

१-मायातिपक्ष-विरति, २-अवसादन-विरति, ३-काम-विषयाचार विरति, ४-गुणवाद विरति तथा ५-सुख-मैत्र-ममाद-नयान-विरति ।

उपासक कर्म-अवकाश करते हैं, उपासक-भक्त रहते हैं, भिक्षुओं को शान देते हैं, पार लीनों की यात्रा करते हैं । पार लीन्ये ये हैं—कपिलकण्ठ, बोधियाया, धारनाथ, कुठिनारा । उपासक को मन्त्र-शक्ति और मन्त्र-द्विष्टि से सम्बन्धित होना चाहिये । उसको मानसिक, कायिक तथा शब्दिक मुग्धरित से बचना चाहिये । उसको मुग्धरित करना चाहिये । इस प्रकार वह अपासक-गति से बचता है और स्वर्ग में उत्पन्न होता है ।

बुद्ध स्वर्ग-नस्कारि मानते थे । उनका लोकाचार बही था, जो कि उस समय के वैदिकों का था । केवल अर्हत् को वे सबसे ऊँचा और उत्तम पद सम्मते थे । बाल्य में बीजसु ब्रह्म की अवस्था अवस्थावस्था है, क्योंकि इसमें कर्म-प्रविवक्ष्य अवस्था है ।

उस काल में श्रुति-मातिहय का बड़ा प्रभाव था । उस समय में अद्भुत कर्मों का प्रभाव रहा है । बौद्ध-कर्म भी इससे न बच सका । किन्तु बुद्ध ने भिक्षुओं को 'उत्तरि मनुस्सवम्प दिस्सने से मत्ता भिन्ना और अनुत्तासनी-मातिहय (उपदेश)' का सबसे अधिक मन्त्र बताया, अर्थात् कर्मोपदेश ही सबसे बड़ा अद्भुत कर्म है ।

तृतीय अध्याय

बुद्ध-देशना की भाषा तथा उसका विस्तार

मगध बुद्ध ने किस भाषा में धर्म का उपदेश दिया था यह जानने के लिए हमारे पास पण्य साक्ष्य नहीं है। बुद्धपद्य का कहना है कि वह भाषा मगधी थी और उनके अनुसार पालि-भाषा की प्रकृति मगधी भाषा है। रीम बविइयु का कहना है कि बुद्ध की मातृभाषा कोयल की भाषा थी और इसी भाषा में बुद्ध ने धर्म का प्रचार किया क्योंकि कोयल के पञ्चनीयक प्रमत्त के कारण वह भाषा उस समय दिल्ली से पड़ने तक और भाषासी से अकली तक बोली जाती थी। उसका यह भी मत है कि पालि-भाषा कोयल की बोलीचाल की भाषा से निकली थी। पालि-भाषा की कलापर यह दृष्टि ठीकी बात और उसकी तुलना अर्योक के शिला-शेनों की भाषा से की बात तो मालूम पड़ेगा कि पालि गिरनार-क्षेत्र की भाषा से मिलती-जुलती है। इस कारण केटरगार्ड और ई० बुद्धने पालि को उग्गेन की भाषा से संबद्ध बताया। उनका कहना है कि अर्योक के पुत्र (या भाई) मोरेन का कथ उग्गेन में हुआ था और उन्होंने ही संस्कृत-भाषा में बौद्ध-धर्म का प्रचार किया। उनका कहना है कि वह स्वामयिक है कि मोरेन ने अपनी मातृभाषा का प्रयोग व्यवहार के कार्य में अक्षर्य किया होगा। इस कारण उनके मत में पालि उग्गेन की भाषा से संबद्ध मानी है। जो बुद्ध हो, भाषा की प्काक को देखते हुए हम यह निर्विवाद रूप से कह सकते हैं कि पालि भारत के पश्चिम प्रदेश की कोई भाषा मालूम पायी है और इनके विज्ञान में संस्कृत का अच्चा गामा हाथ है।

यह हम निश्चित रूप से नहीं कह सकते कि मगध बुद्ध ने किस भाषा में धर्म का प्रचार किया पर अनुसंधान से हमको यह मालूम है कि मगध बुद्ध किसी भाषा क्षेत्र पर और नहीं देखे। अनुसंधान (१९११) में लिखा है कि किसी काल को सिद्धुओं ने मगध से शिवादा की कि सिद्धु बुद्ध उवन को अपनी अपनी बोली में (गद्य-मिश्रित) परिर्वर्तित कर रहे हैं। इसलिए उद्देन मगध से निवेदन किया कि संस्कृत (—संस्कृत) के प्रयोग की छाया प्रदान की जाए जिससे एक ही भाषा में गए बुद्ध-अर्थन सुनिश्चित रहे और भिन्न-भिन्न प्रदेश के सिद्धु अपनी दृष्टा व अनुसर बुद्ध-अर्थन को निर्वर्तित रूप में दे सकें। बुद्ध ने उत्तर दिया कि मैं सिद्धुओं को अपनी अपनी भाषा के प्रयोग करने की छाया देता हूँ (अनुसंधान में लिखते महा-निर्देशना बुद्ध-अर्थन परिवर्तित) और उनकी प्राप्ता स्वीकार नहीं की। बुद्ध शब्द स्वीकार के प्रयोग का मान्य नहीं मानता था। उनकी कल्पना दृष्टा थी कि लोग धर्म को करने और गंगा अनुसरण करें। इस छाया के अनुसर सिद्धु बुद्ध शिवा को देखा, अर्योक, संस्कृत, मगधी या अन्य किसी भाषा में दर्शन देता था।

ये। हमारे पास इसका पर्याप्त प्रमाण है कि भिक्षुओं ने इस आदेश के अनुसार कार्य भी किया। किन्तिदेव (८वीं शताब्दी ई) का कहना है कि सर्वोक्तिवादी संस्कृत, महासांघिक प्राकृत, छम्भितीय अपभ्रंश, और स्वकिरवादी पैशाची भाषा का प्रयोग करते थे^१। वात्सिलीक^२ का कहना है कि पूर्व-रील और अपर-रील के प्रथा-ग्रन्थ प्राकृत में थे। बौद्धों के धार्मिक ग्रन्थ पाणि गाय, संस्कृत, चीनी और विष्ण्वी भाषाओं में पाये जाते हैं। मध्य-एशिया की लोप में बौद्ध निकाम के कुछ ग्रन्थों के अनुबाह मंगोल, निर्गूर, सोगदियन, कुचनी और नाहर ग्रन्थ में पाये गये हैं।

सबसे प्राचीन ग्रन्थ जो उपलब्ध है पाणि-भाषा में है। पाणि-निकाम को विपिटक कहते हैं। छत्र, किन्न और अमिर्ष यह निकाम के तीन विभाग (पिटक) हैं। विपिटक के छत्र ग्रन्थ एक समय में नहीं लिखे गये। इनमें छत्र और किन्न अपेक्षा प्राचीन हैं। बीजवंश के अनुसार पहली फर्मसंगीति में फर्म (छत्र) और किन्न का पाठ हुआ। अमिर्ष का इस संकल्प में सम्बन्ध नहीं मिलता। पैशाची की फर्मसंगीति में बुद्धवक्त्र के अनुसार केवल किन्न के ग्रन्थों का पाठ हुआ था। पैशाची की संगीति के समय छत्र में भेद हुआ। इस भेद का फल यह हुआ कि भिक्षु-संघ को भागों में विभक्त हो गया—स्वकिरवाह, और महासांघिक वाह। बीजवंश और महावंश के अनुसार किन्न के इस निम्नो को छोड़ ही छत्र में भेद हुआ था। महासांघिकों को परिकार पाठ (किन्न का एक ग्रन्थ) नहीं मान्य था। अमिर्ष के प्रसिद्ध ग्रन्थ कम्पककुची रचना अथोड के समय में हुई। छत्रपिटक के कुछ ग्रन्थ बाद क मालूम पड़ते हैं। पेरक्यु, किमानक्यु, बुद्धवंश, अपवान, वात्सिलीक और वात्स में दस परमिता, बुद्धपूजा, कैमपूजा, लूपपूजा, मित्रादान, विहमरान आरात्म-आरोपण की महिमा वर्णित है। बुद्धवंश में 'प्रविशान और किमानक्यु में पुष्पलुमोदन का उल्लेख पाया जाता है। "नदी चर्चा महादान के ग्रन्थों में प्रायः मिलती है। इस काव्य यह ग्रन्थ पीछे के मालूम होते हैं। पाणि-निकाम के समय के उक्त में मतभेद पाया जाता है। सामान्य विद्वानों का मत है कि इसका अन्तिम वृद्धी फर्मसंगीति के पूर्व प्रकृत हो चुका था। जब बौद्ध-धर्म का सिन्हालीप में प्रकाश और प्रसार हुआ तब बौद्धों के प्रवेशों के लिए वह द्वीप एक अच्छा केन्द्र बन गया। यही पाणिनिकाम का विशेष आशय हुआ। निकाम ग्रन्थों पर सिद्ध की भाषा में टीकमें भी लिखी गईं जिन्होंने आगे चलकर प्रसिद्ध टीकाकार बुद्धभोप ने पाणि कथ दिया। बुद्धभोप का जन्म ३६ ई० के लगभग गया में हुआ था। वह रक्त का शिष्य था। अनुत्तपुर (लंका) के महाविहार में रहकर इन्होंने लंकापाल से शिदा पायी और सिन्हाली भाषा में लिखी हुई टीकाओं का पाणि में अनुबाह किया। इन्होंने 'विमुद्धिमथो' नामक लक्षण ग्रन्थ भी लिखा। पाँचवीं शताब्दी में सिन्हालीप में पाणि में बीजवंश और महावंश लिखे गये। पाँचवीं शताब्दी के

१ श्री आचार्योप मुकुर्ती, सिद्धवर लुक्की, भाग ३ कोरियापेक्षिया भाग ३ पृ. ८० में 'विपिटो वाच जर्नी बुद्धिस्त लुक्का नामक वैदिक कीमुता विरचित निबन्ध देखिए।

२. वात्सिलीक उद्धरण, पृष्ठ २६३

पूर्व में मग में कोबीपुर में धर्मराज नाम के एक स्वामी हुए। उन्होंने भी पालि में टीकाएँ लिखीं। लंका बर्मा और श्याम में भी पालि-ग्रन्थ लिखे गए हैं। यह चीनी शताब्दी से पूर्व के नहीं हैं। यह पालि-लिख्य स्वामीवाद का निष्ठा है और लंका, बर्मा, श्याम और कंबोज में इसकी मान्यता है। इस प्रकार पालि-साहित्य का प्रसार होने लगा।

पालि-साहित्य का रचना-प्रकार व विकास

हम कह चुके हैं कि बुद्ध के समय में इसके प्रकार का क्या चित्र था। यह धर्म अस्तित्व तक पहुँचा था। 'उद्दान' से ज्ञात होता है कि अस्तित्व इतिहास में मित्रों की संख्या अल्प थी। महाकाव्य अस्तित्व राष्ट्र में विस्तार करते थे। तीन वर्ष में वे कठिनाता से १० मित्र बनाए। बुद्ध के निर्वाण पर प्रथम धर्म-संकीर्ति, धर्म-समा राक्षस में हुई। जिसमें धर्म और विनय का उल्लेख हुआ। धर्म सन्तान है, जिसमें बुद्ध के उपदेश हैं। 'धर्म' अस्मिन् नहीं है। विनय में मित्र आदि के नियम हैं। त्रिपिटक पाँचों के हैं। बुद्धवचन [११ स्कन्ध] आगम को दो भागों में विभक्त करता है; धर्म और विनय। इसमें 'पिटक' शब्द का उल्लेख नहीं है। 'पिटक' का अर्थ है 'विग्रह'। तीन पिटक हैं—सूत्र, विनय, तथा अस्मिन्धर्म। 'त्रिपिटक' शब्द प्राचीन है। प्रथम शताब्दी के शिलालेखों में 'त्रिपिटक' शब्द का प्रयोग है। अस्मिन्धर्म-पिटक क पहल आगम क दो ही विभाग थे। बुद्धवचन, १२ स्कन्ध में रेखा के संक्षेप में कहा है कि उनको धर्म विनय और मानुषा (पालि-मातृका) कहा गया है। यहाँ आगम विविध है, किन्तु अभी अस्मिन्धर्म नहीं है। प्रथम धर्म-संकीर्ति के विवरणों में भी मानुषा का उल्लेख मिलता है। '५५ सू. में कहा है कि महाकाल में धर्म मानुषा का व्याख्यान किया। एक दूसरे विवरण में मानुषा-पिटक का उल्लेख है। विष्णुवचन में वे शब्द हैं—'सूत्रस्य विनयस्य मानुषाया'। मानुषा शब्द का क्या अर्थ है? धर्म-संकीर्ति के विनय में विनय-मानुषा है। इसमें विनय के विषयों की विलुप्त तालिका है। मूल्य होता है कि इसी की परिधि में धर्म की रचना हुई है। अतः यह तालिका एक प्रकार से उल्टी माला है। इसीलिए इसे मानुषा कहते हैं।

विनय-मानुषा में विद्वत्त आचार, शास्त्रात्मक आदि के नियमों की तालिका थी। पालि-विनय में प्राचीन मानुषा का स्थान 'अपवाद' में मिला। इसको दो भागों में विभक्त किया—महावचन और बुद्धवचन। किन्तु इसमें के विनय में मानुषा सुपरिचित है। इसी प्रकार एक धर्म-मानुषा गयी होगी। शास्त्रों की बहुत संख्या थी। उनके विवरण विविध थे। इसीलिए उनके संक्षेप विवरण की आवश्यकता थी। जिसमें देशता का कारण संक्षेप में मान्य हो सके। यह एक प्रकार की अनुसूची-लिपि थी। इसका मूल्य संकीर्ति-मुद्रण है। यह धर्म-निष्ठा में है। सर्वविशार के अस्मिन्धर्मों में संकीर्ति-सर्वार के जन्म से यह मानुषा पर्यंत गयी है। इसी धर्म-मानुषा की इच्छा होने से अस्मिन्धर्म-विनय की रचना हुई। धर्म-विनय के पाँच विभाग या आगम हैं। प्रायः पाँच विभाग हैं, किन्तु सर्वविशार में चार आगम ही सुपरिचित हैं।

छांवी के लेखों में एक मित्र को 'स्वनेत्रिक' (पञ्चनेत्रिक) कहा है। वह राज्य मण्डल के लेख में (द्वितीय शताब्दी ईसा पूर्व) भी पाया जाता है। ये पाँच निरुक्त या आराम इस प्रकार हैं—दीर्घ, मध्यम, संयुक्त, एकोत्तर तथा छुट्रक।

एलो की सम्प्रति के अनुसार यदि ऊन्हीं व्यक्त्तियों की भाषा, तो सब एलो का समावेश केवल तीन भाषाओं में ही—दीर्घ, मध्यम और छुट्रक में—हो सकता था। शेष दो निरुक्त प्रतीत होते हैं। संयुक्त और एकोत्तर में छुट्रक-एल ही हैं। संयुक्त में जिस के अनुसार एलो का क्रम है, एकोत्तर में धर्मों की संख्या के अनुसार क्रम है। ऐसा माना जाता है कि ये दो पीढ़ी से बोड़े गये हैं। वह भी माना जाता है कि दीर्घ एलो से पहले छोटे-छोटे एल थे।

हमने ऊपर कहा है कि ऐतिहासिक के लिए पहले 'धर्म' शब्द का प्रयोग होता था। धर्म के नौ वर्ग भी वर्णित हैं। पाणि के अनुसार ये इस प्रकार हैं—सुप्त, गेय्य, वेद्याकरवा गाथा, उद्यान शक्तिपुस्तक जातक आम्बुस-धम्म तथा वेणु। जिस प्रकार वेद के वर्ग हैं, वैन आरम्भ के वर्ग हैं, इसी प्रकार आरम्भ में चौदहों में भी प्रवचन के वर्ग थे। हम देखते हैं कि पहला वर्ग एल है। एल के ऐतिहासिक अर्थ कई वर्ग हैं। उस समय 'एल' एक प्रकार की वेदना को कहते थे, जिसका आरम्भ इन शब्दों से होता था—पाँच लक्ष्य हैं; ये पाँच लक्ष्य धर्म हैं। पुनः १८ आरम्भ हैं; ये १८ क्या हैं। इत्यादि। आकार में ये छोटे होते थे। इनमें धर्मों के नाम और उनके लक्षण होते थे। जिस प्रकार माता में दाने पिरोये जाते हैं, उसी प्रकार ये विभिन्न धर्म एक एल में प्रविष्ट होते थे। इस अवस्था में दीर्घ एल नहीं हो सकते थे। चाये कठार बच एलो की संख्या में वृद्धि हुई, और उनके कठोर की वृद्धि हुई, तब एल प्रकार के उपदेशों को एल कहने लगे। इससे ज्ञात होता है कि विविध विभाग की अपेक्षा वर्गों का विभाग प्राचीन है।

अब हम अन्य वर्गों का विचार करेंगे। दूसरा 'गेय्य' (संस्कृत गीत) है। इसका अर्थ है 'छन्दोबद्ध कथा'। 'धर्म और गीति' एक ही हैं। 'गीति' एक प्रकार का छन्द भी है, वह कथा कवि का है। हो सकता है कि गीत एक प्रकार का गान हो, जो आर्त्ता कवि के छन्द में लिखा गया हो। 'गाथा' भी एक प्रकार का श्लोक है, जो गाया जाता है। ऐसा ज्ञात होता है कि 'मेघ' और 'पाथा' आरम्भ में मिल-जुल छन्दों के श्लोक थे। इत्यादि के छन्दशास्त्र के अनुसार संस्कृत में जो 'आर्त्तागीति' है, वह प्राकृत में 'लक्ष्यक' है। संस्कृत में जो आर्त्ता है, वह प्राकृत में 'गाथा' है। ऐसा प्रतीत होता है कि धर्म के दो वर्ग—गीत और कथा—जिसे छन्द विभाग के श्लोक नहीं, किन्तु ऐसे श्लोकों के समूह हैं। 'गेय्य' आर्त्ता गीति है, गाथा आर्त्ता है। पाणि का 'वेदका' संस्कृत का 'वेदकान्ति' माना जाता है। इसलिये के अनुसार संस्कृत का वचनीय प्राकृत की 'महाविद्या' है। वैन आरम्भ का एक मग 'विजलीय' बदलाता है। मम्मम-निरुक्त के ४३ और ४४ का शीर्षक 'वेदका' है, किन्तु इनमें श्लोक नहीं, लुप्त्य हैं। हो सकता है कि वह भाग निकाल दिया गया हो, किन्तु कि भाग देला जाता है। 'महाविद्या' शब्द इतना है, क्योंकि सबसे पहले एल पाणि में लिखे गये। वेद

बुद्ध की भाषा को मगधी मानते हैं, यद्यपि पालि में बौद्धों की भाषा के विशेष चिह्न नहीं मिलते। ग्रीसि डेविड्स पालि के मूल की कोशला की भाषा मानते हैं।

संक्षेप में यह सिद्ध होता है कि गेय्य, गाथा और वेदङ्ग—ये संग्रह उस उस धर्म के नाम पर हैं, जिसमें वे लिखे गये हैं। उदान और इतिवृत्त भी इनके अन्तर्गत हैं। बातक (बन्धकथा) भी श्लोकों का संग्रह है। बातक का कर्त्तिकरथ श्लोकों की संख्या के अनुसार है। इसमें बुद्ध के पूर्वजन्मों से सम्बन्ध रखनेवाले श्लोक मात्र हैं। पातकट्टकथा (बातक की अर्थ कथा टीका) में कथा मात्र हैं। इस प्रकार आरम्भ में, अग्रिम में पद्य का प्राधान्य था। ठीक यह अर्थ नहीं कि गद्य का अभाव था। साध-साध सख्त अर्थ-कथा (व्याख्या) रही होगी, जिसके बिना श्लोकों को समझना संभव नहीं था, किन्तु श्लोकों के समान उनका प्रामुख्य न था। जब तक बुद्ध-वचन लिपिबद्ध न हुआ था, तब तक धर्म, बुद्धवचन का रूप ऐसा रहा होगा, जिसके पद में सुविधा हो और जो सुगमता से बख्तर हो सके। उस समय आर्या और वैशाखीय धर्म समान व्यवहार में आते रहे होंगे। धम्मपद से मालूम होता है कि श्लोक का भी व्यवहार होता था। बुद्धवचन का अर्थ बताने के लिए धर्मपदों को एक मौखिक टीका की आवश्यकता पड़ी। यह 'अथा' था। जब बौद्धधर्म का प्रचार मगध के बाहर हुआ, तब इन टीकाओं की और भी आवश्यकता अनुभूत हुई होगी, क्योंकि मूल की टीका से समझने में अन्य धर्मियों के लोगों को कठिनाई होती होगी।

आरम्भ में ये टीकाएँ विभिन्न रही होंगी। पीछे से इनका रूप स्थिर हो गया होगा और यह भी शिक्षा का अंग हो गया होगा। इस प्रकार प्रवचन की समृद्धि हुई। नये आचार्यों का मूल कुछ क्लृप्ताओं पर प्रार्थनों से मिला था। जो इन परिकल्पनों के विरुद्ध थे, वे बुद्धवचन के आधार पर इनका विरोध करना चाहते थे। इस प्रकार धर्म की प्रामाणिकता प्रदान करने की आवश्यकता हुई। आरम्भ के अनुसार प्रथम महासंगीति ने आरम्भ का संग्रह किया। इस प्रकार आरम्भ में गद्य की प्रधानता हो गई और चीन्ही-चीन्ही गेय्य, गाथा, वदङ्ग को पुष्कल अंग वे विस्तृत हो गये। संस्कृत आरम्भ में 'विदङ्ग' का वैपुल्य हो गया। लोग 'विदङ्ग' के मूल अर्थ को भूल गये और बड़े आकार के श्लोकों को वैपुल्य करने लगे। और चीन्ही अंगों का विभाजन भी लुप्त हो गया और इसका स्थान श्लोकों के आधार के अनुसार कर्त्तिकरथ ने लिया। 'श्लोक' एक अंग मात्र न रहा। इसका एक स्थिति ही हो गया और अंगों के स्थान में निवास का आशय हो गये। गुरुक निवास में ही बुद्ध पुराने अंग रह गये; यथा बातक, उदान, इतिवृत्त। यह पालि-आरम्भ की कथा है। यह संग्रह प्राचीन है। पीछे जब बौद्ध धर्म मध्यदेश में फैला, वहाँ संस्कृत का प्राधान्य या प्रवचन का संग्रह संस्कृत में हुआ। गौतम-वादियों का अस्मा श्लोकिक था। यह पालि-रिक्त से बहुत कुछ निगूढ हुआ था। इनके अंग ही पाये गये हैं। उर्ध्वभिरादी पार आरम्भ मानते थे—दीर्घ, मध्यम, लघु, तथा एकोत्तर। उर्ध्वभिरादियों के अमिर्ध-रिक्त में लघु अर्थ है। वे अग्रप्रधान और उत्तम दृष्टि पार है। कथापनीपुत्र का दानप्रधान धर्मकथापद, संकीर्तिपदीयगत प्रवृत्तिरत, विद्वान्वापराह, प्रवृत्तिरत, तथा अनुकापराह। धर्मि धर्मरत दानप्रधान की एक टीका लिखी गई, जिस

महाविद्यालय करते हैं। एक आध्यात्मिक है, जो—‘अपराधमिर्मात्र पापी’, है। ये विद्या को नहीं मानते। एक है जो ‘वैश्वविद्यालय’ है। सर्वोच्चकारी और वैश्विक अभिर्माण को बुद्धवत्तन मानते हैं। वैश्वान्त्रिक अभिर्माण-पिण्ड को बुद्धवत्तन नहीं मानते। उनका कहना है कि एत में ही बुद्ध ने अभिर्माण की शिक्षा दी है। इसलिए उन्हें वैश्वान्त्रिक करते हैं। महाविद्यालय की रचना के १५ वर्ष बाद आचार्य कसुबन्धु और संघमन्त्र का समय है (१ वीं छात्रावली)। कसुबन्धु के ऐसे ग्रन्थ थे—अभिर्माणकोश, पंचलक्षण, विशिष्ट और विशिष्ट। संघमन्त्र का स्वायत्तार अभिर्माणकोश की टीका है। इनका दूसरा ग्रन्थ अभिर्माण-प्रकरण (१) है।

विश्व-विद्यालय अनुविद्यालयों का संक्षिप्त परिचय

विश्व-विद्यालय—मिथुनों के आचरण का नियम करने के लिए महाबन्धु बुद्ध ने जो नियम बनाये वे ‘प्रातिमोक्ष’ (प्रातिमोक्ष) बने जाते हैं। इन्हीं नियमों की चर्चा किन्तु-पिण्ड में है। पिण्डों में किन्तु-पिण्ड का स्थान सर्वप्रथम है किन्तु इतका कार्य वह नहीं है कि इसकी रचना सर्वप्रथम हुई थी। प्रातिमोक्ष की महत्ता इसी से सिद्ध है कि महाबन्धु ने स्वयं कहा था कि उनके न रहने पर भी प्रातिमोक्ष और शिक्षाओं के कारण मिथुनों को अपने कर्तव्य का ज्ञान होता रहेगा और इस प्रकार संघ स्थायी होगा।

प्रारम्भ में केवल १५२ नियम बने जो किन्तु किन्तु-पिण्ड की रचना के समय उनकी संख्या २२७ हो गई थी। सुचकिम्मा जो किन्तु-पिण्ड का प्रथम भाग है, कसुबन्धु इन्हीं २२७ नियमों का विधान करने वाले बुद्धों की व्याख्या है।

किन्तु-पिण्ड का दूसरा भाग ‘संघमन्त्र’ कहा जाता है। महाबन्धु और बुद्धवत्तन ये दोनों सन्दर्भ में समर्थ हैं। महाबन्धु में प्रवृत्ति, उपोसथ, कर्णवत्त, प्रवृत्ति आदि से संघमन्त्र रहने वाले नियमों का संग्रह है। और बुद्धवत्तन में मिथु के पास्त्यिक व्यवहार और संघमन्त्र संघी तथा मिथुवत्तनों के विशेष आचार का संग्रह है।

संघमन्त्र बुद्ध की साधना का रोचक वर्णन महाबन्धु में आता है और उनकी जीवन कथा का यह भाग ही प्राचीनतम प्रतीत होता है। महाबन्धु और कसुबन्धु में इसी प्रकार का वर्णन पाया जाता है।

किन्तु-पिण्ड का अन्तिम अंश परिवार है। संग्रह है वह भाग बहुत बाद में बना हो और उसे सिद्ध के किसी मिथु ने बनाया हो। इसमें वैदिक अनुक्रमविद्याओं की तरह कई प्रकार की सुविधों का समावेश है।

सुच-पिण्ड—महाबन्धु के शोकोपकारी उपदेश और संवादों का संग्रह सुच-पिण्ड में है। इस पिण्ड में १-दीर्घनिकाय, २-मधिमनिकाय, ३-संयुक्तनिकाय, ४-अंगुलनिकाय और ५-सुरनिकाय—इन पाँच निकायों का समावेश है।

दीर्घनिकायादि ग्रन्थों में किंचित् प्रसंग में कहाँ महाबन्धु बुद्ध ने उपदेश दिया वह कड़ाकर उपदेश या किसी के साथ होनेवाले वात्सल्य—संवाद का रोचक दृश्य से संग्रह किया गया है। सामान्य रूप से इन ग्रन्थों में जो सुच है वे भाग में हैं।

दीपनिकाय में १४ सुक्त हैं। ये सुक्त लम्बे हैं, अतएव दीप या दीर्घ कहे गये हैं। इनमें शक्ति, स्माधि और प्रसा का विलुप्त रोचक वर्णन है। दीपनिकाय के प्रथम ब्रह्मचर्य सुक्त में उत्कृष्टतम धार्मिक और शारीरिक मन्त्रों का जो संग्रह है वह मात्सीय ऋषियों के प्राचीन इतिहास की सामग्री की दृष्टि से अत्यन्त महत्वपूर्ण है। दूसरे सामान्यतन्त्र-सुक्त में समाधान युक्त के उत्कृष्टतम धर्मोपदेशों के मन्त्रों का वर्णन है। वर्ण-धर्म-व्यवस्था के विषय में बुद्ध का मन्त्र्य ठीकसे सम्बन्ध-सुक्त में संघटीत है जो प्राचीन भारतीय सम्प्रदाय-व्यवस्था का अन्धा विश्व लक्षा करता है। पालमें वैदिक-सुक्त में वैदिकधर्म के विषय में बुद्ध ने जो कटाक्ष किया है और यही का जो विरोध किया है उसका संग्रह करने बुद्ध की दृष्टि में यह कैसे करना चाहिए उसका वर्णन किया गया है। इसी प्रकार के कई सुक्त दीपनिकाय में हैं जो उत्कृष्टतम धार्मिक, सामाजिक और शारीरिक परिस्थिति के हमारे ज्ञान में वृद्धि करने के साथ ही उत्तरीय में वैदिक मन्त्रों को भी लक्ष्य करते हैं।

मन्त्रिमन्त्रिकाय में मन्त्र्य व्याकरण के १५२ सुक्तों का संग्रह है। दीपनिकाय की तरह इन सुक्तों में भी बुद्ध के उपदेश के ऊपर संसारों का संग्रह है। इसमें चार आदर्श-कर्म, निर्वाण, कर्म, उत्कृष्टतम, अन्तर्भाव, ध्यान आदि अनेक महत्त्वपूर्ण विषयों की बर्णना है और बौद्धधर्म के मन्त्र्य का गवीकरण है। इसमें भी अस्त्रव्याकरण-सुक्त में वर्णव्यवस्था के दोष बताये गये हैं और उत्कृष्टतम मातृ की सामाजिक परिस्थिति का सुन्दर विवरण किया गया है। दशम, कथा और ठप्पा के द्वारा ब्रह्म की इन्द्रधनुष करने की ऐसी इन निकाय-ग्रन्थ की अपनी विशेषता है। व्याकरण की शैली में अंगुलिमाल की कथा ८३ है सुक्त में रोचक ढंग से कही गई है। वह एक मर्कट बच्चा या किन्तु वह मिथु बन गया और निर्वाण को भी प्राप्त हुआ। ब्रह्म की शैली की भी कई कथाएँ इन सुक्त में संघटीत हैं जैसे सुक्त ८२ और ८३ में। इसके अतिरिक्त बुद्ध के कई प्रधान शिष्यों के बारे में भी ब्रह्मचर्य सामग्री संघटीत है। अन्तिम मन्त्रिमन्त्रिकाय सुक्त, जिसमें बुद्ध के निर्वाण-काल का विश्व लक्षा किया गया है वह भी इसी निकाय में है। इन निकाय के सम्पन्न से हमारा समस्त बुद्धकालीन मातृ का लक्ष्य विश्व लक्षा होता है।

ठीकसे संयुक्तनिकाय में ५६ संयुक्तों का संग्रह है। जैसे देवता-संयुक्त में देवताओं के बक्तों का संग्रह किया गया है। मन्त्र-संयुक्त में बुद्ध की पालित करने के लिए किये गये मन्त्र के मन्त्रों का संग्रह है। मन्त्रुली-संयुक्त में भी मन्त्रुलियों की पालित करने के लिए किये गये मन्त्र के मन्त्रों का वर्णन है। अन्तर्भाव संयुक्त में संसार की अनादिता और उनके मन्त्र्य बुद्धों का वर्णन है। ध्यान-संयुक्त में ध्यान का वर्णन है। मन्त्रागम्य संयुक्त में गरी के गुण और दोष तथा उनके फल का वर्णन है। लक्ष्य-संयुक्त में बुद्ध के प्रति श्रद्धा की शक्ति का निदर्शन है। अन्तिम लक्ष्य-संयुक्त में पञ्चार्कन्य की विवेचना की गई है।

इन ग्रन्थ में ब्रह्म की दृष्टि से भी ब्रह्म लक्ष्य है। महाभारत के दश-मुपनिषद्-संग्रह की तरह इनमें भी दश बुद्ध का रोचक संग्रह है (१०-१२)। लोक-वर्णना का अन्धा मन्त्र्य और मन्त्रुली-संयुक्त में मिलता है।

महाविमर्शा करते हैं। एक आध्यात्मिक है, जो—‘वृत्तान्तमिदंमात्रं पाद्री’, है; ये विमर्शा को नहीं मानते। एक है जो ‘वैमर्शिक’ है। उपाधिवारी और वैमर्शिक अधिमर्श को बुद्धवचन मानते हैं। सौत्रान्तिक अधिमर्श-पिण्ड को बुद्धवचन नहीं मानते। उनका कहना है कि एत में ही बुद्ध ने अधिमर्श की शिक्षा दी है। इसलिए उन्हें सौत्रान्तिक करते हैं। महाविमर्शा की रचना के १५ वर्ष बाद आचार्य मनुस्मृत और संप्रदाय का समय है (५ वीं शताब्दी)। मनुस्मृत के रचे ग्रन्थ ये हैं—अधिमर्शकोश, पंचसूत्र, विशिष्ट और विशिष्टा। संप्रदाय का स्वात्मज्ञान अधिमर्शकोश की टीका है। इनका दूसरा ग्रन्थ अधिमर्श-प्रकरण (१) है।

विपिटक तथा अनुपिटकों का संक्षिप्त परिचय

विपिटक—मिथुनों के आचरण का नियम करने के लिए महाबान् बुद्ध ने जो नियम बनाये वे ‘प्रातिमोक्ष’ (प्रातिमोक्ख) कहे जाते हैं। इन्हीं नियमों की चर्चा किन्त-पिटक में है। पिटकों में किन्त-पिटक का स्थान सर्वप्रथम है किन्तु इसका कार्य यह नहीं है कि इसकी रचना सर्वप्रथम हुई थी। प्रातिमोक्ष की मर्यादा इसी से सिद्ध है, कि महाबान् ने स्वयं कहा था कि उनके न रहने पर भी प्रातिमोक्ष और शिष्यापरो के कारण मिथुनों को अपने कर्तव्य का ज्ञान होता रहेगा और इस प्रकार संप्रदाय स्थायी होगा।

भारम्भ में केवल १५२ नियम कहे होते किन्तु किन्त-पिटक की रचना के समय उनकी संख्या २२७ हो गई थी। अनुविमर्श जो किन्त-पिटक का प्रथम भाग है, मनुस्मृति इन्हीं २२७ नियमों का विधान करने वाला सुवर्ण की व्याख्या है।

किन्त-पिटक का दूसरा भाग ‘संन्यस्य’ कहा जाता है। महावर्मा और पुस्तकवा ये दोनों संन्यस्य में समाविष्ट हैं। महावर्मा में प्रवृत्ति, उपोषण, वीर्यास, प्रवृत्ति आदि से संन्यस्य रखने वाले नियमों का संग्रह है। और पुस्तकवा में मिथु के पास्तुरिक व्यवहार और संप्रदाय संन्यस्य तथा मिथुनियों के विशेष आचरण का संग्रह है।

ममचन बुद्ध की शासना का चेक कर्त्तव्य महावर्मा में आता है और उनकी जीवन कथा का यह भाग ही प्राचीनतम प्रतीत होता है। महावर्मा और वसिष्ठविरचित में इसी प्रकार का कर्त्तव्य पाया जाता है।

किन्त-पिटक का अन्तिम अंग परिवार है। संग्रह है यह भाग बहुत बाद में बना हो और उसे स्थिर के किसी मिथु ने बनाया हो। इसमें वैदिक अनुक्रमशिक्षाओं की तरह कई प्रकार की धर्मियों का उल्लेख है।

सुत्त-पिटक—महाबान् के लोकप्रकारी उपदेश और संसारों का संग्रह सुत्त-पिटक में है। इस पिटक में १-दीर्घनिकाय २-मध्मिमनिकाय, ३-संयुत्तनिकाय, ४-अंगुत्तरनिकाय और ५-सुराधनिकाय—“न पाँच निबन्धों का उल्लेख है।

दीर्घनिकायादि ग्रन्थों में किस अंग में कहाँ महाबान् बुद्ध ने उपदेश दिया यह बताकर उपदेश या किसी के साथ होनेवाले वार्त्ताव्य—संवाद का संक्षेप रूप से संग्रह किया गया है। सामान्य रूप से इन ग्रन्थों में जो सुत्त हैं वे गद्य में हैं।

(१५) परिवापिक—यह सुदृक्निकाम का अन्तिम ग्रन्थ है । इसमें १५ पाठकों का संग्रह है; और बुद्ध ने अपने पूर्वज में तीन ही पारमिता किंतु मय में किंतु प्रकृत पूर्ण की इसका ग्रन्थ है ।

अभिधम्म-विद्वत्—भगवान् बुद्ध के उपदेशों के आधार पर बौद्ध दार्शनिक विचारों की व्यवस्था इस विद्वत् में की गई है । इसमें १ धम्मसंयमि २ विमल ३ पाठु-कथा ४ पुण्यल पञ्चसि ५ कथाकथु ६ यमक और ७ पट्टन—इन सात ग्रन्थों का समावेश होता है ।

धम्मसंयमि में धर्मों का वर्गीकरण और व्याख्या की गई है ।

विमल में उन्हीं धर्मों के वर्गीकरण को अपने बढ़ाया है और मंगला लड़ा किया गया है ।

पाठुओं का प्रश्नोत्तर रूप में व्याख्यान पाठु-कथा में है ।

पुण्यलपञ्चसि में मनुष्यों का विविध वर्गों में वर्गीकरण किया गया है । इसका अंगुत्तरनिकाम के १-३ निपाठ के साथ अधिक सम्बन्ध है । मनुष्यों का वर्गीकरण मुखों के आधार पर विविध रीति से इसमें किया गया है ।

कथाकथु का महत्त्व बौद्धधर्म के विकास के इतिहास के लिए सर्वाधिक है । विद्वत्संज्ञा होने पर भी इसके लेखक विस्त-मोक्षसिपुत्र हैं, जो तीसरी संगीति के अध्यक्ष थे । यद्यपि यह ग्रन्थ ई० पू० तीसरी शताब्दी में उक्त आचार्य ने रचाया था फिर भी उसमें क्रमशः बौद्धधर्म में जो महामेद हुए उनका भी संग्रह बाद में होता रहा है । प्रश्नोत्तर-रीति में इस ग्रन्थ की रचना हुई है । मान्यता का पूर्वपक्षरूप में समर्पण करके फिर उनका स्वरूपन किया गया है । साथ करके ग्रन्थ है या नहीं ऐसे प्रश्न उत्तर बौद्ध-मन्त्रण की स्थापना की गई है ।

यमक में प्रश्नों का उत्तर दो प्रकार से दिया गया है और कथाकथु तक के ग्रन्थों से किन्हीं शंकाओं का समाधान नहीं हुआ उनका विवरण इसमें किया गया है ।

पट्टन को महानुकरण भी कहते हैं । इसमें नाम और रूप के १४ प्रकार के व्यवहार का व्यव संक्षेप की बर्त्ता है और बताया गया है कि केवल निर्वाण ही असंशुद्ध है बाकी सब धर्म संशुद्ध हैं ।

पिटकेतर पालि-ग्रन्थ

पिटकग्रन्थ पालिग्रन्थों के निर्माण का भेष गिन्नोन के बौद्ध भिक्षुओं को है किन्तु इनमें मिलित्यग्रन्थ अपवाद है । इतना ही नहीं किन्तु समस्त पालि-वाक्य में हीनी की दृष्टि से भी यह बेबोह है । इनके लेखक का पता नहीं किन्तु यह उत्तर-परिषद मातृ में बना होगा ऐसा अनुमान किया जाता है । ग्रीक सन्तान् मिनेबटर (ई० पू० प्रथम श०) को ही मिलित्य कहा गया है और ज्ञानाय मागतेन कलाय उनके संराइ की योजना इस ग्रन्थ में होने से इसका सम्बन्ध नम्र मिलित्यग्रन्थ है । इस ग्रन्थ की प्राचीनता और प्रामाणिकता इती से सिद्ध होती है कि आचार्य बुद्धयोग ने पिटक के इस ग्रन्थ को लगान प्रामाणिकता की है । मूल मिलित्यग्रन्थ के बहोर में बाद में आचार्यों ने समस्त-ग्रन्थ पर दृष्टि भी की है ।

बीरे अंगुष्ठपरिमाण में २१ ८ मुष्ट हैं और उनमें एक क्लृ से लेकर स्याह क्लृओं का सम्यक् क्रमशः किया गया है। प्रथम निपात में एक क्या क्या है वह तब गिनाया गया है और इसी प्रकार स्याहर्बे निपात में स्याह स्याह क्लृओं का संग्रह किया गया है। इसमें विस्र बेविष्य होना स्वाभाविक है।

बुद्धनिष्पन्न में छत्र अर्थात् छोटे-छोटे उपदेशों का संग्रह है। इस निष्पन्न में—
निम्न ग्रन्थों का सम्यक् क्रम है।

(१) बुद्धकथा—इसमें बीरुचर्म में प्रवेश पाने वाले के लिए जो सर्वप्रथम जानना आवश्यक होता है उसका संग्रह है। जैसे—त्रिरात्र, दश शिवाग्र, उर शरीर के अङ्गों का संग्रह, एक से दश तक की श्रेय क्लृओं का संग्रह आदि।

(२) बम्मरव—बीरु-ग्रन्थों में सर्वाधिक प्रसिद्ध यह ग्रन्थ है। इसमें नैतिक उपदेशों का संग्रह है।

(३) उव्वल—बम्मरव में एक विस्र की निरूपण अनेक गाथाओं का संग्रह क्लृ में किया गया है जब कि उव्वल में एक ही विस्र का निरूपण क्लृवाली अक्षरसंयुक्त गाथाओं का संग्रह है। प्राथमिक दो चार गाथाओं में अपने मन्त्र को बुद्ध ने पढ़ा था वह किता है।

(४) इतिवृत्तक—भगवान् ने ऐसा कहा इस मन्त्र से किन गाथाओं और गद्यांशों का संग्रह किया गया वह इतिवृत्तक-ग्रन्थ है। इस ग्रन्थ में उप्पा का सौन्दर्य और कथन की साक्षता द्रष्टव्य है।

(५) मुचनिपात—भगवान् बुद्ध के प्राचीनतम उपदेशों का संग्रह है।

(६-७) विमानकलु और पेटकलु—य दो ग्रन्थ क्रमशः देवपोनि और पेटपोनि का कथन करते हैं।

(८-९) वेरायावा और वेरीमाया—इन दो ग्रन्थों में बीरु-मिद्ध और मिद्धिचिन्नों ने अपने अपने अनुमते को कथ्य में व्यक्त किया है। लोक-व्यक्ति के ये दोनों ग्रन्थ सुन्दर नमूने हैं।

(१०) वात्तक—भगवान् बुद्ध के पूर्व जन्म के उपान्यासों को व्यक्त करनेवाली ५४७ कथाओं का संग्रह वात्तक ग्रन्थ में है। मारुतवर्ग का प्राचीन इतिहास इन कथाओं में सुनिश्चित है। अतएव इस दृष्टि से इसका महत्त्व हमारे लिए अत्यधिक है। नीतिशिक्षण की दृष्टि से इन कथाओं की कथनी करनेवाला ग्रन्थ अत्यन्त सुलभ है।

(११) निरेय—यह ग्रन्थ मुचनिपात के अष्टकण्य और लण्णकिमाह-मुच की व्याख्या है।

(१२) पठिमविश्राम्मा—में प्राणाश्राम, प्यान, कम्, आर्यलण्ण, मैत्री आदि किस्मों का निरूपण है।

(१३) अवरान—वात्तक में भगवान् बुद्ध के पूरे जन्म के सुचरितों का कथन है तो अवरान में अरुणों के पूर्वजन्मों के सुचरितों का वर्णन है।

(१४) बुद्धवर्ण—जन्मे पीठम-बुद्ध से पहले होनेवाले जन्म २४ बुद्धों के बीच-परिचय वर्णित है।

(१५) परिभाषिक—यह श्रुतनिरास का अन्तिम ग्रन्थ है। इसमें १५ बातों का संग्रह है, और बुद्ध ने अपने पूर्वज में कौन सी पारमिता किस भव में किस प्रकार पूर्ण की इसका बखान है।

अभिधम्म-पिटक—संग्रहान् बुद्ध के उपदेशों के आधार पर बौद्ध धार्मिक विचारों की व्यवस्था इन पिटक में की गई है। इसमें १ अम्मसंगणि २ विमंग ३ पातु-कथा ४ पुणाल पञ्जसि ५ कथाकथु ६ समक और ७ पणन—इन सात ग्रन्थों का समावेश होता है।

अम्मसंगणि में कर्मों का वर्गीकरण और व्याख्या की गई है।

विमंग में ऊनी कर्मों के वर्गीकरण को आगे बढ़ाया है और मंगलता बढ़ा दिया गया है।

पातुओं का प्रश्नोत्तर रूप में व्याख्यान पातु-कथा में है।

पुणालपञ्जसि में मनुष्यों का विविध वर्गों में वर्गीकरण किया गया है। इसका अंगुत्तरनिरास के १-५ निपाठ के साथ अविक्रि साम्य है। मनुष्यों का वर्गीकरण बुद्धों के आधार पर विविध रीति से इसमें किया गया है।

कथाकथु का महान् बौद्धधर्म के विकास के इतिहास के लिए सर्वाधिक है। पिटकमार्ग होने पर भी इसके लेखक तिस्स-मोगल्लिपुत्त हैं, जो तीसरी शताब्दी के अन्त्य में थे। यद्यपि यह ग्रन्थ ई० पू० तीसरी शताब्दी में ठीक आचार्य ने बनाया था फिर भी उसमें अमर्याद बौद्धधर्म में जो सम्प्रदाय हुए उनका भी संग्रह बाद में होता रहा है। प्रश्नोत्तर-रूप में इस ग्रन्थ की रचना हुई है। मन्त्रार्थ का पूर्ववर्तन में समर्थन करके फिर उनका खण्डन किया गया है। खण्डन करके अना है या नहीं ऐसे प्रश्न उत्तर बौद्ध-मूल्य की स्थापना की गई है।

समक में प्रश्नों का उत्तर दो प्रकार से दिया गया है और कथाकथु एक क ग्रन्थों से किन शब्दों का व्याख्यान नहीं हुआ उनका विवरण इसमें किया गया है।

पणन को महाप्रकरण भी कहते हैं। इसमें नाम और रूप के ६४ प्रकार के अन्वय-समक संख्या की चर्चा है और बताया गया है कि केवल निर्गुण ही अखण्ड है बाकी सब कर्म खण्ड है।

पिटकेतर पाणि-ग्रन्थ

पिटकबाह्य पाणिग्रन्थों के निर्माण का भेष मित्तों के बौद्ध मित्रता को है किन्तु इसमें मिलित्वप्रश्न अपवाद है। इतना ही नहीं किन्तु समस्त पाणि-वाक्य में श्री की इति स मी कर वेद्यो है। इसके लेखक का पता नहीं किन्तु यह उत्तर-परिष्कार मातृ में बना होगा ज्ञा अठमम किया गया है। श्री सम्राट् मिनेवर (ई० पू० प्रथम श०) को ही मिलित्व कहा गया है और आचार्य नागार्जुन के साथ उनके संग्रह की योजना इस ग्रन्थ में होने के इसका सर्वत्र नाम मिलित्वप्रश्न है। इस ग्रन्थ की प्राचीनता और प्रामाणिकता इस स सिद्ध होती है कि आचार्य बुद्धबाय ने पिटक के इस ग्रन्थ को समस्त प्रामाणिकता दी है। पून मिलित्वप्रश्न के उत्तर में बाद में आचार्यों ने अमर-व्यय पर इति भी की है।

इस ग्रन्थ में बीड़-दर्शन के बटित प्रश्नों को जैसे अनात्मवाद, क्षणभंगवाद के साथ साथ कर्म, पुनर्जन्म और निर्वाण आदि को उचित उपमायें देकर तर्किक दृष्टि से सुलझाने का प्रयत्न किया गया है।

मिहिन्दप्रश्न के समान ही नेतिपक्ख भी प्राचीन ग्रन्थ है जो कि महाकथान की हृति मानी जाती है। बुद्ध के उपदेशों का व्यवस्थित सार इसमें दिया गया है। इसी कोण का एक अन्य प्रकार का 'पिटकोपदेश' महाकथान में बनाया, ऐसा माना जाता है। पिण्डों में प्रवेशक ग्रन्थ के रूप में यह एक अच्छा प्रकार है।

प्राचीन सिन्धोनी अट्टकथाओं के आधार पर बुद्धयोग ने (बीची-पाँचवीं शताब्दी) किम्वदन्ति शीघ्र, मम्मिम, अंगुत्तर, उगुत्तर, निकायों की टीका की। इन्होंने ही सम्पूर्ण अमिचम्मपिटक की भी व्याख्याएँ लिखीं। वे व्याख्याएँ अट्टकथा कही जाती हैं। चम्मसद और अट्टक की अट्टकथाएँ भी बुद्धयोग-द्वारा हैं ऐसी परम्परागत मान्यता है।

इन्होंने ही अनुराधपुर के महाविहार के स्थिति की आकानुसार 'विमुद्धिमन्त्रो' नामक ग्रन्थ की रचना की। यह ग्रन्थ एक तरह से समस्त पिण्ड-ग्रन्थों की कुली के समान है अतः एक ठोके सिफिद्ध-अट्टकथा भी कहा जाता है। इसमें शिस, समाधि और प्रज्ञा का २३ अध्यायों में विस्तार से वर्णन है। इस ग्रन्थ की चम्मसल-स्थिति ने पाँचवीं शती में 'परमस्समंजसा' टीका की है। इसी वर्मपल में वेरणाया, वेरिगाया, विमानवत्तु आदि कुरकनिकाय के ग्रन्थों की टीका की है। चम्मसल के अनन्तर एरावी और वाटवी शती के बीच में अनिरुद्ध आचार्य ने 'अमिचम्मपिटक-संगहो' नामक एक ग्रन्थ लिखा। अमिचम्म-पिटक में प्रवेशक ग्रन्थ के रूप में यह ग्रन्थ बेबोका है। उसकी अनेक टीकाएँ कनी हैं।

चतुर्थ अध्याय

निकायों का विकास

बुद्ध के निर्वाण के पश्चात् शास्त्र निकायों (सम्प्रदाय) में विभक्त होने लगा। बुद्धाय के अनुसार निर्वाण के १ वर्ष के पश्चात् संघ में भेद हुआ। वैशाली के मिथु निकायों के पालन में शिथिल थे। कुछ वस्तुओं पर उनका मतभेद था। इन मतभेदों को लेकर पश्चिम और पूर्व के मिथुओं के दो पक्ष हो गये। मछाड़े को शान्त करने के लिए ७ मिथुओं की सभा हुई और इन्होंने ८ स्थितियों की एक परिषद् चुनी, जिसमें चार पूर्व के संघ के और चार पश्चिम के संघ के प्रतिनिधि रहे गये। उस समय पूर्वसंघ का प्रधान स्थान वैशाली था। यहीं ७ मिथुओं की सभा हुई थी। इस सभा के पूर्व और पश्चिम के मिथुओं ने अपनी एक सम मसुदा के पास आहोरात्र में की थी। पर पहले बीराम्भी गये और वहाँ से उन्होंने मिथुओं को आमन्त्रित करने के लिए संदेश भेजे थे। १३ के लगभग पश्चिम के मिथु को सब आश्चर्य धुतंगवादी थे, पर के निम्नत्रय पर आये और आस्थी के ८८ मिथु भी आये, किन्तु चोके ही धुतंगवादी थे। इस वृत्त से मालूम होता है कि उस समय बुद्ध-शास्त्र के तीन क्षेत्र थे—वैशाली, वहाँ ७० मिथुओं की एक सभा हुई, बीराम्भी, वहाँ से वर ने संदेश भेजा था और मसुरा, वहाँ पश्चिम के मिथुओं की अपनी सभा हुई थी। इस वृत्त क्षेत्र में तीन प्रवृत्तियाँ मालूम होती हैं—वैशाली (पूर्व) में किन के पालन में शिथिलता थी—मसुरा के प्रवेश (पश्चिम) में किन की कठोरता थी तथा अवन्ति और ब्रह्मराज्य में अश्व-वृत्ति थी। अवन्ति और ब्रह्मराज्य का भौगोलिक संबंध बीराम्भी से था। रांगा से मसुरा के जाने वाले रास्ते इनको जोड़ते थे। ब्रह्मराज्य के मिथुओं की सम करने की आवश्यकता पर ने न समझी। बीराम्भी के प्रमुख मिथुओं का मत ही जानना उन्होंने पर्याप्त समझा। ऐसा प्रतीत होता है कि वैशाली, बीराम्भी और मसुरा तीन निकायों के केंद्र बन गये। पूर्व-मध्य क्षेत्र-वर्म के प्राचीन रूप का प्रवेश था। मध्यदेश में जाटवों के प्रभाव से रूप में परिवर्तन होने लगा। वहाँ को निकाय हो गये। एक बीराम्भी का, जो ब्रह्मराज्य की ओर मुझा था और किन्तु स्थिति-निकाय निकला हुआ प्रतीत होता है, मुख्य मसुरा का निकाय, जो उत्तर-पश्चिम की ओर बढ़ा और किन्तु लक्ष्मिकादी निकायों की उत्पत्ति हुई। अब हमको यह देखना है कि पूर्व में किन निकायों की उत्पत्ति हुई।

आश्रम के अनुसार अष्टादश निकाय (संघदान) हो गये, जो दो प्रधान निकायों में विभक्त होते हैं—महासांघिक और स्वर्धर। महासांघिक निकाय के अन्तर्गत आठ और स्वर्धर से संभूत स्वर्धरिवादादि दश निकाय थे। हम देख चुके हैं कि किस प्रकार मिथुन-संप्रदाय से प्रयत्न होता गया। अतः स्वर्धरों का निकाय महासांघ के विपक्ष था। प्रथम का संन्यासन स्वर्धरों की परिश्रम कष्टी थी, बुरे में पुरानी प्रवृत्ति अभी विद्यमान थी। यह समझ है कि बुरी संगीति के समान स्वर्धर-स्वर्धरिवादी पक्षिम के प्रतिनिधि थे और महासांघिक पूर्व के।

इस दृष्टि से यदि हम आश्रम का अध्ययन करें, तो ऊपर कही प्रकट पड़ता है। स्मृति के अनुसार स्वर्धर और महासांघिक का भेद अशोक के समयकाल में पाटलिपुत्र में हुआ था। उनके अनुसार महादेव की पाँच स्मृतियाँ बिना की गयी थीं। संगीति के उद्देश्य के लक्ष्य में बने थे। स्मृति के ग्रन्थ के बोनी और विष्णु की मन्त्रों में इन स्मृतियों के नाम के बारे में एकमत नहीं है। भेद दो स्मृतियों में हुआ था। इसलिए अनुमान किया जाता है कि इनमें से प्रत्येक स्मृति के दो नाम रहे होंगे। इन चार स्मृतियों के दो नाम हैं—स्वर्धर या मन्द, नाम का महाकनपद, प्राप्य का प्रकृतक और बहुमत। टीकाकार कहते हैं कि नाम किनकर उपासि के शिष्यों को कहते हैं। अतः नाम बहुमत (आन्तर) के विपक्षी हैं। इसी प्रकार स्वर्धर प्राप्य के विपक्षी हो सकते हैं, यदि यह ठीक है कि स्वर्धर पक्षिम के प्रतिनिधि थे। मन्त्रार्थ के अनुसार महाकनपद और प्रकृतक एक बुरे के विपक्षी हैं। मन्त्रदेश के ब्रह्म अपने राष्ट्र के प्रकृत में रहनेवालों को अनार्य मानते थे। स्मृतियों में प्राप्य में बना मन्त्र किया है। मन्त्रदेश उनके लिए महाकनपद होगा। महासांघिक पूर्व के थे, इसकी पुष्टि काहियान के बिकरद से भी होती है। काहियान में पाटलिपुत्र में महासांघिकों के किन को देखी देखी थी।

पौनी वाली इस्ति (१६९ ई.) के विवरण के अनुसार अठारह निकाय चार प्रधान निकायों में विभक्त हैं—आर्य-महासांघिक आर्य-स्वर्धर, आर्य-मूलस्वर्धरिवादि और आर्य-संमितीय। इस्ति के अनुसार महासांघिक के आठ, स्वर्धर के तीन, मूल स्वर्धरिवादि के चार और संमितीय के चार विभाग हैं। मूल स्वर्धरिवादि के चार विभाग थे हैं—मूल, फर्मगुम, महीरासक, और काश्मीर। इस्ति में अन्य निकायों के विभागों के नाम नहीं दिये हैं। बल्कि इस्ति के अनुसार पाँचों निकाय प्राप्य में पाये जाते थे, तथापि हर एक का एक निश्चय स्थान था। महासांघिक प्राप्य में और अन्य पूर्व कालों में, स्वर्धर बहिष्कार में, स्वर्धरिवादि उत्तर भारत में और संमितीय उत्तर और सिन्धु में प्रचलित थे। मूल— के अन्य तीन विभाग मध्य में नहीं थे। वे बनि, मन्त्र-परिषद् और ओडियान में पाये जाते थे।

हमको यह निश्चित समझ में आता है कि स्वर्धरिवादि का उत्तर में और स्वर्धरिवादि का दक्षिण में प्रचलित था। डेनहार्ग के संस्मरणों से मालूम होता है कि संमितीय विवर

गये थे। इस्लाम स्वयं मूल-छाँटिवादी थे। इससे संभव है कि उसने अपने निकाम के मूल्यों को अतिरिक्त कर वर्णित किया है। यह धर्मगुप्त, महीरासक और कश्यपीय को आपसमूल छाँटिवाद का विमल बताता है, किन्तु दीपवंश और महावंश के अनुसार धम्मगुप्त, छाँटिवाद और कश्यपिक महीरासक-निकाम से अलग हुए थे और महीरासक घेर की शाखा हैं। दोनों निरखों में इन बातों को एक समूह में रखा है। अन्तर इतना ही है कि इस्लाम इनको मूल छाँटिवाद के अन्तर्गत बताता है, जब कि दीपवंश और महावंश में इनकी उत्पत्ति स्वयिरवाद से कार्य गई है।

प्रथम महासंगीति के विवरणों की तुलना करने से बात होता है कि स्वकिर, महीरासक, धर्मगुप्त और हेमकत का एक समूह है। दूसरी ओर सिंहसङ्घ के प्रथम और अग्रत इस्लाम से स्वकिर, महीरासक, छाँटिवादी धम्मगुप्त और कश्यपीय का एक समूह में होना मालूम होता है। दीपवंश (८,१०) से मालूम होता है कि हिमक प्रवेश के निवासियों को मैगसिपुल के भेजे हुए कश्यपगोत्र, पुन्दुमिस्वर आदि ने शासन में प्रवेश कराया। महावंश (१२,४१) के अनुसार मणिम ने चार स्वकिरों के साथ हिमक प्रवेश में जाकर धर्मचक्र का प्रवर्तन किया। 'अन्तपत्ताविका' के अनुसार यह काम मणिम ने किया। सोनरी और छाँटी के छुपों के होलों में कश्यपगोत्र को हिमक प्रवेश का आचार्य बताया है। अन्य होलों में मणिम और पुन्दुमि के नाम हैं। इन सब प्रमाणों को मिलाकर हम इस परिणाम पर पहुँचते हैं कि कश्यपगोत्र स्वकिर के भेजुल में हिमक प्रवेश को किये करने का काम हुआ था। इसीलिए होलों में कश्यपगोत्र को सर्वत्र हेमकताचार्य कहा है। अब यह बात होता है कि हेमक और कश्यपीय एक ही निकाम के विमल हैं। समुचित इन दोनों को पुनः-पुनः मिलाते हैं। अब यह एक नहीं है, किन्तु एक ही निकाम के विमल हैं।

स्वकिर-निकाम बखिया की ओर कूट रहा था। पीछे वह सिंहसङ्घ गया। महीरासक भी सिंह में थे और काहिमान ने वहाँ उनका विमल पना था। सिंह के आक्रमण के अनुसार सबसे पहले मही स्वकिरवाद से अलग हुए। कुछ विद्वानों का विचार है कि महीरासक का पूर्व रमल माहिपत्ती था। इसका नाम माहिप-मण्डल (पालि-महीरासक-मण्डल) है। द्वितीय संगीति के वर्षानों से मालूम होता है कि वहाँ एक प्रसिद्ध बौद्ध-संघ था। इन विद्वानों का कहना है कि इसी नाम पर निकाम का नाम 'महीरासक' पड़ा। धर्मगुप्त नाम कदाचित् कश्यपीय की तरह निकाम के आचार्य के नाम पर पड़ा। दीपवंश और महावंश के अनुसार धम्मविल्लत अपराधक भेजे गये थे और मण्यमिन् कश्यपीर। छाँटिवाद के आक्रम में इन्हें मण्यमिन् कहा है। क्या धम्मविल्लत और धर्मगुप्त एक तो नहीं हैं?

कश्मीर के निकाम को मूल छाँटिवादी-निकाम करते थे। यह बहुत प्रसिद्ध निकाम था। इसमें कई प्रसिद्ध आचार्य हुए, किन्तु अनेक प्रमाणों की संकलन में रचना की।

इस निकाम का क्षेत्र आन्त विलुप्त था। यह रंगा-समुद्र की घाटी से पश्चिम की ओर फैलाकर मण्यमिन् में भी गया। स्वकिर निकाम का भी विलुप्त क्षेत्र था। यह कौशाम्बी,

विदिशा तथा उज्जयिनी के मार्ग से हविष्यापय को गया। महीशासक महिष-मर्षदा के थे। कश्यपुत्र वा बभ्रवीपुत्रीय श्रीशाम्बी के थे। श्रीशाम्बी कश्यपों की राक्षसानी थी। तपस्विर और महीशासक हाँका में प्रतिष्ठित हुए और अन्त में बर्मगुप्तक तीन में पैदा गये।

विष्णु के नियमों को लेकर संप्रसेद हुआ था। इससे बात होता है कि इसी तरह विष्णु आरंभ हुआ और निकल्य बने। अभिषर्मा के प्रहलो को लेकर विष्णु पहले पहल तृतीय संगीति (अष्टौक के समय) में ही हुआ। अष्टौक के समय में, कहा जाता है, 'कथाकथु' की रचना हुई। इस ग्रन्थ में सब निष्ठाओं के मेरु दिये हैं।

पचम अध्याय

शमथ-यान

‘विमुक्तिमप्यो’ नामक ग्रन्थ में किमुक्ति के मार्ग का निरूपण किया गया है अर्थात् निर्वाण की प्राप्ति का उपाय बताया गया है। भगवान् बुद्ध ने अपने उपदेश में कहीं विपर्यया^१ इत्य, कहीं ध्यान और प्रज्ञा इत्य, कहीं धुम तर्को इत्य, कहीं कर्म, विद्या, धर्म, शक्ति और उत्तम आत्मीयिका इत्य और कहीं शील, प्रज्ञा और समाधि इत्या निर्वाण की प्राप्ति बताया है, जैसा नीचे लिखे उद्धरणों से स्पष्ट है—

सम्ये संसारा अनिवाति यदा पप्पम्य पससति ।

अथ निम्बिन्दति बुक्के एव मग्गो किमुदिया ॥

[धम्मपद, ११५]

अर्थात् जब मनुष्य प्रज्ञा इत्या देखता है तो सब संसार अनित्य प्रतीत होते हैं। तब वह प्रज्ञा से विरक्त होता है और संसार में उसकी अलग्गि नहीं रहती। तब किमुक्ति का मार्ग है।

यदि अन्नं च पप्पम्य च त वे निम्बानन्तिके ।

[धम्मपद, १७९]

अर्थात् किन्ने धानों का लान किया है और जो प्रशान्ता है वह निर्वाण के समीप है।

सवदा शीलसंपन्नी पप्पम्या गुणमादितो ।

आपद्धविरियो पहिपतो ओषं तपि बुक्कसि ॥

[संयुत-निकाय, ११५१]

अर्थात् जो सदा शील-सम्पन्न है, जो प्रशान्ता है, जो गुण प्रकाश से व्यापित अर्थात् सम्पत्ति है, जो अणु के नाश के लिए और धुम की प्राप्ति के लिए उपयोग करता है और जो दृष्ट संकल्प करता है वह संसारकपी बुद्ध आश्रय को पार करता है।

१ विपर्यया इस विशिष्ट शब्द और दर्शन को कहते हैं जिसके द्वारा जनों की अविश्वस्य, दुःखता और अमरत्वता प्रकाश होती है। अविश्वस्यविशेष विविधाकारेण वसवतीति विपर्यया [अभिधम्ममहासंगह टीका] “विपर्ययाति अङ्गारपरिभाषकमर्थः । [अणुपरिभाषकद्रव्यता वाक्यमत्र सूच्यते] । “अङ्गारे अविश्वस्यी बुक्कतो अमरत्वतो विपर्ययि” [विमुक्ति-मार्गो १०० २] ।

कर्म विष्ठा च ब्रह्मो च शीलं धीकृतमुत्तमं ।

प्राप्तेन मन्ना सुखमस्ति न गोचरेन फलेन वा हि ॥

[मज्झिमनिकाय, १।१६२]

अर्थात् कर्म, सम्मा-इति, धर्म, शील और उत्तम-आत्मीयिका द्वारा, न कि गोचर और फल द्वारा, जीवों की सुख होती है ।

शीले पटिदुग्ग नरो तपम्भो जित्तं पम्भञ्च मावसी ।

आतापी निपको भिन्नु सो हमं विचरये च' ॥

[संयुचनिकाय, १।११]

अर्थात् जो मनुष्य शील में प्रविष्ट है और जो समाधि और विमरणा की मरणा करता है वह दुग्गा कमी बालम्भ का संज्ञित करता है ।

इस अन्तिम उपदेश के अनुसार आत्माय बुद्धबोध ने विदुषि के मार्ग का निरूपण किया है । शील, समाधि और प्रज्ञा द्वारा सर्व मूल का निरसन तथा निर्वाण की प्राप्ति होती है । बुद्ध-शास्त्र की वही तीन शिक्षा हैं । शील से शास्त्र की आधिकार्याश्रय प्रकाशित होती है, समाधि शास्त्र के मध्य में है और प्रज्ञा पर्यवसान में । शील से अपम' (दुर्गति, विनिपात) का अतिक्रमण, समाधि से कम्मपात' का और प्रज्ञा से सर्वमूल का अतिक्रमण होता है । जो व्यक्ति निर्वाण के लिए कर्मशील होता है, उसे पहिले शील में प्रविष्ट होना चाहिये । जब शील अत्यन्त सन्तुष्टि, प्रविवेक (एकान्त-सेवन) आदि गुणों द्वारा सुविस्तृत हो जाता है, तब समाधि की माकना का आरम्भ होता है । समाधि किसे कहते हैं, समाधि की माकना किंतु प्रकट होती है और समाधि-माकना का क्या फल है । इन बातों पर यहाँ विचार से विचार किया जाना । समाधि शब्द का अर्थ है—समाधान, अर्थात् एक आत्ममन में समान तथा सम्यक् रूप से चित्त और जैतुसिद्धि कर्मों की प्रवृत्ति । इसलिये 'समाधि' उस धर्म को कहते हैं जिसके प्रभाव से चित्त तथा जैतुसिद्धि कर्मों की एक आत्ममन में किन्ना किसी विक्षेप के सम्बन्ध स्थिति हो । समाधि में विक्षेप का विषय होता है और चित्त-जैतुसिद्धि विषयीय न

- १ अमरक—दुर्गति विनिपात को कहते हैं । शीलबोध से बुद्धबोध बुद्धि को प्राप्त होता है । दुर्गति चार हैं—निरस (मरक), तिरस्कार बोधि (तिर्षण-बोधि) मेलनियम, अनुसुखिकम ।

'अमरक' चट् । अमरक — मरकस्तिवत् प्रेती आधुरी मनुष्यों केवलवर्षेति । (अमरकप्रस—२०) यहसे चार अमरक हैं ।

- २ कम्मपात—कर्मप्रतिफलबुद्धि मिथ्या संकल्प को कहते हैं ।

अमरक कर्माधि विरय से आरम्भ कर पराधिमित्त बलवर्ती देवताओं तक को अमरक है कर्मों समिक्रित कर्म वेदना संज्ञा, संस्कार, विज्ञान को कम्मपातु' कहते हैं ।

होकर एक आत्मन में पिण्ड-रूप से अवस्थित होते हैं। उपाधि बहुविध है। पर यदि सब प्रकार की उपाधियों का कर्णन किया जाय तो अभिप्रेत अर्थ की सिद्धि नहीं होती और वह भी सम्भव है कि इस प्रकार विशेष उपरिष्ठ हो। इसलिये यहाँ केवल अभिप्रेत अर्थ का ही उल्लेख किया जायगा। हमको यहाँ लौकिक-उपाधि ही अभिप्रेत है। काम क्रम और अरूप भूमियों की कुण्डल-विच्छेदप्रज्ञा को लौकिक-उपाधि कहते हैं। जो एकप्रज्ञा मार्गमार्ग से संप्रपुष्ट होती है, उसे लोकोत्तर-उपाधि कहते हैं, क्योंकि वह लोक को उत्तीर्ण कर स्थित है। लोकोत्तर-उपाधि का भावना-प्रकार प्रज्ञा के भावना-प्रकार में संप्रहीत है। प्रज्ञा के प्रमादित होने से लोकोत्तर उपाधि की भावना होती है। इसलिये लोकोत्तर उपाधि की भावना के बिना में यहाँ कुछ नहीं कहा जायगा। यह प्रज्ञा-सूत्र का विषय है। यहाँ हम केवल लौकिक उपाधि का ही उत्तिष्ठत कर्णन करेंगे। हमारे अभिप्रेत अर्थ में 'उपाधि' 'कुण्डलविच्छेद की एकप्रज्ञा' को कहते हैं। अर्थात् चित्त की वह एकप्रज्ञा जो चोप-स्थित है और किन्का किन्का सुम्पस है। इस लौकिक उपाधि के मार्ग को शमय-यान कहते हैं। लोकोत्तर उपाधि का मार्ग विमर्यना-यान कहलाता है।

पूर्व इसके कि हम लौकिक उपाधि के भावना-प्रकार का विचार से कर्णन करें, हम इस स्थान पर शमय-यान (= मार्ग) का संक्षेप में निरूपण करना आवश्यक समझते हैं।

शमय का अर्थ है—पाँच नीकरवों (च निवारण) अर्थात् चित्तों का उपशम। 'पञ्च नीवरणान् समन्तरेण समर्थ' चित्तों के शमन से चित्त की एकप्रज्ञा होती है। इसलिये शमय का अर्थ चित्त की एकप्रज्ञा भी है। (समथो हि चित्तेकप्रज्ञा—अंगुत्तर निक्कायसूत्रका बालवग, सुव १) शमय का मार्ग लौकिक उपाधि का मार्ग है। इसका मार्ग विमर्यना का मार्ग है। इसे लोकोत्तर-उपाधि भी कहते हैं। चित्तों के अर्थात् अन्तर्पणों के नश्य से ही लौकिक उपाधि में प्रथम प्यान का लाभ होता है। प्रथम प्यान में पाँच अङ्गों का प्राप्तिमान होता है। दूसरे तीसरे प्यान में पाँच अङ्गों का अतिप्रमथ होता है। नीकरव^१ इस प्रकार हैं—अमरुद, व्यग्राद, स्वप्न-मिद, श्रीद्वय-श्रीद्वय, विचिकित्सा। अमरुद^२ 'विमर्यो में अनुराग' को कहते हैं। जब चित्त तन्ना चित्तों से प्रकीर्णित होता है तो एक आत्मन में सम्प्रहित नहीं होता।

व्यापार^३ दिष्टा को कहते हैं। यह मीति का प्रतिपद्य है। 'स्थान' चित्त की अचर्मस्थता और 'मिद' आत्मन को कहते हैं। विमर्य स्थान-मिद का प्रतिपद्य है। श्रीद्वय का अर्थ है

१—पञ्चमयक बीगद्वयों में बीग के अन्तर्गतों का वर्गीय निम्नलिखित सूत्र में ज्ञात जाता है :—

अवस्थितवान् अङ्गप्रज्ञायाः कस्याविरतिमपि अङ्गिर्वाणाकरव-भूमिकवानवस्थितवानि चित्त विशेषपादोऽप्रवराणाः [उपाधिपार सूत्र ३०]

इसमें से अविरति (= कामद्वय) आकरव (= मिद), अवस्थितवान (बीद्वय) अङ्गप्र (= विचिकित्सा) और स्थान पाँच बीगद्वयों में भी पाये जाते हैं।

अभ्यस्तित-विच्छा और बीजस्व 'जेर पञ्चात्ता' को कहते हैं। सुप्त बीजस्व-बीजस्व का प्रति-पक्ष है। विचिकित्ता संशय को कहते हैं। विचार विचिकित्ता का प्रतिपक्ष है। विज्ञो में जीन होने के कारण समाधि में चित्त की प्रविष्टा नहीं होती। हिसाम्पन से अभिमूढ चित्त की निरन्तर प्रवृत्ति नहीं होती। स्वान्त-मिह से अभिमूढ चित्त अभ्यस्तित होता है। चित्त के अनवरित होने से और जेर से शक्ति नहीं मिलती और चित्त भ्रान्त रहता है। विचिकित्ता से उपरित चित्त प्यान का काम करनेवाले मार्ग में आरोहण नहीं करता। इसलिए इन विज्ञो का नाश करना चाहिये। नीम्बियों के नाश से प्यान का काम और प्यान के पाँच अङ्ग^१ किरक, विचार, प्रीति, मुक्त और एकाग्रता का प्राबुध्द होता है।

किरक आत्मन्त में चित्त का आरोप करता है। आत्मन्त के पास चित्त का आनन्दन किरक कहलाता है। आत्मन्त का यह स्मृत आनन्द है। किरक की अभ्योत्पत्ति के समय चित्त का परित्यज्जन होता है। किरक विचार का पूर्वगामी है। विचार सूक्ष्म है^२। विचार की वृत्ति शान्त होती है और इसमें चित्त का अधिक परित्यज्जन नहीं होता। जब प्रीति उत्पन्न होती है तब सबसे पहिले शरीर में रोमाञ्च होता है। धीरे-धीरे यह प्रीति धारदार शरीर को अकम्प्य करती है। जब प्रीति का चलचान् उद्वेग होता है तो प्रीति शरीर को उच्च उत्थित कर आकाश-उद्वेग के लिए तैयार करती है, धीरे-धीरे उच्च शरीर प्रीति से त्वरित रूप से व्याप्त हो जाता है, मानो पर्वत गुहा से एक महान् बज्रपात परित्युक्त हो तीव्र को से प्रवाहित हो रहा है। प्रीति के परिपाक से काक-प्रवृत्ति और चित्त-प्रवृत्ति^३ होती है। प्रवृत्ति के परिपाक से अभ्य और चित्त-मुक्त होता है। मुक्त के परिपाक से शक्ति, उपचार और अर्पणा^४ इत

१—बीज द्वय के निम्नलिखित सूत्र से तुलना कीजिये :—

विकर्तविचारान्वाहिताकषातुपममूर्तप्रशमः । [समाधिपादः । १०] आत्मन्त कान्त है। यही प्रीति है। अस्मिता मुक्त के स्वाभाव में है।

२—विकर्तविचारान्वाहिताकषातुपममूर्तप्रशमः । सूक्ष्मो विचारः । [बीजद्वयान्, समाधिपादः । १० पर व्याख्यान] । विकर्तविचारबीजस्वसूक्ष्मते [अभिषेककोश, २।३३] ।
जीवितिकटुव । शुद्धमटुव । [विष्णुसिंहमणो, पृ १०२]

३—प्रवृत्ति अभ्योत्पत्ति के साथ अङ्गों में से एक है। अभ्योत्पत्ति और प्रीति के साथ इसका प्रयोग प्रायः देखा जाता है। प्रवृत्ति शान्ति को कहते हैं।

४—उपचार अर्पणाभ्योत्पत्ति के प्रकार हैं। विचार प्रकार प्राप्त आदि का समीपवर्ती प्रवृत्ति अभ्योत्पत्ति कहलाता है। यही प्रकार अर्पणा के समीप का स्वाभाव उपचार-अभ्योत्पत्ति कहलाता है। उपचार-अभ्योत्पत्ति में प्यान अल्प प्रमाण का होता है और चित्त आत्मन्त में बीज काक तक आकर रहता है। फिर जबाल में आकर रहता है। उपचार-भूमि में बीजबीज का नाश होता है पर अङ्गों का प्राबुध्द नहीं होता। जब अर्पणा- (एकाग्र चित्त आत्मन्त अभ्योत्पत्ति) समाधि का कषात होता है तब प्यान के पाँच अंग मुक्त हो जाते हैं। अर्पणा प्यान की प्रतिक्रिया-भूमि है।

अन्तराय का नाश करना चाहिये। यदि योद्धा ही काम अवशिष्ट रह गया हो तो काम को समाप्त कर सम्यग्-धर्म में प्रवृत्त हो जाना चाहिये। यदि अधिक काम बाकी हो तो उपमार शरक मित्रियों के समुपेय करना चाहिये। यदि ऐसा कोई प्रकथन न हो तब तो संघ का परिकल्पना कर अन्यत्र चला जाना चाहिये।

मार्ग-गमन भी कभी कभी अन्तराय होता है। जिसे कहीं कहीं की प्रवृत्ति के लिए जाना है या जिसे कहीं से लाभ-उत्कार मिलना है। यदि वह अपनी इच्छा को पूरा करने के लिए अपने चित्त को स्थिर नहीं रख सकता तो उससे सम्यग्-धर्म सम्बन्ध की रीति से सम्पादित नहीं हो सकता। इसलिए उसे उपयुक्त स्थान पर जाकर अपना मनोरथ पूर्ण करना चाहिये। तदनन्तर सम्यग्-धर्म में उल्लाह के साथ प्रवृत्त होना चाहिये।

वाति भी कभी कभी अन्तराय हो जाते हैं। विहार में आचार्य, उपाध्याय, अन्तेवासि, छात्रोपाध्याय और छात्राचार्य तथा यह में माता, पिता, भ्राता आदि वाति होते हैं। जब यह बीमार पड़ते हैं तब यह अन्तराय होते हैं क्योंकि मित्र को इनकी सेवा सुभूषण करनी पड़ती है। उपाध्याय, प्रवच्यचार्य, उपसम्पदाचार्य ऐसे अन्तेवासि किन्हीं उन्ने प्रवृत्ति या उपसम्पदा की है, तथा एक ही उपाध्याय के अन्तेवासी के बीमार पड़ने पर उनकी सेवा उस समय तक करना उसका कर्तव्य है जब तक वह निरोग न हो। निप्रवच्य, उपसम्पदा आदि की सेवा अप्रपन्न काल में ही कर्तव्य है। भ्राता-पिता उपाध्याय के समान हैं। यदि उनके पास औषध न हो तो अपने पास से देना चाहिये, यदि अपने पास भी न हो तो मित्रा माँगकर देना चाहिये।

आचार्य भी अन्तराय है। यदि मित्र को कोई रोग हुआ तो सम्यग्धर्म के पालन में अन्तराय होता है। बिचित्रता द्वारा रोग का उपशम करने से यह अन्तराय नष्ट होता है। यदि कुछ दिनों तक बिचित्रता करने से भी रोग शान्त न हो तो उसे वह करकर आत्मसमर्पण करनी चाहिये कि मैं तेरा न दास हूँ, न स्वामी, तेरा पोषण कर मैंने इस अनादि अनन्त संसार-मार्ग में कुछ ही प्राप्त किया है और सम्यग्धर्म में प्रवृत्त हो जाना चाहिये।

प्रभु भी अन्तराय होता है। जो सदा व्यापार में व्याप्त रहता है उसी के लिए प्रभु अन्तराय है, वृत्तों के लिए नहीं।

श्रद्धा से पूज्यमान की श्रद्धा से आगमना है। यह श्रद्धा विपर्यय (प्रज्ञा) में अन्तराय है, उपाधि में नहीं— क्योंकि जब उपाधि की प्राप्ति होती है तब श्रद्धा का प्राप्ति होती है। इसलिए जो विपर्यय का कार्य है उसे श्रद्धा अन्तराय का उपशोध करना चाहिये किन्तु जो उपाधि का सामी होना चाहता है उसे नौ अन्तरायों का नाश करना चाहिये।

इन विषयों का उपशोध कर मित्र को 'कर्मस्थान' प्रवृत्त के लिए कल्याण-मित्र के पास जाना चाहिये। 'कर्मस्थान' योग के साधन को कहते हैं। योगानुयोग ही कर्म है। इसका स्थान अर्थात् निवृत्ति हेतु कर्मस्थान है। इसी लिए कर्मस्थान उसे कहते हैं किन्तु इसका योग भावना की निवृत्ति होती है। कर्मस्थान अर्थात् उपाधि के साधन अर्थात् है। इन

पालित साधनों में से किसी एक का, जो अपनी पर्वा के अनुकूल हो, ग्रहण करना पड़ता है। कर्मस्थान का सम्यक् कस्यायमित्त कहलाता है। क्योंकि वह उसका एकान्त हितैषी है। कस्याय मित्र गम्भीर कथा का कहने वाला होता है तथा अनेक गुणों से सम्बन्धित होता है। बुद्ध से बहुत कोई दूसरा कस्याय-मित्र नहीं है। बुद्ध ने स्वयं कहा है कि भीष मुक्त कस्याय-मित्र की शरण में आकर बन्ध के बन्धन से मुक्त होते हैं।

मम हि अमन्द कस्यायमित्तमागम्य आतिथम्मा सत्ता पातिया परिमुञ्चन्ति । [संसृत शिन्ध]

इतिहास बुद्ध के रहते उनके समीप ग्रहण करने से कर्मस्थान सुप्रहीत होता है। महापरिनिर्वाण के अनन्तर ८ महाभाषकों में से जो वर्तमान हो उससे कर्मस्थान का ग्रहण शक्ति है। यदि महाभाषक न हो तो ऐसे पुरा के समीप कर्मस्थान का ग्रहण करना चाहिए, जिसे उस विशेष कर्मस्थान द्वारा प्यानों का उत्पाद कर विपरकना की वृद्धि की हो और आत्मबोध (पाति 'आत्म') का लय किया हो; जिस कर्मस्थान के ग्रहण की वह इच्छा रखता है। यदि कोई ऐसा व्यक्ति न मिले तो कम से अनगामी, सकृदागामी, सोत्तपन्न, प्यानागामी, एवम्बन्ध विपरिकर, द्विपरिकर, एक परिकर से कर्मस्थान ग्रहण करना चाहिये। यदि

१ आसव (= संस्कृत 'आसव')

कोई में बहुत कम की रही हुई मंदिरा को 'आसव' करते हैं। इस अर्थ में जो शब्द का विपर्यय कर वह आसव है। दूसरे अर्थ में जो संसार-दुःख का प्रसर करते हैं वही आसव करते हैं। 'आसव' ब्रह्मण्ड है। कम ब्रह्मण्ड तथा नाश प्रसर के उपग्रह भी आसव कहलाते हैं। ब्रह्मण्ड में आसव तीन बताये गये हैं—काम भव धीम अधिष्ठा। पर आसव धूर्त में तथा अधिष्ठा में आसव बार बताये गये हैं—काम भव अधिष्ठा और इति। जो आसवों का लय करता है वह अहमपद की पाता है।

'विपरिवासिकट्टेन' मंदिराद्वयो आसवा विपातिपि आसवा 'सुत्त इत्तं। पुरिमा मित्रवत्ते कोटि न पण्णावति अधिष्ठावत्तु इत्तो पुत्ते अधिष्ठा नामोत्तीति। अपदि आसव वा संघारुत्तुत्तु सचोत्त पसवन्तीति पि आसवा। लुक्कावत्ते 'तयो वे आसुयो आसवा कम्मसवो मवात्तवो अधिष्ठासवो' ति तिवा आगता। अन्नेसु च सुत्तप्तेसु अमिदम्मे च ते एव त्रिहसवेव सह अनुधा आगता। [अतिक्रमविक्रमवृत्तवा-संघासव सुत्त]

२- कोत्तापन्न, सकृदागामी अनगामी —

कोत्तापन्न—'कोत्ता' काय जलान्त्रिक माग को कहते हैं। जो इस माग में प्रवेश कर वह कोत्तापन्न है। कोत्तापन्न का विनिपात नहीं होता। वह नियत लय से संशोधि की प्राप्ति करता है। (विपत्ती संशो धराणायनो)

सकृदागामी—जो एक बार से अधिक पृथ्वी पर जन्म नहीं लेता। वह दूसरी जन्मपा है।

अनगामी—जो दोबारा पृथ्वी पर नहीं जाता जिसका वह अन्तिम मानव जन्म है। वह तीसरी जन्मपा है। चौथी जन्मपा जहन्म की है।

इनमें से भी कोई उपलब्ध न हो तो ऐसे व्यक्ति के समीप ग्रहण करना चाहिये किन्तु एक निष्ठा का अर्थकथा (टीका) सहित अभ्यस्य किया हो और जो आचार्य-मित्र का कटा हो। शिवात्मक, अन्यायी आदि अपने अभिगत मार्ग का आग्रह करते हैं। पर जो बहुभूत हैं वह विविध आचार्यों से पाठ तथा परिश्रम द्वारा अपने ज्ञान का परिष्कार कर पाँच निष्ठाओं से अमुक अमुक कर्मस्थान के अनुसूच्य सुखर और सुभाग्य सुखि हों इन्हें निष्ठावते हैं और भगवत्-धर्म के करने वाले को उसके उपयुक्त कर्मस्थान का ग्रहण कराते हैं।

इन पाँचों कर्मस्थानों को पालि में—परिहारिक-कर्मस्थान कहते हैं। क्योंकि इनमें से जो पक्ष के अनुसूच्य होता है उसका नित्य परिहरण अर्थात् अनुयोग करना पड़ता है। पारिहारिक कर्मस्थान के अतिरिक्त 'सम्पन्न-कर्मस्थान' (अर्थात् सौख्य कर्मस्थान) भी है। इसे सौख्यक इतिहास कहते हैं क्योंकि यह सबको लाभ पहुँचाता है। मित्रसङ्ग आदि के प्रति मैत्रीभावना मर्याद-भूति और कुछ आचार्यों के मतानुसार अहम-सङ्गा भी सौख्यक कर्मस्थान कहाते हैं। जो मित्र कर्मस्थान में नियुक्त होते हैं उसे पहिले सीमा में रहनेवाले मित्रसङ्ग के प्रति मैत्री प्रदर्शित करनी चाहिये। उसे मैत्री-भावना इस प्रकार करनी चाहिये—सीमा में रहनेवाले मित्र सुखी हो, उनका कोई क्षाया न कर। पीर-पीर उसे इस भावना का इस प्रकार विस्तार करना चाहिये। सीमा के भीतर सर्वमान्य देवताओं के प्रति, तदनन्तर उस भाग के निवासियों के प्रति यहाँ वह मित्रभावनी करता है, तदनन्तर राजा तथा अधिकारी वर्ग के प्रति, तदनन्तर सब सबों के प्रति मैत्री-भावना का अनुयोग करना चाहिये। ऐसा करने से उसके छात्रासी उसके साथ सुसम्बन्ध निवास करते हैं। देवता तथा अधिकारी उसकी रक्षा करते हैं तथा उनकी आभारकथाओं को पूरा करते हैं। लोगों का वह प्रियपात्र होता है और ऊपर निर्भर होकर विनम्र है। मर्याद-भूति द्वारा वह निरन्तर इस बात की चिन्तना करता रहता है कि मुझे मरना अवश्यमेव है। इतिहास वह कुपण का गामी नहीं होता तथा वह संसार में लीन और आलस्य नहीं होता। वह चित्त अहम-सङ्गा से परिच्छिन्न होता है अर्थात् वह चित्त वह देखता है कि चाहे मृत हो या बीकमान, शरीर हम भाव से चर्चित है और इतका समाज अनुचित है। सब दिव्य आत्ममन का बीम भी चित्त को प्रसन्न नहीं करता। सब उपकार करने से उसको वह अभिमत है। इतिहास इन्हीं सौख्यक कर्मस्थान कहते हैं।

इन दो प्रकार के कर्मस्थानों के ग्रहण के लिए अत्यान्ध-मित्र के समीप जाना चाहिये। यदि एक ही विहार में अत्यान्ध-मित्र का वास हो तो अति उत्तम है। नहीं तो यहाँ अत्यान्ध-मित्र का आवास हो यहाँ जाना चाहिये। अपना पात्र और भीतर स्वयं लेकर प्रस्थान करना चाहिये। मार्ग में जो विहार पड़े यहाँ वर्त-प्रतिवर्त (कर्तव्य-सिवा-आचार) सम्पादित करना चाहिये। आचार्य का वात्सल्य पूरक सब आचार्य के पास जाना चाहिये। यदि आचार्य अकला में लुप्त हो तो उसे अपना पात्र लेकर ग्रहण न करने देना चाहिये। यदि अकला में अधिक हो तो आचार्य को कष्टना कर लड़े रहना चाहिये। जब आचार्य बड़े कि पात्र भीतर भूमि पर रख दो सब उन्हें भूमि पर रख देना चाहिये और यदि वह पानी पीने के लिए पूछे तो इच्छा करते सब पीना चाहिये। यदि पैंर पीने को कहे तो पैंर न पीना चाहिये। क्योंकि

यदि वह आचार्य द्वारा अग्रहृत हो तो वह पादबालन के लिए अनुपयुक्त होगा। यदि आचार्य कहे कि वह दूसरे द्वारा शाखा गया है तो उसको ऐसे स्थान में बैठकर पैर धोना चाहिये जहाँ आचार्य उसे न देख सकें। यदि आचार्य ठेल दें तो उठकर दोनों हाथों से आदरपूर्वक उसे प्रणाम करना चाहिये। पर पहिले पैरों में न मलना चाहिये, क्योंकि यदि आचार्य के गन्ध-मयूकन के लिए वह ठेल हो तो पैर में मलने के लिए अनुपयुक्त होगा। इसलिए पहिले सिर और कन्धों में ठेल लगाना चाहिये। जब आचार्य कहे कि अब आँखों में लगाने का वह ठेल है तो थोड़ा सिर में लगाकर पैर में लगाना चाहिये। पहिले ही दिन कर्मस्थान की याचना न करनी चाहिये। दूसरे दिन से आचार्य की सेवा करनी चाहिये। किस प्रकार अन्तेवासी आचार्य की सेवा करता है उसी प्रकार मिथु को कर्मस्थानवाक्य की सेवा करनी चाहिये। समय से उठकर आचार्य को इत्कण्ड देना चाहिये, मुँह धोने के लिए तथा स्नान के लिए बल देना चाहिये। और स्नान सम्पन्न करके प्रत्युष के लिए बरागू देना चाहिये। इसी प्रकार अन्य जो कर्तव्य निर्दिष्ट हैं उनको पूरा करना चाहिये। इस प्रकार अपनी सेवा से आचार्य को प्रसन्न कर जब वह आने का कारण पूछे तब प्यारना चाहिये, यदि आचार्य आने का कारण न पूछे और सेवा से तो एक दिन अक्षर पाकर आने का कारण स्वयं बताना चाहिये। यदि वह प्रत्युषात्त हुआ तो प्रातःकाल जाना चाहिये। यदि उक्त समय किसी रोग की बाधा हो तो निवेदन कर वृत्त उपयुक्त समय नियत करना चाहिये। याचना के पूर्व आचार्य के समीप आत्ममात्र का चिन्तन करना चाहिये। आचार्य की आज्ञा में लक्ष्य रहना चाहिये, स्वेच्छाचारी न होना चाहिये; यदि आचार्य क्रुध-मन्त्रा कहे तो क्रोध नहीं करना चाहिये। यदि मिथु आचार्य के समीप आत्ममात्र का परित्याग नहीं करता और बिना पूछे वहाँ नहीं रुकता तो आचार्य रुक होकर कर्म का उपदेश नहीं करता और गम्भीर कर्मस्थान-ग्रन्थ की शिक्षा नहीं देता। इस प्रकार मिथु शास्त्र में प्रविष्टा नहीं पड़ा। इसके विपरीत यदि वह आचार्य के वरपर ही और अपनी रहता है तो शास्त्र में उल्लेखी हुई होती है। मिथु को अलोमर्दि का सम्पन्न अध्यात्मो से भी संयुक्त होना चाहिये। सम्पन्न कम्बुज, प्रत्येक बुद्ध आदि किन्ति किसी में क्रियेन्ता प्राप्त की है उसने इन्हीं का सम्पन्न अध्यात्मो द्वारा प्राप्त की है। अध्यात्मो अधिमिनिये को कहते हैं। 'अध्यात्मो' दो प्रकार का है—विषय, सम्पन्न। अध्यात्मो आदि जो अध्यात्मिनिये-निमित्त हैं विषय अध्यात्मो कहलाते हैं। सम्पन्न अध्यात्मो दो प्रकार के हैं—कर्म अध्यात्मो संसारनिमित्त और विषयनिमित्त। यहाँ विषयनिमित्त अध्यात्मो से अध्यात्म है।

सम्पन्न अध्यात्मो का प्रकार के हैं—अलोम, अहो, अमोह, नैक्य, प्रविषेक और निस्त्यस्य। इन का अध्यात्मो से बोधि का परिपाक होता है। इसलिए इनका आतेवन आकरणीय है। इतक अविरिक्त योगी का संस्कार सम्पन्न तथा निर्विषय के लाभ के लिए रुक होना चाहिये। जब क्रियेन्ता गुणों से सम्पन्न योगी कर्मस्थान की याचना करता है तो आचार्य वर्षों की परीक्षा करता है। जो आचार्य परित्यक्त-जन्तुत्तमी है वह विद्याधर का लक्ष्य निरीक्षण कर आन ही आन योगी के परित का परिचय प्राप्त कर लेता है पर जो इन धृति-जन्त से सम्पन्नतात नहीं है वह विविध प्रशंसा द्वारा योगी की वर्षों जन्तों की सेवा करता है।

पुनः पुनः कर्मों के उत्पन्न के लिए फलवान् होता है तो नाना प्रकार के कितने और मिष्टा संस्कार उत्पन्न होते हैं, क्योंकि कितने-गुण मोह-गुण का समीपवर्ती है। जिस प्रकार व्याकुलता के कारण मोह अनवरित है उसी प्रकार नाना प्रकार के विकल्प-परिचय के कारण कितने अनवरित है। जिस प्रकार मोह बलवान् है उसी प्रकार कितने में चपलता है। इस प्रकार स्वभाव की विविधता होते हुए भी मोहवरित और विकल्पवरित की समागता है।

कुछ लोग इन छः कर्माओं के अतिरिक्त बुद्ध्या, मान और इष्टि को भी कर्मों में परिगणित करते हैं। पर बुद्ध्या और मान राम के अन्तर्गत हैं और इष्टि मोह के अन्तर्गत है।

इन छः कर्माओं का क्या निदान है? कुछ का कहना है कि पूरे कर्मों का आचरण और वात-वैय की उत्कृष्टता पर ही तीन कर्माओं का नियामक है। इनका कहना है कि किन्हीं पूर्वकर्मों में अनेक सुम कर्म किये हैं और वो इष्ट-अयोग-बुद्धा रहा है या वो स्वर्ग से प्युत हो इस लोक में बन्ध होता है वह रागवरित होता है। किन्तु पूर्वकर्मों में क्रोधन, वन, कपन आदि अनेक वैरकर्म किये हैं या वो नित्य या नाम-योनि से प्युत हो इस लोक में उत्तम होता है वह द्वेषवरित होता है और किन्तु पूर्व कर्मों में अधिक परिमाण में निरन्तर मद्यपान किया है और वो भुतविहीन है या वो निष्ठ पशुयोनि से प्युत हो इस लोक में उत्तम होता है, वह मोहवरित होता है। प्रीति तथा बलवान् की उत्कृष्टता से पुद्गल मोहवरित होता है। तेज और वातवान् की उत्कृष्टता से पुद्गल ह-व्यवरित होता है। चारों वातुओं के समान मात्रा में रहने से पुद्गल रागवरित होता है। चोरो में रहने की अधिकता से पुद्गल रमावरित या मोहवरित होता है, बल की अधिकता से मोहवरित या रागवरित होता है। इन कर्मों में अदायगी आदि में से एक का भी निदान नहीं कहा गया है। दोष-नियम में केवल राग और मोह का ही निदर्शन किया गया है इनमें भी पूर्वापरविरोध देखा जाता है। इसी प्रकार वातुओं में उक्त पद्वति से उत्कृष्टता का नियम नहीं पाया जाता। पूर्वापर्य के आधार पर वो कर्मों का निष्फल बताया गया है उसमें भी ऐसा नहीं है कि वह केवल रागवरित हो वा द्वेष-मोह-वरित हो। इसलिए वह बन्धन अपरिच्छिन्न है। अर्थकथाचार्यों के मतानुसार कर्मा-विनिश्चय 'उल्ल' किन्तु में इस प्रकार वर्णित है। पूर्वकर्मों में प्रत्येक लोम-अलोम, ह-प-अहोप, मोह-अमोह, हेतुस्थ प्रतिनिष्ठ रूप में तत्त्वों में लोम आदि की अधिकता पत्नी जाती है। कर्म करने के समय जिस मनुष्य में लोम बलवान् होता है और अलोम मन्द होता है, अहोप और अमोह बलवान् होते हैं और ह-प-मोह मन्द होते हैं, उल्ल मन्द अलोम लोम को अमिमूत नहीं कर सकता पर अह-प-अमोह, बलवान् होने के कारण, ह-प-मोह को अमिमूत करते हैं। इसलिए वह बल मनुष्य इन कर्मों के बल प्रतिनिष्ठ का लाभ करता है तो वह शुभ, सुत्पत्तिलोपवरित और प्रबलवान् होता है। कर्म करने के समय जिसके लोम-अह-प-बलवान् होते हैं अलोम-अह-प-मन्द होते हैं अमोह बलवान् होता है और मोह मन्द होता है वह शुभ और शुभ पर प्रबलवान् होता है। कर्म करने के समय जिसके लोम-मोह-अह-प-बलवान् होते हैं और अह-मन्द होते हैं वह शुभ मन्द बुद्धिमान् सुत्पत्ति और लोपवरित होता है। कर्म करने के समय जिसके लोम ह-प-मोह बलवान् होते हैं, अलोम-अह-मन्द होने हैं, पर शुभ,

बुद्ध और मूढ़ होता है। कर्म करने के समय जिसके अलोम होय मोह क्लृप्तान् होते हैं, इतर मन्द होते हैं वह अलुब्ध, बुद्ध और मन्द बुद्धिवाला होता है। कर्म करने के समय जिस सब के अलोम अहोय मोह क्लृप्तान् होते हैं इतर मन्द होते हैं, वह अलुब्ध, अलुब्ध और मन्द बुद्धिवाला होता है। कर्म करने समय जिसके अलोम, होय और अहोय क्लृप्तान् होते हैं, इतर मन्द होते हैं वह अलुब्ध, प्रसावान् और बुद्ध होता है। कर्म करने के समय जिसके अलोम, अहोय और अमोह तीनों क्लृप्तान् होते हैं और लोम आदि मन्द होते हैं वह अलुब्ध, अलुब्ध और प्रसावान् होता है।

यहाँ कितने लक्षण कहा है वह उल्लेखित है, कितने बुद्ध या मन्द बुद्धिवाला कहा है वह अलुब्ध अहोयचित्त वा मोहचित्तित्त है, प्रसावान् बुद्धिचित्तित्त है; अलुब्ध अलुब्ध प्रसन्न प्रकृतिवाला होने के कारण अलुब्धित्त है। इस प्रकार लोमादि में से जिस किसी द्वारा अभिस्तुत कर्मका प्रवृत्ति होती है उसे चर्या का निदान समझना चाहिये।

अब प्रश्न यह है कि किस प्रकार जाना जान कि वह पुत्राल रमाचित्त है, इत्यादि। इसका निश्चय ईर्ष्यापथ^१ (= बुद्धि), हृत्पथ, मोहन, वर्तन आदि तथा कर्म-महत्ति (जिस की विविध अर्थवाचनों की प्रवृत्ति) द्वारा होता है।

ईर्ष्यापथ—जो रमाचित्त होता है बलवी गति अलुब्धित्त, स्वान्त्रित्त होती है; वह अलुब्धता से भीरे-भीरे पद-निक्षेप करता है। वह सम्मान से पैर रखता है और उठता है; उसके पादल का सम्मान मूमि का स्पर्श नहीं करता। जो हृत्पथित्त है वह जब चलता है उस मात्स्य होता है मनो मूमि को लोह रहा है; वह लक्ष्मी पैर रखता है और उठता है। पाद निक्षेप के समय ऐसा मात्स्य होता है मानी पैर पीछे की ओर खींचता है। मोहचित्त की गति व्याकुल होती है। वह मीठ पुत्र की तरह पैर रखता है और उठता है। वह अमपत्त तथा पार्थिव से गति को लक्ष्मी लक्ष्मी करता है। रमाचित्त पुत्र जब लक्ष्मी होता है या बैठता है तो उसका आकार प्रसावान् और मधुर होता है। हृत्पथित्त पुत्र का आकार मन्द होता है और मोहचित्त का अलुब्ध होता है। रागाचित्त पुत्र किता स्पर्श के अपना बिल्लीना टीक तरह से चिड़ा है और भीरे से शयन करता है। शयन करते समय वह अपने अंग प्रसन्न का निक्षेप नहीं करता और उठका आकार प्रसावित्त होता है। उठावे जाने पर वह चौक कर नहीं उठता किन्तु शक्ति पुत्र की तरह गुरु उत्तर देता है। हृत्पथित्त पुत्र बलवी से किसी न किसी प्रकार अपने बिल्लीने को चिड़ाता है और अलुब्ध की तरह अंग-प्रसन्न का लक्ष्मी निक्षेप कर मधुरि बढ़ाकर होता है। उठावे जाने पर लक्ष्मी उठता है और मधुर होकर उत्तर देता है। मोहचित्त पुत्र का बिल्लीना बैललीन होता है। वह दाब-पैर पीछाकर प्रसन्न और नीचा

१ ईर्ष्यापथ (पाकि इर्ष्यापथ) = चर्चा, बुद्धि, विचार। ईर्ष्यापथ चार है—गमन रसाव, निवृत्ति अलुब्ध।

कर सोता है। उठाये जाने पर हुंकार करते हुए मन्दमात्र से उठता है। भद्राचरितादि पुरुष की हृत्ति रगचरितादि पुरुष के समान होती है, क्योंकि इनकी समानता है।

कृप्य—कृप्य से भी कर्मी का निम्न होता है। जैसे भद्रा, ऐसे सम्य रगचरित पुरुष बिना बन्दबाजी के भद्रा को अच्छी तरह पकड़ कर समान रूप से भद्रा देता है और स्थान को अच्छी तरह साफ करता है। इन्द्रचरित पुरुष भद्रा को कसकर पकड़ता है और कसरी बन्दी बन्दी होने और बन्धु उड़ाता हुआ साफ करता है और स्थान भी साफ नहीं होता। मोहचरित पुरुष भद्रा को शिथिलता के साथ पकड़ कर इधर ठपक पलाता है, स्थान भी साफ नहीं होता। इसी प्रकार अन्य क्रियाओं के लक्षण में भी समझना चाहिये। रगचरित पुरुष काम में कुशल होता है। सुन्दर तथा समरूप से सावधानता के साथ कार्य करता है। इन्द्रचरित पुरुष का कर्त्तव्य स्थिर, स्वर और विष्म होता है और मोहचरित पुरुष कार्य में अनियुक्त, व्याकुल, विष्म और अप्रसन्न होता है। समानता होने के कारण भद्राचरितादि पुरुषों की हृत्ति भी इसी प्रकार की होती है।

मोहचरित—रगचरित पुरुष को जित्त और मधुर मोहन प्रिय होता है, वह धीरे धीरे विविध रवों का आस्वाद लेते हुए मोहन करता है। अच्छा मोहन करके उसको प्रसन्नता होती है। इन्द्रचरित पुरुष को कसा और आम्स मोहन प्रिय होता है, वह बिना रवों का स्वाद लिए कसरी-बन्दी मोहन करता है, यदि वह कोई हरे स्वाद का पदार्थ खाता है तो उसे प्रसन्नता होती है। मोहचरित पुरुष की रवि अनिष्ट होती है, वह विविधविध पुरुष की तरह नाना प्रकार के विकर्ष करते हुए मोहन करता है। इसी प्रकार भद्राचरितादि पुरुष की हृत्ति होती है।

कर्त्तव्य—रगचरित पुरुष बोझ भी मनोरम कम देखकर विस्मितमात्र से विरक्तता उस उसका अकलीकन करता रहता है, बोझ भी गुण हो तो वह उसमें अनुलस हो जाता है, वह पदार्थ बोध का भी ग्रहण नहीं करता। उस मनोरम कम के पास से हटने की उसकी इच्छा नहीं होती। इन्द्रचरित पुरुष बोझ भी अमनोरम कम देखकर खेद को प्राप्त होता है। वह उसकी ओर दूर तक देख नहीं सकता। बोझ भी बोध उसकी निगाह से बचकर नहीं जा सकता। पदार्थ गुण का भी वह ग्रहण नहीं करता। मोहचरित पुरुष वह कोई कम देखता है तो वह उसके विषय में उपेक्षामात्र रहता है, दूसरों को निम्न करते देखकर निम्न और प्रशंसा करते देखकर प्रशंसा करता है। भद्राचरितादि पुरुषों की हृत्ति भी इसी प्रकार की होती है।

कर्मेन्द्रिय—रगचरित पुरुष में माया, शक्त्य, मान पापेन्द्रा, अकन्द्य, पपकता लोभ, भुङ्गारमात्र आदि कर्मों की बहुलता होती है। इन्द्रचरित पुरुष में श्रेष्ठ श्रेष्ठ ईर्ष्या, मात्सर्य, हम्म आदि कर्मों की बहुलता होती है। मोहचरित पुरुष में निषिद्धिमा अस्तित्व, निषिद्धि, निष्ठ की अकर्मण्यता, पद्माचार्य प्रतिनिधित्व इत्यादि कर्मों की बहुलता होती है। भद्राचरित पुरुष का परिष्कार निष्ठ होता है, वह कर्मों के कर्त्तव्य की तथा उच्चमन्दरा की इच्छा रहता है, उसमें प्रीति की बहुलता है, वह शय्य और मत्स्य से रहित

है, उचित स्थान में वह अद्याभास रहता है। बुद्धिचरित पुरुष सितम्बमायी, मित्रमोक्षी और अस्पासमित्र होता है। वह स्मृति-संग्रहण की रक्षा करता है; सदा भाग्य रहता है। संसार का कुछ देखकर उसमें संकीर्ण उत्पन्न होता है और वह उद्योग करता है। किर्तव्यचरित पुरुष की कुशलकर्मों में अग्रति होती है उसका पिता अन्नवस्थित होता है, वह बहुमायी और सम्यग्प्रिय होता है। वह इक्षर से उपर आसक्तियों के पीछे दीव्रता है।

पद्मी की विभावना का उक्त प्रकार पालि और अर्थाङ्गमात्रों में वर्णित नहीं है। वह केवल आचार्य बुद्धयोग के मतानुसार कहा गया है। इसलिए इस पर पूर्वार्थ से विरक्त नहीं करना चाहिये। होक्चरित पुरुष भी यदि प्रमाद से रहित हो उद्योग करे तो रमाचरित पुरुष की गति आदि का अनुकरण कर सकता है। जो पुरुष संसृष्टचरित का है उसमें मित्र-मित्र प्रकार की गति आदि नहीं पत्थी- किन्तु जो प्रकार अर्थाङ्गमात्रों में वर्णित है उसका स्वरूप से प्रत्यक्ष करना चाहिये।

इस प्रकार आचार्य योगी की ज्यौ को ज्ञान कर निश्चय करता है कि वह पुरुष रागचरित है या द्वेषमोह-चरित है। जिस चरित के पुरुष के लिए क्या उपयुक्त है। अब इस प्रश्न पर हम विचार करेंगे। रमाचरित पुरुष को दुष्टकुटी में, पर्वराक्षा में, एक ओर अन्नत पर्वतपाद के अर्धोत्तम में या वेदिका से धिरे हुए अपरिच्छिन्न भूमिज्जा पर निवास करना चाहिये। उसका आवास रात्र से आनीर्य, क्षिप्त-मित्र, अति उष्ण या अति नीच, अपरिच्छिन्न, पम्मावर्णों से परिपूर्ण क्षान्दोदकचरित, सिद्ध व्यापारि के भव से युक्त देखने में विरक्त और दुर्बल होना चाहिये। ऐसा आवास रमाचरित पुरुष के उपयुक्त है। रमाचरित पुरुष के लिए ऐसा बीकर उपयुक्त होगा जो किनारों पर पड्य हो, जिसके घाटी चारों ओर से लटकते हों, जो देखने में बाह्यतः पूष के समान हो, जो छूने में कुरबुल और देखने में भद्र, मैला और मसी हो। उसका पात्र मृत्तिका का या लोहे का होना चाहिये। देखने में कष्टल और मसी हो; कपाल की तरह जिसको बेलनर दृष्टा उत्पन्न हो। उसका मिद्याचर्यो का मर्मा किम्ब, अमनोम्य, और प्राम से दूर होना चाहिये। मिद्याचार के लिए उसे ऐसे प्राम में बाना चाहिये जहाँ के लोग उसकी उपेक्षा करें, जहाँ एक कुल से भी जब उसे मिद्या न मिले जब लोग आत्मन-राक्षा में कुलात्तर उसे क्वागू मोक्षम के लिए दें और बिना पूर्ण पत्तते करें। परेस्नेवासे भी दल या मूल हो, किन्तु केवल मैले और कदूदार हों, जो देखने में दुर्बल हो और जो वैष्ण से परेक्ष्य हो। उसका मोक्षन कष्ट, दुर्बल और नीरस होना चाहिये। मोक्षन के लिए तर्बा, कोदो नास्त के कष्ट, रात्र दुष्टा एक और बीर्य रात्र का दूर होना चाहिये। उसका ईर्ष्या स्थान या पक्षम्य होना चाहिये अर्थात् उसे या तो लड़े रहना चाहिये या धरतना चाहिये। नीलादि कर्ष-अस्थि^१ में जिस आत्मन का कर्ष अपरिच्छिन्न हो वह उसके उपयुक्त है।

१ कथिब (संस्कृत-कुल्लव = अमल); कथिब द्रव्य है। वे ज्वल के काम में धरात्मक होते हैं।

होपचरित पुरुष के शयनासन को न बहुत ऊँचा और न बहुत नीचा होना चाहिये; उसे हवा और बरत से सम्पन्न तथा सुशोभित होना चाहिए। उसका मूढि-मल समुत्पन्न, मृदु कम और सिम्ब हो; ब्रह्मविमान के मुख्य कुन्डर तथा कुसुममाला और नानावर्ण के वेल-कितानों से समलङ्कित हो और बिलके दर्शनमय से चित्त को आकाश प्राप्त हो। उसको अमरा के अनुसूय इलाका सुरक्ष और शुद्ध कर्ण का रेणुमी या सुस्म द्यौमन्त्र पराश करना चाहिये। उसका पात्र मण्डि की तरह चमकता हुआ और लहि का होना चाहिये। मिश्रान्तर का मार्ग उपरहित, कम, सुन्दर तथा ग्राम से न बहुत दूर और न बहुत निकट ही होना चाहिये। जिस ग्राम में वह मिश्रान्तों के लिए बाप बर्हा के लोग आनन्दपूर्वक उसको मोहन के लिए अपने घर पर निर्मापित करें और आसन पर बैठकर अपने हाथ से मोहन करावें। परोक्षेवाले पवित्र और मनोह कल पराश कर, आमराणों से प्रस्मिपिष्ट हो आर के साथ मोहन परोक्षें। मोहन कर्ण, गन्ध और रस से सम्पन्न हो और हर प्रकार से उत्कृष्ट हो। ईर्ष्याप में उसके लिए शय्या या निषदा उपयुक्त है अर्थात् उसे लेटना या बैठना चाहिये। नीलादि कर्ण कविशों में जो आशम्भन उपरिष्ठ कर्ण का हो वह उसके लिए उपयुक्त है।

मोहनरित पुरुष का आवास सुते हुए स्थान में होना चाहिये, जहाँ बैठकर वह सब विद्याओं को विदित रूप से देख सके। चार ईर्ष्याओं में से इसके लिए चक्रमन्त्र (वहलना) उपयुक्त है, आशम्भन में रायप्रमाण या शर्पमाण छुड़ आशम्भन इसके लिए उपयुक्त नहीं है, क्योंकि भिन्नी ब्रह्म में चित्त और मी मोह को प्राप्त होता है। "संक्षिप्त मोहनरित पुरुष का अविद्य-मण्डल विपुल होना चाहिये। शेर बातों में मोहनरित पुरुष, होपचरित पुरुष के समान हैं; जो कुछ होपचरित पुरुष के उपयुक्त बताया गया है वह सब अमराचरित पुरुष के लिए भी उपयुक्त है। आशम्भन में अमराचरित पुरुष के लिए अनुसूयि-स्थान^१ भी उपयुक्त है। बुद्धिचरित पुरुष के लिए आवासपदि के विमल में कुछ भी अनुपयुक्त नहीं है। विपुल-चरित पुरुष के लिए दिवाभिसुल, लुशा हुआ आवास उपयुक्त नहीं है। क्योंकि ऐसे स्थान से उसको आराम, वन, पुष्करिणी आदि दिखलाई देंगे; जिससे चित्त का विक्षेप होगा और किर्क भी रुद्ध होगी। इसलिए उसे गम्भीर पक्ष-विबर में रहना चाहिये। इसके लिए विपुल आशम्भन भी उपयुक्त न होगा- क्योंकि वह भी किर्क की रुद्ध में देव होगा। उक्त आशम्भन छुड़ होना चाहिये। शेर बातों में किर्क-चरित पुरुष रमाचरित पुरुष के समान है।

आवास को कर्ण के अनुसूय कर्मस्थान का ग्रहण करना चाहिये। इस ठकन में ऊपर छेद में ही कहा गया है। अथ विस्तार से कहा जायगा।

१ अनुसूयि-स्थान—अनुसूयि का जय है बार बार समस्त जयवा 'अनुसूयि स्थिति'। जो स्थिति कवित स्थान में प्रदर्शित होती है वह योगी के अनुसूय होती है। अनुसूयि के रूप विवर है। इन्हीं अनुसूयि-स्थान कहते हैं।

है उक्ति स्थान में वह भद्राभाष्य रखता है। बुद्धिचरित पुण्य निष्कामापी, मित्रमोक्षी और कल्याणमित्र होता है। वह श्रुति-संप्रबन्ध की रक्षा करता है, सदा चापल रहता है। संसार का दुःख देखकर उसमें संकोच उत्पन्न होता है और वह उद्योग करता है। चित्तचरित पुण्य की कुशलशक्तियों में भरपूर होती है, उसका चित्त अनन्यस्थित होता है, वह बहुभाषी और सम्प्राप्तिय होता है। वह श्वर से उच्च अस्त्रास्त्रों के पीछे दौड़ता है।

चर्या की किताबना का उक्त प्रकार पालि और अर्थकथाओं में वर्णित नहीं है। यह केवल आचार्य बुद्धचर्य के मन्त्रानुसार कहा गया है। इसलिए इस पर पूर्वाक्षर से विश्वास नहीं करना चाहिये। होपन्थि पुण्य भी चरि प्रमाण से रहित हो उद्योग कर तो राजचरित पुण्य की गति आदि का अनुकरण कर सकता है। जो पुण्य संज्ञाचरित का है उसमें मित्र-मित्र प्रकार की गति आदि नहीं पड़ती, किन्तु जो प्रकार अर्थकथाओं में वर्णित है उसका स्वरूप से ग्रहण करना चाहिये।

इस प्रकार आचार्य योगी की चर्या को जान कर निश्चय करता है कि वह पुण्य राजचरित है या होपन्थी-चरित है। किन्तु चरित के पुण्य के लिए क्या उपयुक्त है। जब इस प्रश्न पर हम विचार करेंगे। राजचरित पुण्य को तुल्यकुटी में, पर्यायान्ता में, एक ओर अन्नत पर्यंतपाद के अशोमाना में या बेरिका से धिरे हुए अपरिपुष्ट भूमिगत पर निवास करना चाहिये। उसका आवास रज से आन्दीर्ष्य, सिद्ध-मित्र, अति उच्च या अति नीच, अपरिपुष्ट, पम्पावर्णों से परिपूर्ण क्षुब्धोदकचरित सिंह व्याघ्रदि के मग से कुछ, देखने में विक्रम और दुर्बल होना चाहिये। ऐसा आवास राजचरित पुण्य के उपयुक्त है। राजचरित पुण्य के लिए ऐसा वीर उपयुक्त होगा जो किनारों पर फटा हो, चित्तके धारी चारों ओर से लगे हों, जो देखने में आलस्यपूर्ण के समान हो, जो लूने में क्षुब्ध और देखने में भद्रा, मैला और मरी हो। उसका पात्र मुलिका का या लोहे का होना चाहिये। देखने में अस्त्र और मरी हो; कपाल की तरह किन्तु देखकर बुरा उत्पन्न हो। उसका मित्रास्त्रों का मर्मा विन्न, अमनोम, और मान से दूर होना चाहिये। मित्राचार के लिए उसे ऐसे प्रेम में जाना चाहिये जहाँ के लोग उसकी उपेक्षा करें जहाँ एक दुःख से भी बच उसे मित्रा न मिले वह लोग आत्म-राजा में बुद्धिपूर्वक उसे वशागू मोहन के लिए दैवीर किना पूर्ण बलते हैं। परोजनेवाले भी दल या शून्य हो, किन्तु बल मिले और बलपूर्वक हों, जो देखने में दुर्बल हो और जो प्रेम से परेष्ठ हो। उसका मोहन बध, दुर्बल और नीरस होना चाहिये। मोहन के लिए छाया, कोरो पावत के कण, रज बुद्धा तद्र और वीर्य राज का दूर होना चाहिये। उसका ईश्वर स्थान का पर्यमस होना चाहिये अर्थात् उसे या तो लड़े रहना चाहिये या रहना चाहिये। मीसादि वर्षा-कथियों में चित्त आत्ममन का वर्षा अपरिपुष्ट हो वह उसके उपयुक्त है।

१ कथिय (संस्कृत-कृष्ण = समस्त) कथिय दल है। ये प्यास के काम में सहायक होते हैं।

इ प्रकारित पुरुष के शयनासन को न बहुत ऊँचा और न बहुत नीचा होना चाहिये, उसे छाया और बरस से सम्पन्न तथा सुवासित होना चाहिये। उसका मृमि-रुद्ध छमुग्गल, मृदु, छम और लिम्ब हो; ब्रह्मविमान के मुख्य सुन्दर तथा कुमुदमाला और नानावर्ण के पैरा-कितानों से सम्पन्न हो और बिल्के दर्शनमात्र से चित्त को आकृष्ट प्राप्त हो। उसको भ्रमण के अनुरूप हलका धुरक और सूक्ष्म बर्ष का रोशमी या सूक्ष्म चीमकन्न धारण करना चाहिये। उसका पात्र मण्डि की तरह पमकता हुआ और लोहे का होना चाहिये। मिष्टान्न का मर्मा भयवहित, छम, सुन्दर तथा ग्राम से न बहुत दूर और न बहुत निकट ही होना चाहिये। बिल ग्राम में वह मिष्टान्नर्षा के लिए बाघ बर्षा के लोग आदरपूर्वक उसको मोहन के लिए अपने घर पर निमन्त्रित करें और आसन पर बैठाकर अपने हाथ से मोहन करावें। फोसनेवाले पवित्र और मनोव कन्न धारण कर, ग्रामवालों से प्रतिमण्डित हो आनन्द के साथ मोहन पर्येते। मोहन बर्षा, गन्ध और रस से सम्पन्न हो और हर प्रकार से उत्कृष्ट हो। ईश्वर में उसके लिए शय्या या निक्वा उपयुक्त है अर्थात् उसे लेटना या बैठना चाहिये। नीलादि बर्षा कस्त्रियों में जो आत्मन्मन उपस्थित बर्षा का हो वह उसके लिए उपयुक्त है।

मोहवस्ति पुर के आवास लुले हुए स्थान में होना चाहिये, जहाँ मित्रर वह सब दिशाओं को विहृत रूप से बेल सके। पार ईश्वरों में से इसके लिए अङ्गमन (दलना) उपयुक्त है, आत्मन्मन में शयनमात्र या शयनमात्र छुद्र आत्मन्मन इसके लिए उपयुक्त नहीं है, क्योंकि चिरी बाह में चित्त और भी मोह को प्रण होता है। इसलिए मोहवस्ति पुर के अस्त्रि-मण्डल विपुल होना चाहिये। शयन बातों में मोहवस्ति पुर, इ प्रकारित पुर के समान है, जो कुछ इ प्रकारित पुर के उपयुक्त माना गया है वह सब भटवस्ति पुर के लिए भी उपयुक्त है। आत्मन्मन में भटवस्ति पुर के लिए अनुस्मृति-स्थान भी उपयुक्त है। भटवस्ति पुर के लिए आवासदि के बिन्दु में कुछ भी अनुपयुक्त नहीं है। किर्क-वस्ति पुर के लिए दिशामिमुन्न, कुत्ता हुआ आवास उपयुक्त नहीं है। क्योंकि ऐसे स्थान से उसको आराम, वन, पुष्पगिरी आदि निष्कारि बेंगी, किन्ते चित्त का विषय होगा और चित्त की वृद्धि होगी। इसलिए उसे गम्भीर पक्क-बिकर में रहना चाहिये। इसके लिए विपुल आत्मन्मन भी उपयुक्त न होगा, क्योंकि वह भी किर्क की वृद्धि में हेतु होगा। उसका आत्मन्मन छुद्र होना चाहिये। शयन बातों में किर्क-वस्ति पुर रणवस्ति पुर के समान है।

आचार्य को बर्षा के अनुकूल कर्मस्थान का ग्रहण करना चाहिये। इस संकथ में ऊपर संक्षेप में ही कहा गया है। अब किलार से कहा जायगा।

- १ अनुस्मृति-स्थान—अनुस्मृति का अर्थ है 'बार बार स्मरण' अथवा 'अनुरूप स्मृति'। जो स्मृति उचित स्थान में प्रवर्तित होती है वह योगी के अनुकूल होती है। अनुस्मृति के इस विषय में। इन्हें अनुस्मृति-स्थान कहते हैं।

नहीं होते; पर अर्पणा में अज्ञानों का प्रादुर्भाव होता है और यह मुदक हो जाते हैं। इसलिये यह सम्पत्ति की प्रतिष्ठा-मूर्ति है। जिस प्रकार काणक धन लूटे होकर चलने की कोशिश करता है तो आरम्भ में अन्धकार न होने के कारण लुटा होता है और फिर बार बार गिर पड़ता है उसी प्रकार उपचार-सम्पत्ति के उत्पन्न होने पर बिना कमी निमित्त को आलम्बन बनाता है तो कमी मनाह में अक्षीर्य हो जाता है। पर अर्पणा में अज्ञान मुदक हो जाते हैं; सात दिन, सप्ताह, वृत्त, वृत्त स्थिर रहता है। पालीय कर्मस्थानों में से इस कर्मस्थान—बुद्ध-धर्म-सह गीत-स्थान-वेष्टा यह ह्य अनुसृष्टिर्षा मर्यादामृति, उपरामानुसृति, आहार के विम में प्रतिबल संवा और पदुर्षा-मर्यादामृति—उपचार-सम्पत्ति का और बाकी तीस अर्पणा-सम्पत्ति का आनन्द करते हैं। जो कर्मस्थान अर्पणा-सम्पत्ति का आनन्द करते हैं, उनमें से इस 'कर्मि' और आनन्द-पानसृति पार पानों के आलम्बन होते हैं; इस अद्युम और काफलासृति प्रथम पान के आलम्बन हैं, पहले तीन मर्यादामृति तीन पानों के और चौथा मर्यादामृति और बार आरम्भ पार पानों के आलम्बन हैं। पहले पान के पाँच अज्ञ होते हैं—विज्ञ, विचार, प्रीति, मुक्त, एकमृता (सम्पत्ति)। इसे अक्षिर्ष-विचार करते हैं। पानों की परिगणना दो प्रकार से है। पार पान का पाँच पान माने जाते हैं। पाँच की परिगणना के दूसरे पान में विज्ञ का अक्षिर्ष होता है पर विचार रह जाता है। इसे अक्षिर्ष-निवार मान करते हैं। पर पार की परिगणना के द्वितीय पान में और पाँच की परिगणना के तृतीय पान में विज्ञ और विचार दोनों का अक्षिर्ष होता है; केवल प्रीति, मुक्त और सम्पत्ति अक्षिर्ष रह जाते हैं। पाँच की परिगणना के चतुर्थ पान में और पार की परिगणना के तृतीय पान में प्रीति का अक्षिर्ष होता है; केवल मुक्त और सम्पत्ति अक्षिर्ष रह जाते हैं। दोनों प्रकार के अक्षिर्ष पान में मुक्त का अक्षिर्ष होता है। अक्षिर्ष पान की सम्पत्ति उपेक्षा-सहगत होती है।

इस प्रकार तीन और पार पानों के आलम्बन-अन्य कर्मस्थानों में ही अज्ञ का सम्पत्ति-म होता है क्योंकि विज्ञ-विचार-प्रीति पान के अज्ञानों का अक्षिर्ष कर उन्हीं आलम्बनों में द्वितीय पानों की प्राप्ति होती है। वही क्या चतुर्थ मर्यादामृति की है। मेरी अर्पणा आनन्द में सौमनस्य का अक्षिर्ष कर चतुर्थ मर्यादामृति में उपेक्षा की प्राप्ति होती है। पार आरम्भ में आलम्बन का अक्षिर्ष होता है। पहले तीन अक्षिर्षों में से द्वितीय-तृतीय का अक्षिर्ष करने से ही आलम्बन-अन्य का प्राप्ति होती है। आलम्बन आदि का अक्षिर्ष कर विज्ञान-अन्य का प्राप्ति होती है। ये अक्षिर्ष इक्षीय कर्मस्थानों में सम्पत्ति नहीं होता। इस प्रकार बुद्ध में अज्ञ का अक्षिर्ष और बुद्ध में आलम्बन का अक्षिर्ष होता है।

इन पालीय कर्मस्थानों में से केवल इन अक्षिर्षों की वृद्धि करनी चाहिये। क्योंकि विज्ञान स्थान कर्मि हाथ लाने होता है उन्हीं ही अक्षिर्ष में विज्ञ कोय से शब्द मुता ब्रह्मा है, विज्ञ पदु से ह्य वेले का लूटे हैं और अक्षिर्ष का लान हो लाना है। पर आलम्बन सृति और इस अद्युम की वृद्धि नहीं करनी चाहिये। क्योंकि इनमें कोई लाभ नहीं है। पर अक्षिर्ष-प्रारम्भ में ही उत्पन्न होते हैं। इसलिये इनकी वृद्धि से कोई अर्थ नहीं निकलता। इनकी वृद्धि विज्ञान की काम-गण का अर्थ होता है। ये काम-गणों की ही वृद्धि नहीं

करनी चाहिये। उदाहरण के लिए जो आनापान-स्मृति की वृद्धि करता है वह वास्तविक ही वृद्धि करता है और आकाश भी परिशुद्ध होता है। चार जड़-विहारों के आलम्बन उत्पन्न हैं। इनमें निमित्त की वृद्धि करने से सम्पन्न-राशि भी वृद्धि होती है और उससे कोई उपकार नहीं होता। कोई प्रतिमा-निमित्त नहीं है किसी वृद्धि की बात। आरूप्य आलम्बनों में भी आकाश की वृद्धि नहीं करनी चाहिये, क्योंकि कश्मि के अणुम से ही आरूप्य की प्राप्ति होती है। विद्वान और नैवर्तवानासंवायन स्वभाव-वर्ण हैं; इस लिए इनकी वृद्धि संभव नहीं है। शेष की वृद्धि इसलिए नहीं हो सकती, क्योंकि यह अनिमित्त है। बुद्धानुस्मृति आदि का आलम्बन प्रतिमा-निमित्त नहीं है। इसलिए इनकी वृद्धि नहीं करनी चाहिये।

इस कश्मि, इस अणुम, आनापान-स्मृति, कामता-स्मृति; केवल इन चार कर्मत्वानों के आलम्बन प्रतिमा-निमित्त होते हैं। शेष आठ स्मृतियाँ, आहार के किन्त में प्रतिकूल-संज्ञा और वायुपट्ट-स्वत्पान, विद्वानानुस्मृति, नैवर्तवानासंवायन इन चार कर्मत्वानों के आलम्बन स्वभाव-वर्ण हैं। उक्त इस कश्मि आदि चार कर्मत्वानों के आलम्बन निमित्त हैं। शेष छ—चार जड़-विहार, आकाशालम्बन और आग्निज-स्मृति के आलम्बनों के संकल्प में न यही कहा जा सकता है कि वह निमित्त हैं और न यही कहा जा सकता है कि वह स्वभाव-वर्ण हैं।

विपुलक लोहितक पुष्पक आनापान-स्मृति, अपूर्वकश्मि, वेदकश्मि, वायुपट्टक और आलोकाकश्मियों में सूर्यदि से जो अस्मात्-मण्डल आता है—इन आठ कर्मत्वानों के आलम्बन स्थित हैं; पर प्रतिमा-निमित्त स्थिर हैं। शेष कर्मत्वानों के आलम्बन स्थिर हैं।

मनुष्यों में सब आलम्बनों की प्रवृत्ति होती है। वेदग्रन्थों में इस अणुम, कामता-स्मृति और आहार के किन्त में प्रतिकूल-संज्ञा इन चार आलम्बनों की प्रवृत्ति नहीं होती। ब्रह्मलोक में चार उक्त आलम्बन तथा आनापान-स्मृति की प्रवृत्ति नहीं होती। अरूप-मन में चार आलम्बनों को छोड़कर किसी अन्य आलम्बन की प्रवृत्ति नहीं होती।

वायु-कश्मि को छोड़कर बाकी नौ कश्मि और इस अणुम का प्रवृत्ति दृष्टि दान्य होता है। इस का अर्थ यह है कि पहले चालू से बार बार देखने से निमित्त का प्रवृत्ति होता है। कामता-स्मृति के आलम्बन का प्रवृत्ति दृष्टि-अवस्था से होता है; क्योंकि लक्ष्य पक्ष का प्रवृत्ति दृष्टि से और शेष का अवस्था से होता है। आनापान-स्मृति तर्पण से वायु-कश्मि वर्तन-स्मृति से, शेष आठ अवस्था से प्रवृत्ति होते हैं। माकना के आरम्भ में योगी उपेक्षा जड़-विहार और चार आलम्बनों का प्रवृत्ति नहीं कर सकता; पर शेष शेष आलम्बनों का प्रवृत्ति कर सकता है।

आकाश-कश्मि को छोड़कर शेष नौ कश्मि आरूप्यों में हेतु हैं; चार कश्मि अमिशा^१ में हेतु हैं पहले तीन जड़-विहार चतुर्थ जड़-विहार में हेतु हैं; नीचे का आरूप्य उत्तर के

१ [अमरीश]—“अमरीशः विष्णुचतुर्विंशकोत्तं परचित्तज्ञानं पूर्वचित्तज्ञानानुस्मृतिश्च हि चेति” —“अमरीश” अर्थात् ज्ञान को कहते हैं।

आरूप्य में हेतु है, नैकसंभानासंशयमन निरोध-समापत्ति में हेतु है, और सब कर्मस्थान सुख-विहार, विपरम्पना और मय-समापत्ति में हेतु है ।

रजःपरिणत पुरुष के मारह कर्मस्थान—रजः आसुम और कामादा-स्मृति—अनुकूल है; शेषपरिणत पुरुष के अष्ट कर्मस्थान—चार मय-विहार और चार मय-अपिण—अनुकूल हैं, मोह और क्लेश-परिणत पुरुष के लिए एक आनापान-स्मृति ही अनुकूल है; भयानपरिणत पुरुष के लिए पहली छ. अनुस्मृति, बुद्धिपरिणत पुरुष के लिए मरण-स्मृति, उपशमानुस्मृति, चतुर्थांश-स्वरूपान और आहार के विषय में प्रतिकूल-संज्ञा यह कर्मस्थान अनुकूल है । शेष अपिण और चार आरूप्य सब परिणत के पुरुषों के लिए अनुकूल हैं । कश्चित् में बो धुप्र है वह क्लेश-परिणत पुरुष के लिए और जो आसुम है वह मोहपरिणत पुरुष के अनुकूल है । क्लेश के लिए जो कर्मस्थान आसुम उपयुक्त है उसका उल्लेख उभर किया गया है । ऐसी कोई कुशलमाधना नहीं है जिसमें रजःपरिणत का परिष्कार न हो और जो भयानपरिणत की उपकर्षा न हो ।

आशान् मेधिय-मुक्त में करते हैं कि इन चार धर्मों की मानना करनी चाहिये—रजः के नष्ट के लिए आसुम-मानना, व्यास के नष्ट के लिए मयी-मानना, क्लेश के उपश्रेय के लिए आनापान-स्मृति की मानना और आहार-ममकार के समुदाय के लिए अनिष्ट-संज्ञा की मानना । आशान् ने अनुकूल-मुक्त में एक के लिए सब कर्मस्थानों का उपदेश किया है । इसलिये बचन मात्र में अभिनिवेश न रखकर सब जगह अभिप्राय को खोज लेनी चाहिये ।

इस कश्चित् का ग्रहण कर भावना कि प्रथम को बली है और धर्मों का उपाय कैसे होता है इस पर अब हम बितर से विचार करेंगे ।

कलिंग-निर्देश

धृष्टी-अधिष्ठ—योगी को कल्याण-मित्र के समीप अपनी वर्षा के अनुकूल किसी कर्मस्थान का ग्रहण कर समाधि-आशान्ता क अनुपमुक्त विहार का परिष्कार कर अनुकूल विहार में बाध करना चाहिये और आशान्ता-विधान का किसी अंग में भी परिवर्तन न कर कर्मस्थान का आसेकन करना चाहिये ।

क्लेश विहार में आचार्य निगल करते हो यदि वहाँ समाधि-आशान्ता की सुविधा हो तो वहीं रहकर कर्मस्थान का संशोधन करना चाहिये । यदि अनुविधा हो तो आचार्य के विहार से अधिक से अधिक एक कोठर की दूरी पर निगल करना चाहिये । यदि किसी विषय में क्लेश उत्पन्न हो वा स्मृति-संशय हो तो विहार का वैदिक-कृत्य संशोधन कर आचार्य के कोठर बाहर रहकर कर्मस्थान का संशोधन करना चाहिये । यदि एक योगन के भीतर भी कोई उपयुक्त विहार न मिले तो सब प्रकार के क्लेशों का निराकरण कर कर्मस्थान के अर्थ और अभिप्राय को मनी प्रकार निज में प्रतिष्ठित कर कर्मस्थान को सुविशुद्ध करना चाहिये । तदनन्तर दूर भी बाहर समाधि-आशान्ता के अनुकूल स्थान में निगल करना चाहिये । अटल रह सोये में स विनी एक स भी कल्याण विहार समाधि-आशान्ता के अनुकूल नहीं होता ।

कामादा योगी को महाविहार, महाविहार, वैष्णवीहार, रावण-भट्टी-विहार आदि में निगल नहीं करना चाहिये ।

महाविहार में नानाप्रकार के मिछु निवास करते हैं। आपस के विरोध के कारण बिहार का दैनिक दृश्य मशीनीयता से संपादित नहीं होता। जब योगी मिछा के लिए बाहर जाता है और यदि वह देखता है कि कोई काम करने से रहा गया है, तो उसे उस काम को स्वयं करना पड़ता है। न करने से वह शेष का माली होता है और यदि करे तो काम नष्ट होता है। क्लेश हो जाने से उसको मिछा भी नहीं मिलती। यदि वह किसी एकान्त स्थान में बैठकर समाधि की मानना करना चाहता है तो आसन्न और उसका मिछुओं के शोर के कारण विशेष उपस्थित होता है।

बीहड़ बिहार में अमिहत्कार का काम बराबर लगा रहता है। राजपण के समीपस्थ बिहार में निरन्तर आत्मदुःख आया करते हैं। यदि किसी में कोई आया तो अपना शयनासन भी बेना पड़ता है। इसलिये वहाँ कर्मस्थान का अवकाश नहीं मिलता। यदि बिहार के समीप पुष्करिणी हुई तो वहाँ निरन्तर लोगो का सम्पर्क रहा करता है। कोई पानी मरने आता है तो कोई पीकर पीने और रंगने आता है। इस प्रकार निरन्तर विशेष दुष्सा करता है। ऐसा बिहार भी अनुपयुक्त है, वहाँ नाना प्रकार के शक, पर्य फल या फूल के बूझ हो, वहाँ भी निवास नहीं करना चाहिये, क्योंकि ऐसे स्थानों पर छत्र-पूजों के अर्थात् निरन्तर आया आया करते हैं न देने पर कुपित होते हैं कभी कभी बरषावृत्ती भी करते हैं और समझने बुझने पर नापक होते हैं और उस मिछु को बिहार से निकालने की चेष्टा करते हैं।

किसी लोक-सम्य स्थान में भी निवास न करना चाहिये। क्योंकि ऐसे प्रसिद्ध स्थान में यह सम्भव कि वहाँ आर्हत निवास करते हैं, लोग दूर दूर से दर्शनार्थ आया करते हैं। इससे विशेष होता है। जो बिहार नगर के समीप हो वह भी अनुकूल नहीं है, क्योंकि वहाँ निवास करने से कामसुखोपसंहित हीन राज्य कार्योत्तर होते रहते हैं और अंधरा आत्मन हृदय में अशान्ति होते हैं। जिस बिहार में बूझ होते हैं, वहाँ बाह्यतः लकड़ी काटने आते हैं जिससे स्थान में विशेष होता है। जिस बिहार के चारों ओर खेत हो वहाँ भी निवास न करना चाहिये। क्योंकि बिहार के मध्य में किसान कृषिमान बनाते हैं, बान पीछे हैं और छछ छछ के विषय उपस्थित करते हैं। जिस बिहार में बड़ी सम्पदा लगी हो वहाँ भी विशेष दुष्सा करता है। लोग छछ छछ की शिकारते लाते हैं और सम्य सम्य पर सम्भार पर बना पड़ता है। जिस बिहार में ऐसे मिछु निवास करते हो बिनके बिचार परस्पर न मिलते हों और जो एक दूसरे के प्रति वैरभाव रखते हो वहाँ क्या किन उपस्थित रहता है, वहाँ भी नहीं रहना चाहिये।

योगी को योगी से कुछ बिहारों का परिचया कर ऐसे बिहार में निवास करना चाहिये जो मिछप्रम से न बहुत दूर हो, न बहुत समीप, वहाँ आने-जाने की सुविधा हो, वहाँ दिन में लोगो का संपर्क न हो वहाँ रात्रि में बहुत शब्द न हो और बड़ा हवा, नून, मन्त्र, सत्यता और छाप आदि रंगेवाले वाग्वर्तों की व्यापक न हो, ऐसे बिहार में पूज और किय के करने वाले मिछु निवास करते हैं। योगी उनसे प्रश्न करता है और वह उनके ऊँहों को दूर करते हैं।

अनुरूप विहार में निवास करते हुए योगी को पहले कुछ अन्तरायों का उपश्लेघ करना चाहिये। अर्थात् यदि बीबर मैला हो तो उसे फिर से रंगवाना चाहिये, यदि पाव मैला हो तो उसे धुल कराना चाहिये, यदि बेश और नख बाध गये हों तो उनको कटवाना चाहिये और यदि बीबर बीर्य हो गया हो तो उसको छिलवाना चाहिये। इस प्रकार कुछ अन्तरायों का उपश्लेघ करना चाहिये।

भोक्ष के उपरान्त बोझ विमोक्ष कर एकान्त स्थान में पण्डित हो कुण्डपूर्व बैठकर प्राकृतिक अथवा कृत्रिम सूर्यी-मण्डल में भावना-ज्ञान द्वारा सूर्यी-निमित्त का ग्रहण करना चाहिये, अर्थात् सूर्यी-मण्डल की ओर बार बार देखकर बहुनिमीलन के द्वारा सूर्यी-निमित्त को मन में अच्युती तरह धारण करना चाहिये, जिसमें पुनरवलोकन के द्वारा में ही वह निमित्त उपरिष्ठ हो जाय।

जो पुरुषवान् है और जिसने पूर्वजन्म में भक्षण-वर्म का पालन करते हुए सूर्यी-अक्षिप्त नाभक कर्मस्थान की भावना कर पानों का उत्पाद किया है, उसके लिए कृत्रिम सूर्यी-मण्डल के उत्पादन की आवश्यकता नहीं है। वह स्वप्नमण्डलवर्ष प्राकृतिक सूर्यी मण्डल में ही निमित्त का ग्रहण कर लेता है। पर जिसको ऐसा अधिकार प्राप्त नहीं है, उसे बार अक्षिप्त दोनों का परिहार करत हुए कृत्रिम सूर्यी-मण्डल बनाना चाहिये। नील, पीत, लोहित, और अवधाम (रक्त) के संस्कार सूर्यी-अक्षिप्त में होय प्राप्त हो जाते हैं। नीलवर्ष वर्ण दत्त अक्षिप्ता में परिगणित हैं। इनके संस्कार से कुछ सूर्यी-अक्षिप्त का उत्पाद नहीं होता। इसीलिए इन वर्णों की मृत्तिका का प्रयोग करना गलत है। अतः सूर्यी-मण्डल बनाते समय नीलवर्ष वर्ण की मृत्तिका का ग्रहण न कर गङ्गा नदी की अक्षिप्त वर्ण की मृत्तिका कम में लानी चाहिये।

विहार में वहाँ भस्मघोर आदि आने-जाते हों वहाँ मण्डल न बनाना चाहिये। विहार के प्रपन्त में, प्रपन्थ स्थान में, गुहा या पर्ययाणा में, सूर्यी-मण्डल बनाना चाहिये। यह मण्डल दो प्रकार का होता है—१. बल (पालि संहरिम = बलनोपमम्) और २. अवधाम (पालि : तट्टक)। बार बण्डों में बण्डा, बमडा या बयर्द बोधकर अर्धमें ताक की धुरे मिट्टी का निम्न प्रमाण का हल (बटुल) और देने से बल-मण्डल बनाया है। माया के समय यह भूमि पर फैला दिया जाता है। पञ्चदशिका के आचार में स्थायु गार्हपत्य लावाओं से उसे बेधित कर देने से अवधाम-मण्डल बनाया है। यदि अवधाम वर्ण की मृत्तिका पूर्ण माया में उपलब्ध न हो गये तो अपोमण्डल में दूसरे तरह की मिट्टी बाधकर ऊपर के दिने में सुगन्ध अक्षिप्त वर्ण की मृत्तिका का एक अक्षिप्त बार अवधाम के विचार का हल बनाना चाहिये।

अन्त्य के संकल्प में कहा गया है कि ह्य सर्वमत्र हो अपरा रात्राम्। कुछ लोगो के मा में इन शब्दों का अन्वय है, पर कुछ का कहना है कि रात्रा (अ पाना) एक अनिरात रात्र रात्र का होता है और रात्र का अन्वय रात्र अर्थात् है। इनके मा में

इस को राख से कम और राख से अधिक प्रमाण का न होना चाहिये। इस इत को फलर से फिस्कर मेरि-तल के सख्त सम करना चाहिये। स्थान साफ कर और खान कर मरहल से दार हाप के फलर पर एक अक्षिगत बार अङ्गुल ऊँचे पैरोंवाले पीछे पर बैठना चाहिये। इससे अधिक फलर पर बैठने से मरहल नहीं दिखलाई देगा और यदि इससे नबदीक बैठना खान तो मरहल के दोष देखने में आनेगे। यदि उक्त प्रमाण से अधिक ऊँचे आसन पर बैठना बाव तो गरदन मुकावर देखना पड़ेगा और यदि इससे भी नीचे आसन पर बैठना बाव तो घुटने दर्द करने लगेंगे। इसलिये उक्त प्रकार के आसन पर ही बैठना चाहिये।

काम का दोष देखकर और ध्यान के काम को ही सब दुःखों के अतिक्रमण का उपाय निमित्त कर नैक्य के लिए प्रीति उत्पन्न करनी चाहिये। बुद्ध, प्रत्येकबुद्ध और आर्यभक्तों ने इसी मार्ग का अनुसरण किया है। मैं भी इसी मार्ग का अनुयायी हो एकान्त-सेवन के सुख का आस्वाद करूँगा, ऐसा विचार कर उसे योग-साधन के लिए उत्साह पैदा करना चाहिये। और हम आकार से बज्जु का उन्मीलन कर निमित्त-महत्त्व (प्राप्ति = उपादानिमित्त) की मरहल करनी चाहिये। जिस प्रकार अतिरूप और अतिमास्वर रूप के ध्यान से आँखें बंद होती हैं उसी प्रकार अति उन्मीलन से आँखें बंद होती हैं और मरहल का रूप भी अत्यन्त प्रकाश हो जाता है अर्थात् उसके स्वभाव का अत्यन्त आश्चर्य होता है तथा उसके कर्ण और लक्ष्य अधिक दृष्ट हो जाते हैं और इस प्रकार निमित्त का महत्त्व नहीं होता। मन्त्र उन्मीलन से मरहल का रूप दिखलाई नहीं देता और बर्तन के कार्य में बिच का व्यापार मन्द हो जाता है, इसलिये निमित्त का महत्त्व नहीं होता। अतः हम आकार से ही बज्जु का उन्मीलन करना चाहिये।

पृथ्वी-कस्त्रिण के अरुण कर्ण का चिन्तन और पृथ्वी-बाहु के लक्ष्य का महत्त्व न करना चाहिये। पचरि कर्ण का चिन्तन मन्त्र है तथापि पृथ्वी-बाहु की उन्मूलनकर्ण कर्ण अक्षिण पृथ्वी की मानना एक प्रवृत्ति के रूप में करनी चाहिये। इस प्रकार प्रवृत्तिमान में बिच की प्रवृत्ति करनी चाहिये। लोक में हमारा सहित पृथ्वी को 'पृथ्वी' कहते हैं। पृथ्वी, मही, मेदिनी, मूमि, क्लृष्ट, क्लृष्टप आदि पृथ्वी के नामों में से जो नाम योगी को फलर हो, उस नाम का उद्गमण

१. सुप्यधरावाणि समप्यमावाणि इच्छितानि केचि पञ्च वदन्ति—अथवमत्त विद्वन्नि-
कमुत्तुर्होति सुप्यमर्षं ततो अक्षिण्यमावाणि । किन्तिसं कश्चिदमप्युर्हं हेति-
परिष्पेक्षितं सद्यमत्त कश्चिमपरिष्पेक्षितं सुप्यमत्त व कतो मत्तो इव वाति परिष्पे-
मावामेवसंगमत्तं सुप्यमत्त वा अथवमत्त वा ति वदन्ति । यद्योपनिष्ठे ज्ञानमने
एकान्तममत्तं कश्चित् अय्यमावामेवाति । कृतो वाप्यमत्तो केचि पञ्च वदन्ति
कश्चिदमप्युर्हं कश्चित् वदन्ति । [परममत्तमप्युर्हं टीका]

२. वदा पञ्च तं निमित्तं चित्तं समुपादिर्होति अथवा पद्यमत्तमप्युर्हं मयोप्युर्हं
जापायमाप्युर्हं, तथा तमेव जापमत्तं अथवाविमित्तं नाम । जाप मावा समविचरति ।

[अमिचमत्तमप्युर्हं १/१०]

करना चाहिये। पर धृषी नाम ही प्रसिद्ध है, इसलिये धृषी नाम का ही उच्चारण कर माकना करनी चाहिये। कभी अर्ध श्लोककर, कभी अर्ध मूँदकर, निमित्त का ध्यान करना चाहिये। जब तक निमित्त का उत्पाद नहीं होता तब तक इसी प्रकार माकना करनी चाहिये। जब माकना-कथ अर्ध मूँदने पर उठी तब देखा अर्ध श्लोकने पर निमित्त का दर्शन हो, तब सम्मत्ता चाहिये कि निमित्त का उत्पाद हुआ है। निमित्तोत्पाद के बाद उस स्थान पर न बैठना चाहिये। अपने निवास-स्थान में बैठकर माकना करनी चाहिये। यदि किसी अनुपयुक्त कारण पर इस तस्स्य समाधि का नाश हो जाय तो शीघ्र उस स्थान पर जाकर निमित्त का प्रवृत्त कर अपने वास-स्थान पर लौट आना चाहिये और बहुलता के साथ इस माकना का आसेकन और घर घर बिन्द में निमित्त की प्रवृत्ति करनी चाहिये। ऐसा करने से क्रमपूर्वक नीचरथ अर्थात् अन्तर्गो का नाश और क्लेशों का उपशम होता है।

माकना-क्रम से जब भद्रा आदि इन्द्रिया^१ सुविशद और सीधर हो जाती हैं तब क्रमादि शोष का शोष होता है और उपवास-समाधि में चित्त समाहित हो प्रतिमा-निमित्त^२ का प्रादुर्भाव होता है। प्रतिमा-निमित्त, उद्ग्रह-निमित्त (प्राप्ति = उद्ग्रह-निमित्त) में से कई गुना अधिक सुपरिच्छिन्न होता है। उद्ग्रह-निमित्त में कठिण-शोष (जैसे ऊँटली की छत्र) दिव्यतार पन्ते हैं, पर प्रतिमा-निमित्त मात्र और स्पष्ट होकर निकलता है। प्रतिमा-निमित्त कर्ष और आकार (संयतन) से रहित होता है। यह बहुत दूरा से नहीं है, यह स्थूल परावर्त नहीं है और अनित्यता आदि लक्षणों से अहित नहीं है। केवल समाधि-लामी को यह उपरिष्ठ होता है और माकना-संज्ञा से इसका उत्पाद होता है। इसकी उत्पत्ति के

- १ इन्द्रिय पौंच हैं—समाधि कीर्ति अज्ञा प्रज्ञा, स्मृति। जबकि उपशम में इनका धारण पाव होने के कारण इनकी इन्द्रिय संज्ञा है।

वास्तव में २२ इन्द्रिया^३ हैं। इनमें से पौंच का यह संग्रह प्रसिद्ध ॥ — अष्टावर्ग-सुनिष्ठमाध्याप्यपूर्वकमिन्देवास्य [योगसूत्र ११५]। विशुद्धिभर्ता में इन पौंच इन्द्रियों का क्रम इस प्रकार दिखाया गया है— सप्तर्षी पदियवकात्मिसवनं सम्पुत्त ब्रह्मसत्त पदकाकाद्विमावसम्पार्ण^४ [पृ० ४३३]।

अर्थात् 'चित्त के अग्रगण्य को कहते हैं; नीच' का अर्थ 'दरादा' है अनुभूत विषय के असंग्रामों को 'स्मृति' कहते हैं। 'समाधि' चित्त की प्रकाशता को कहते हैं और 'प्रज्ञा' को कहते हैं जिसके द्वारा ज्ञानाभूत जल का ज्ञान होता है।

२. तथा समाहितस्त एवेतस्त एतो पदं तस्मि उद्ग्रहनिमित्तं परिक्रम्यमाध्यापना भावनामनु पुद्गलस्त बद्ध तत्पद्मिमां बन्धुधम्मविमुक्तिं पतिसंज्ञातं धावमानवमारम्भं चित्तं संनिमित्तं अमपितं होति तदा तं वदित्वा निमित्तं धामुप्यगं वि पबुचति। एतो पटुम् परिबन्धविप्यहीना कामादपर-समाधि-संज्ञात-उपचारभावनामिच्छता नाम होति।

[अमिबम्मप्यसंगहो २११८]।

धम्म से ही अन्तर्यामी का नाश और ब्रह्मेश्वरों का उद्धार होता है तथा चित्त उपन्यास-धर्मादि^१ द्वारा स्थापित होता है ।

प्रतिमा-निमित्त का उद्धार अति दुष्कर है । इस निमित्त की रक्षा बड़े प्रयत्न के साथ करनी चाहिये । क्योंकि ध्यान का बही आशम्भन है । निमित्त के विनष्ट होने से लक्ष्य-ध्यान भी नष्ट हो जाता है । उपन्यास-धर्मादि के ब्रह्मानु होने से ध्यान के अभिप्राय की अपर्याय अर्थात् अर्पणा-धर्मादि उत्पन्न होती है । उस अपर्याय में ध्यान के अङ्गों का प्रादुर्भाव होता है । उपसृक्त के आसेकन और अनुपसृक्त के पक्षिणाग से निमित्त की रक्षा और अर्पणा धर्मादि का क्षाम होता है । जिस आवास में निमित्त उत्पन्न और स्थिर होता है, वहाँ स्मृति का सम्मोष नहीं होता और चित्त एकत्र होता है, उसी आवास में योगी को निवास करना चाहिये । जो गोचर, प्राप्ति, आवास के समीप हो और वहाँ भिन्ना सुख हो वही उपसृक्त है । योगी के लिए लौकिक-कथा अनुपसृक्त है । इससे निमित्त का लोप होता है । योगी को ऐसे पुष्प का रंग न करना चाहिये जो लौकिक-कथा कहें, क्योंकि इससे धर्मादि में बाधा उत्पन्न होती है और जो प्राप्त किया है वह भी लोप जाता है । उपसृक्त मोक्ष, श्रद्धा और ईर्ष्या (= हृत्ति) का आसेकन करना चाहिये, ऐसा करने से तथा बहुलता के साथ निमित्त का आसेकन करने से शीघ्र ही अर्पणा-धर्मादि का क्षाम होता है । पर यदि इस विधि से भी अर्पणा का उद्धार न हो तो निम्नलिखित दश प्रकार से अर्पणा में कुशलता प्राप्त होती है :—

१ शरीर तथा जीवर आदि की शुद्धता से ।

यदि केवल-नस्त्र बड़े हों शरीर से दुर्गन्ध आती हो बीरस बीरस तथा छिन्न और अक्षत मैला हो तो चित्त तथा वैयर्थिक-वर्ग भी अपरिशुद्ध होते हैं, बाल भी अपरिशुद्ध होता है धर्मादि-माधना दुर्बल और क्षीण हो जाती है, कर्मस्थान भी शृणु माध को नहीं प्राप्त होता और इस प्रकार अङ्गों का प्रादुर्भाव नहीं होता । इसलिये शरीर तथा जीवर आदि को विराद तथा पवित्र रखना चाहिये जिसमें चित्त सुखी हो और एकत्र हो ।

२ भद्रादि इन्द्रियों के सम्मान प्रतिपादन से ।

भद्रादि इन्द्रियों में से (भद्रा, बीर्य, स्मृति, धर्मादि, प्रका) यदि कोई एक इन्द्रिय म्लान हो तो इतर इन्द्रियाँ अपने रूप में असम्यक् हो जाती हैं । जिसमें भद्रा का आधिक्य होता है और जिसकी प्रका मन्द होती है, वह अवस्था में म्लान करता है, जिसमें प्रका बलवती होती है और भद्रा मन्द होती है वह शठता का पक्ष ग्रहण करता है और उसका चित्त शुष्क एवं से विरुद्ध होता है । भद्रा और प्रका का सम्योक्तविरह अनर्थावह है । इसलिये इन दोनों इन्द्रियों का सम्मान रख है । दोनों की समता से ही अर्पणा होती है । इसी प्रकार बीर्य

१ धर्मियमकोष [८१२] में दसो सामान्यक कहा है । वह ध्यान का पूर्वांग है । अर्पणा धर्मादि को मूल ध्यान कहते हैं । प्रत्येक मूल ध्यान का एक एक सामान्यक होता है मूल-ध्यान आठ हैं—चार रूप चार आकृति । 'पूर्व मूल-समापत्तिरुपमहर्षिर्ब्रिवा' [अमि ८१२] ।

और समाधि का भी सम्मान इस है। समाधि यदि प्रकृत हो और वीर्य मन्द हो तो प्राप्तस्य प्रमिष्टता बढ़ता है; क्योंकि समाधि आलस्य-वाधक है। यदि वीर्य प्रवृत्त हो और समाधि मन्द हो तो चित्त की शान्तता या विवेक प्रमिष्टता बढ़ता है, क्योंकि वीर्य विवेक-वाधक है। किसी एक इन्द्रिय की शक्तिप्रय प्रवृत्ति होने से अन्य इन्द्रियों का व्यापार मन्द हो जाता है। इसलिए अर्पणा की स्थिति के लिए इन्द्रियों की एकस्यता अमीय है। किन्तु सामय-मानिक को बलवती मद्धा भी चाहिये। बिना मद्धा के अर्पणा का लाभ नहीं हो सकता। यदि वह यह सोचे कि केवल दृष्टी-श्रवणी इत प्रकार चिन्तन करने से कैसे ध्यान की उत्पत्ति होगी तो अर्पणा-समाधि का लाभ नहीं हो सकता। उलझे मगान् दुष्ट की कठारें दुर्ग विधि की संकलता पर बिबाध होना चाहिये। बलवती स्मृति तो सब अमीय है क्योंकि चित्त स्मृति-प्रवृत्त है और अस्मिन् बिना स्मृति के चित्त का निग्रह नहीं होता।

१ निमित्त कोशल से अर्पण सन्निमित्त की रक्षा में कुशल और नष्ट होने से।

४ किन्तु सम्य चित्त का प्रग्रह (=उत्थान) करना हो उस सम्य चित्त का प्रग्रह करने से।

किन्तु सम्य वीर्य प्रमोद्य आदि की शक्ति शिथिलता से भावना-चित्त संकुचित होता है, उस सम्य प्रमोद्य (=इय और चित्त की शक्ति) समाधि और उपेक्षा इन दोषों की मत्तता उपयुक्त नहीं है; क्योंकि इनसे संकुचित चित्त का उत्थान नहीं होता। किन्तु सम्य चित्त संकुचित हो उस सम्य धम-विषय (=प्रवृत्ति), वीर्य (=उत्साह) और प्रीति इन दोषों की मत्तता करनी चाहिये। इनसे मन्द-चित्त का उत्थान होता है। कुशल (=पुनः) और अकुशल (=असुख) के स्वभाव तथा सामान्य लक्षणों के वचन अक्षय्य से धर्मविषय की मत्तता होती है। आलस्य के परिणाम से अस्वस्थता कुशल-क्रिया का आरम्भ, वीर्य-सञ्चन और प्रतिपन्न धर्मों के विषयन की पटुता प्राप्त होती है। प्रीतिप्रयुक्त धर्मों का निस्तर चिन्तन करने से प्रीति का उत्साह और रुचि होती है।

परिपन्न शरीरादि की शुद्धता, शिथिल-समाधान-करण, मन्दबुद्धिवालों के परिपन्न, प्रवृत्तान् के आसेवन स्वरूप आसन, वायु, जल आर्षक्य, प्रतीत्यन्मुखादि आदि सम्भीर शान्तकथा की प्रत्येक्षा तथा प्रशान्तप्रवृत्तता से धर्मविषय का उत्साह होता है।

दुर्गति आदि दुःखालम्बा की मीथता का विचार करने से इस विचार से कि लौकिक अपरा शोचोत्तर को दुःख विरोधता है उलझी प्रीति वीर्य के अमीय है, इस विचार से कि आलसी पुनः पुनः, मत्तपुनः, महाभावों के मार्ग का अनुगामी नहीं हो सकता, शास्त्र के मन्त्र का सिम्पन करने से (शास्त्र ने हमारे साथ बहुत उपहार किया है शास्त्र के शास्त्र का अतिशय नहीं हो सकता धीर्धर्म (=कुशल-लोकाद) की शास्त्र ने प्रतीता

स्वप्न से ही अन्तर्मनो का नाश और क्लेशों का उपशम होता है तथा चित्त उपचार-स्माधि^१ द्वारा समाहित होता है।

प्रतिमा-निमित्त का उपाद अति सुन्दर है। इस निमित्त की रक्षा बड़े प्रयत्न के साथ करनी चाहिये। क्योंकि ध्यान का यही आलम्बन है। निमित्त के विनष्ट होने से लब्ध-ध्यान भी नष्ट हो जाता है। उपवास-स्माधि के बलबान् होने से ध्यान के अभिगम की अवस्था अर्थात् अर्पणा-स्माधि उत्पन्न होती है। उस अवस्था में ध्यान के अङ्गों का प्रादुर्भाव होता है। उपयुक्त के आसेवन और अनुपयुक्त के परित्याग से निमित्त की रक्षा और अर्पणा स्माधि का लाभ होता है। चित्त आवास में निमित्त उत्पन्न और स्थिर होता है जहाँ श्रुति का सम्प्रमोद नहीं होता और चित्त एकत्र होता है; उठी आवाज में योगी को निवास करना चाहिये। जो गोचर, श्राम्य, आवास के समीप हो और जहाँ मित्रा सुशम हो वही उपयुक्त है। योगी के लिए शौचिक-कथा अनुपयुक्त है। इससे निमित्त का शोष होता है। योगी को ऐसे पुरुष का संग न करना चाहिये जो शौचिक-कथा करे, क्योंकि इससे स्माधि में बाधा उत्पन्न होती है और धो प्राप्त किया है वह भी खो जाता है। उपयुक्त मोक्षण, श्रुत और ईर्ष्या (= हृत्ति) का आसेवन करना चाहिये, ऐसा करने से तथा बहुलता के साथ निमित्त का आसेवन करने से शीघ्र ही अर्पणा-स्माधि का लाभ होता है। पर यदि इस विधि से भी अर्पणा का उपाद न हो तो निम्नलिखित वर प्रकार से अर्पणा में कुशलता प्राप्त होती है:—

१ शरीर तथा चीवर आदि की शुद्धता से।

यदि केश-नाश बड़े हो, शरीर से दुर्गन्ध आती हो चीवर चीर्य तथा द्विज और आसन मैत्रा हो तो चित्त तथा चैतन्य-वर्म भी अपरिहृत होते हैं; ध्यान भी अपरिहृत होता है स्माधि-मात्रा दुर्बल और क्षीण हो जाती है; अन्तर्धान भी प्रमुखा मात्र को नहीं प्राप्त होता और 'स प्रकार अङ्गों का प्रादुर्भाव नहीं होता। इसलिए शरीर तथा चीवर आदि को विषाद तथा परिहृत रखना चाहिये किन्तु चित्त सुखी हो और एकत्र हो।

२ भद्रादि इन्द्रियों के समभाव प्रतिपादन से।

भद्रादि इन्द्रियों में से (भद्रा, नीच, श्रुति, स्माधि, प्रका) यदि कोई एक इन्द्रिय क्लेशान्न हो तो इतर इन्द्रियाँ अपने कृत्य में अक्षम हो जाती हैं। जिसमें भद्रा का आधिक्य होता है और किसी प्रका मन्त्र होती है, वह अक्षम में भद्रा करता है; किसी प्रका क्लेश होती है और भद्रा मन्त्र होती है वह शठता का पक्ष ग्रहण करता है और उत्पन्न चित्त धृक् तर्क से विवृत होता है। भद्रा और प्रका का अम्योन्मिरिह अनर्वाह है। इसलिए इन दोनों इन्द्रियों का समभाव इष्ट है। दोनों की समता से ही अर्पणा होती है। इसी प्रकार नीच

१ अमिषमकोष्ठ [८:१२] में इसे सामान्यतः कहा है। यह ध्यान का पूर्वार्ग है। अर्पणा समाधि को मीक ध्यान कहते हैं। प्रत्येक मीक ध्यान का एक एक सामान्यतः होता है मीक ध्यान जात है—चार रूप नाम आकाश। 'पूर्व मीक-धमावसिद्धि-धममिषि विधा' [अमि ८:१२]।

और समाधि का भी सम्मान द्य है । समाधि यदि प्रकृत हो और धीर्य मन्द हो तो ब्रह्मस्य अभिमूढ करता है, क्योंकि समाधि ब्रह्मस्य-साक्षिक है । यदि धीर्य प्रवृत्त हो और समाधि मन्द हो तो चित्त भी भ्रान्तता या विक्षेप अभिमूढ करता है, क्योंकि बीच विक्षेप-साक्षिक है । किसी एक इन्द्रिय की सतिराज प्रवृत्ति होने से अन्य इन्द्रियों का व्यापार मन्द हो जाता है । इसलिए अर्पणा की सिद्धि के लिए इन्द्रियों की एकगुणता अभीष्ट है । किन्तु शमय-मानिक को यशस्वी बना भी चाहिये । किना ब्रह्म के अर्पणा का लाभ नहीं हो सकता । यदि वह यह सोचे कि केवल पृथ्वी-पृथ्वी इस प्रकार चिन्तन करने से कैसे ध्यान की उत्पत्ति होगी तो अर्पणा-समाधि का लाभ नहीं हो सकता । उसको मगधान् बुद्ध की कर्तार हुई विधि की एकगुणता पर विराज होना चाहिये । यशस्वी स्मृति तो सर्वत्र अभीष्ट है क्योंकि चित्त स्मृति-परायण है और इसलिए किना स्मृति के चित्त का निग्रह नहीं होता ।

१ निमित्त श्रेयस से अर्थात् लब्ध-निमित्त की रक्षा में कुशल और दृढ होन से ।

४ चित्त मगध चित्त का प्रग्रह (=उत्थान) करना हो उस समय चित्त का प्रग्रह करने से ।

किन्तु समय धीर्य, प्रमोद आदि की सति स्थितिता से भावना-चित्त संकुचित होता है, उस समय प्रमोद (=हस्य और चित्त की शान्ति), समाधि और उपेक्षा इन बोध्यों की भावना उपयुक्त नहीं है; क्योंकि इनसे संकुचित चित्त का उत्थान नहीं होता । चित्त समय चित्त संकुचित हो उस समय कर्म-विषय (=परा), धीर्य (=उत्साह) और प्रीति इन बोध्यों की भावना करनी चाहिये । इनसे मन्द-चित्त का उत्थान होता है । कुशल (=पुण्य) और अकुशल (=अपुण्य) के स्वभाव तथा सामान्य लक्षणों के पदार्थ अवगोप से कर्मविषय की भावना होती है । ब्रह्मस्य के परिस्थला से आत्मसकल कुशल-किना का आरम्भ, धीर्य-उद्यम और प्रवृत्ति धर्मों के विषयन की पट्टा प्राप्त होती है । प्रीतिसम्पुक्त कर्मों का निरन्तर चिन्तन करने से प्रीति का उत्साह और वृद्धि होती है ।

परिग्रह सतीराज की गुणता, इन्द्रिय-समन्वय-करण मन्दबुद्धिवालों के परिवर्तन, प्रवृत्तान् के आसेकन, शब्द आकलन, वाद, वार आर्यकष, प्रतीत्यसमुत्पाद आदि गम्भीर शान्तका की प्रत्येक्षा तथा प्रवृत्तपरायता से कर्मविषय का उत्थाव होता है ।

दुर्गादि दुःसाधना की भीमता का विचार करने से इस विचार से कि लौकिक अथवा लोकोत्तर को कुछ निरोपता है उसकी प्रीति भीय के अर्पण है इस विचार से कि आत्मनी प्रकृत बुद्ध, प्रत्येकबुद्ध, महाभाक्तों के मार्ग का अनुगामी नहीं हो सकता शास्त्रा के महार का चिन्तन करने से (शास्त्रा ने हमारे साथ बहुत उपहार किया है, शास्त्रा के शास्त्र का अधिकमल नहीं हो सकता, धीर्यम (= कुशलतोलाह) की शास्त्र ने प्रवृत्ता

१ धीर्य के साथ आह है—१ स्मृति, २ प्रमोदविषय ३ धीर्य ४ प्रीति ५ प्रमोद ६ प्रमोद ७ प्रमोद और ८ उपेक्षा ।

भी है), धर्मदाम के महत्त्व का चिन्तन करने से (सुखे धर्म का साक्षात् होना चाहिये, भास्वती पुरुष धर्म का साक्षात् नहीं हो सकता), आत्मोक्त-संज्ञा के चिन्तन से, ईश्वर्य के परिचय और कुली बगह में रहने से, आत्मस्य और अकर्मस्वता का परिचय करने से, आत्मस्थियों के परिचय और धीरवान् के आसेवन से, व्यायाम (= उद्योग) के चिन्तन से तथा धीर्यप्राप्त होने से बीज का उत्पाद होता है।

बुद्ध, धर्म, उच्च, शील, त्याग, (=दान) देवता और उपशम के निरन्तर क्रमशः से बुद्धादि में जो स्नेह और प्रसाद नहीं रहता उसके परिचय तथा बुद्ध में जो दिग्ग्य है उसके आसेवन से, सम्प्रदायनीय-मुक्त^१ के चिन्तन तथा प्रीति-प्राप्त्य होने से प्रीति का उत्पाद होता है।

५. किन्तु समस्त चित्त का निग्रह करना हो उस समस्त चित्त का निग्रह करने से।

चित्त समस्त धीर्य, संकेत (=वैराग्य), प्रामोद्य के अतिरेक से चित्त उद्धत और अन-वस्थित होता है उस समस्त धीर्यविषय, धीर्य और प्रीति की भावना अनुपपन्न है, क्योंकि इनसे उद्धत-चित्त का समाधान नहीं हो सकता। ऐसे समस्त प्रभञ्जि, समाधि और उपेक्षा इन दोषपक्षों की भावना करनी चाहिये।

काय और चित्त की शान्ति का निरन्तर चिन्तन करने से प्रभञ्जि की भावना, समस्त और अस्मद्वय का निरन्तर चिन्तन करने से समाधि की भावना और उपेक्षा-सम्प्रपन्न करने का निरन्तर चिन्तन करने से उपेक्षा की भावना होती है।

प्रवृत्ति-भ्रोकन अन्धही भ्रष्ट, उपपन्न ईश्वर्य के आसेवन से उदासीन हृदि से, श्रेणी पुरुष के परिचय और शान्त-चित्त पुरुष के आसेवन से तथा प्रभञ्जि-वर्ज्य होने से प्रभञ्जि का उत्पाद होता है।

शरीरादि की सुखा से, निमित्त कुशलता से, इन्द्रिय-सम्मान-करणा से, समस्त समस्त पर चित्त का प्रग्रह (शीन चित्त का उत्पाद) और निग्रह (उद्धत चित्त का सम्प्रदान) करने से, भ्रष्टा और संकेत (=वैराग्य) द्वारा उपशम-सम्प्रपन्न चित्त का संतर्पण करने से प्रग्रह निग्रह-संतर्पण के क्रम में समस्त-प्रग्रह भावना-चित्त की विरक्तता से, अस्माद्विष्ट पुरुष के परिचय और अस्माद्विष्ट पुरुष के आसेवन से, प्यानों की भावना, उत्पाद, अवस्थान (=अवस्थिति) स्मृदान, संज्ञा और अवधान (=विद्युत्ता) के चिन्तन से तथा समाधि-प्राप्त्य होने से समाधि का उत्पाद होता है।

जीवों और संस्कारों के प्रति उपेक्षा-भ्रष्ट, ऐसे लोभों का परिचय भिन्नो बीज और संस्कार प्रिय है ऐसे लोभों का आसेवन जो बीज और संस्कारों के प्रति उपेक्षा-भ्रष्ट रहते हैं, तथा उपेक्षा-वर्ज्यता से उपेक्षा का उत्पाद करते हैं।

६ किन्तु समस्त चित्त का सम्प्रहर्षण (=अन्तर्पण) करना चाहिये उस समस्त चित्त के सम्प्रहर्षण से।

गोत्रम् कहलाती है। यह चेतना (= ब्रह्म) काम-तुष्ट्या के किम्लो के विरोध कम और अनु-त्तरमर्मे के साम्प्रत्यक्ष रूप की सीमा पर स्थित है। इस प्रकार में ये सब संज्ञाएँ सामान्य रूप से सब ब्रह्मों की हैं। यदि विरोधता के साम कहल ब्रह्म तो पहला ब्रह्म 'परिकर्म', दूसरा 'उपचार', तीसरा 'अनुज्ञा', चौथा 'गोत्रम्', या पहला 'उपचार', दूसरा 'अनुज्ञा', तीसरा 'गोत्रम्', और चौथा या पाँचवाँ 'अर्पणा' है। किसी बुद्धि प्रसर है उठकी चौथे ब्रह्म में अर्पणा की ठिठि होती है, पर किसी बुद्धि मन्द है, उठकी पाँचवें ब्रह्म में अर्पणा-विषय का क्षाम होता है। चौथे या पाँचवें ब्रह्म में ही अर्पणा की ठिठि होती है। उपमात् चेतना मन्त्र में अक्षरार्थ होती है। अर्पणा का कालपरिच्छेद एक चित्त-धृष्ट है, उपरन्तर मन्त्र में पल होता है। पीछे मन्त्र का उपच्छेद कर ध्यान की प्रत्येक्षा के लिए चित्तमर्बन होता है, उपमात् ध्यान की परीक्षा होती है।

काम और अङ्गुष्ठ के परित्याग से ही प्रथम ध्यान का क्षाम होता है, वह प्रथम ध्यान के प्रतिपक्ष है। प्रथम ध्यान में विरोध कर काम-वस्तु का अतिप्रमत्त होता है। काम से 'कस्तु-काम' का आशय है। जो कस्तु (जैसे, मित्र-मनोरम-रूप) काम का उद्दीप्त करे वह कस्तुकाम है, किसी कस्तु के लिए अमिताय, राग तथा लोभ के प्रभेद 'द्वेष्टकाम' कहलाते हैं। अङ्गुष्ठ से द्वेष्टकाम तथा अन्य अङ्गुष्ठ का आशय है। काम के परित्याग से काम-विरोध और अङ्गुष्ठ के विरुद्ध से चित्त-विरोध ध्वित होता है। पहले से तुष्ट्या आदि द्वेष्ट के किम का परित्याग और दूसरे से द्वेष्ट का परित्याग ध्वित होता है। पहले से काम-तुष्ट्य का परित्याग और दूसरे से ध्यान-तुष्ट्य का परित्याग प्रकाशित होता है। पहले से ब्रह्म मय के

अपाव (= दुर्गति) भूमि अनुविष्ट है—विरव (= वरक) दिवं-भूमि प्रेतविषय, अमुराद्यय।

काम-तुष्ट्य-भूमि अनुविष्ट है—मनुष्य का वैचलोक (वातुर्माहारादि, ब्रह्मविष्ट पाम तुष्टि निर्माद-रुति परविर्मित-वस्तुवर्ती)। अपावभूमि और काम-तुष्ट्य-भूमि मिलकर कामावचर-भूमि (= कामवस्तु) कहलाते हैं। इस प्रकार मन्त्र के काम-वातु के आन्तरिक हैं।

काम-वस्तु के ऊपर कामवस्तु है। काम-वस्तु में दोषह व्याप है। पहले स्थान में ब्रह्म परित्याग अङ्ग-पुष्टि और महाप्रज्ञा दूसरे स्थान में परित्याग अममावचर और कामवचर तीसरे स्थान में परित्याग कामावचर-वस्तु और वस्तुवस्तु चौथे स्थान में बुद्धि, अक्षर-सत्य वस्तुवस्तु (वस्तुवस्तु पौष्ट है—अविष्ट वस्तुवस्तु पुष्ट वस्तु, अक्षर) हैं।

अक्षर-भूमि का है—अक्षरवस्तुवस्तुवस्तु-भूमि विज्ञानावस्तुवस्तु-भूमि जाकिवस्तुवस्तु वस्तु-भूमि और वैचलोक आर्धवस्तुवस्तु-भूमि।

कामावचर वस्तु के वस्तु आशयिक काम है। यह आशय-अव अर्पणा-प्रस ही व्याप के ब्रह्म के चेष्ट से पाँच प्रकार का है।

येष्ट का परिचय और कूटरे से अविद्या का परिचय; पहले से प्रयोग-सुद्धि (प्राप्तातिपत्तादि प्रमुख प्रयोग का परिचय) और कूटरे से अभ्यास की सुद्धि वर्णित होती है ।

यद्यपि अकुशल धर्मों में बहि, मान आदि पाप भी संश्लिष्ट हैं, तथापि यहाँ केवल उन्हीं अकुशल धर्मों से तात्पर्य है जो प्यान के अङ्गों के विशेषी हैं। यहाँ अकुशल धर्मों से पाँच नीकरणों से ही आशय है। प्यान के अङ्ग इनके प्रतिपक्ष हैं और इनका विपात करत हैं। उमाधि आनन्द (= अमितायु, लोभ, दुष्ठा) का प्रतिपक्ष है, प्रीति व्यापार (= हिंसा) का प्रतिपक्ष है, किराई का स्थान (= आश्रय-अश्रम-पता) प्रतिपक्ष है, सुख का औद्योगिक-कौशल (= अनवरतिष्ठता, लज) और विचार का विधिक्रिया प्रतिपक्ष है, इस प्रकार काम, विवेक से कामन्द का विषममन और अकुशल धर्मों के विवेक से और चार नीकरणों का विषममन होता है। पहले से लोभ (अकुशल-मूल) और दूसरे से द्वेष-मोह, पहले से दुष्ठा तथा लज्जामयुक्त अवस्था, दूसरे से अविद्या तथा लज्जामयुक्त अवस्था का परिवर्तन संभव होता है।

वह पाँच नीकरण प्रथम ध्यान के प्रहास्य-महा हैं। जब तक इनका विष्कम्भ नहीं होता तब तक ध्यान का उत्पन्न नहीं होता। ध्यान के क्षण में अन्य अक्षुण्ण भूतों का भी प्रहास्य होता है। तबपि पूर्वोक्त नीकरण ध्यान में विशेष रूप से अन्तरात्म उपस्थित करते हैं। इन पाँच नीकरणों का परिष्कार कर प्रथम ध्यान स्थिर, निश्चय, प्रीति, सुख, और समाधि इन पाँच भूतों से सम्बन्धित होता है।

आत्मन् के विस्र में वह ब्रह्मा कि यह ऐसा है 'चित्' कहलाता है, अथवा आत्मन् के स्वीय चित का आत्मन् आत्मन् में चित का प्रथम प्रवेश चित कहलाता है। आत्मन् में चित की अभिव्यक्ति प्रकृति विचार है, चित विचार का पूर्वगामी है। चित विचार प्रथम अभिव्यक्ति है। चित के अभिप्राय से जो शब्द उत्पन्न होता है, वह चित के स्मरण है। इसका जो अनुरूप होता है, वह विचार के स्मरण है। कि प्रकार आत्मन् में ठहरे की इच्छा करनेवाला पक्षी पक्ष-विचार करता है, इसी प्रकार चित की प्रथमोत्पत्ति के काल में विचार की वृत्ति शान्त होती है। तबमें चित का अधिक परिवर्धन महा होता। विचार आत्मन् में ठहरे हुए पक्षी के पक्ष-प्रसारण या कल के ऊपरी भाग पर चमक के परिभ्रमण के स्मरण है।

प्राप्ति, काम और धर्म के लक्षण, परिचय को कहते हैं। प्राप्ति प्रतीय रूप से काम से प्राप्त होती है और इसका अन्तःभाव होता है। प्राप्ति पाँच प्रकार की है—१. धृष्टि-प्राप्ति, २. श्रुति-प्राप्ति ३. अकामि-प्राप्ति, ४. उद्देश-प्राप्ति, ५. रक्षण-प्राप्ति। धृष्टि-प्राप्ति शरीर को केवल रोमांचित कर लेती है। श्रुति-प्राप्ति बस धर्म पर होनेवाले विप्लव के समान होती है। अन्तःभाव के लक्षण पर लक्ष्य है वहीं प्रकार

१. 'तस्मिन् विरहकर्म ईदिसमिद्धिषि आरम्भस्यस्य वरिष्ण्यवन्ति' [वसन्तसंग्रहः टीका]

अकस्मात्प्रति-प्राप्ति शरीर को अकस्मात् कर मिश्र हो जाती है। उद्देशा-प्रीति क्लृप्ति होती है। स्वरूपा प्रीति निश्चला और निरुपामिनी होती है। यह अज्ञान शरीर को व्याप्त करती है। यह पाँच प्रकार की प्रीति परित्यक्त हो, काय और चित्त-अवधि (=प्राप्ति) को सम्पन्न करती है। प्रमत्ति परिपाक को प्राप्त हो कथिक और चैतन्यिक मुक्त को सम्पन्न करती है। मुक्त परित्यक्त हो उन्माधि का परिपूरण करता है। स्वरूपा-प्रीति ही अर्पणा-उन्माधि का मूल है। यह प्रीति अनुपम से बुद्धि को पाकर अर्पणा-उन्माधि से सम्प्रयुक्त होती है। यही यही प्रीति अभिप्रेत है। 'दुस्त' काम और चित्त की बाधा को नष्ट करता है। मुक्त से सम्प्रयुक्त कर्मों की अभिवृद्धि होती है।

चित्त के चित्त को आलम्बन के समीप ले जाता है। विचार से आलम्बन में चित्त की अभिवृद्धि प्रवृत्ति होती है। चित्त-विचार से चित्त-उन्माधन के लिए माकान-प्रयोग सम्पादित होता है। प्रीति से चित्त का उर्ध्व और मुक्त से चित्त की वृद्धि होती है। तदनन्तर एकज्ज्ञा, अविशिष्ट स्पर्शिक कर्मों सहित चित्त को एक आलम्बन में सम्पन्न और उन्माध से प्रतिष्ठित करती है। प्रतिष्ठ कर्मों के परिणाम से चित्त का लीन और उन्नत मग्न हो जाता है। इस प्रकार चित्त का सम्पन्न और उन्माध आधान होता है। ध्यान के क्षण में एकज्ज्ञा-प्राप्ति चित्त वाटिष्ठ सम्पादित होता है।

इन पाँच अङ्गों का एक एक प्रावृत्ति नहीं होता वह एक प्रथम ध्यान का साम नहीं होता। यह पाँच अङ्ग उपपाद-वृत्त में भी रहते हैं पर अर्पणा-उन्माधि में पटुतर हो जाते हैं। क्योंकि उक्त वृत्त में यह अङ्ग-वृत्त के लक्षण प्राप्त करते हैं। प्रथम ध्यान की विविध-वृत्तवाता है। इसके अर्पि, मध्य, और अन्त तीनों वृत्तवाता के करने वाले हैं। प्रथम ध्यान दस लक्षणों से सम्पन्न है। ध्यान के उपपाद-वृत्त में आनन्द-ध्यान के पूर्व-मग्न की (अर्पणा गोचरमूला) विवृद्धि होती है। यह ध्यान की आदि-वृत्तवाता है। इसके तीन लक्षण हैं—नीमरसों के विवृद्धमन से चित्त की विवृद्धि, चित्त की विवृद्धि से मध्यम शमय-निमित्त का अन्मास और दस अन्मासका उक्त निमित्त में चित्त का अनुपप्रेष। स्थिति-वृत्त में उपेक्षा की अभिवृद्धि विरोध रूप से होती है। यह ध्यान की मध्य-वृत्तवाता है, यह तीनों लक्षणों से सम्पन्न है—विवृद्ध चित्त की उपेक्षा शमय की मग्नता में दस चित्त की उपेक्षा और एक आलम्बन में सम्पन्न उन्माधित चित्त की उपेक्षा। ध्यान के अन्मासन में प्रीति का साम होता है, अन्मासन-वृत्त में कार्य निमित्त होने से कर्मों के अनतिवर्तनादि-साधक-दान की परिशुद्धि प्रवृत्ति होती है। इसके चार लक्षण हैं—१ बाधकर्म एक वृत्त को अतिवर्तन नहीं करते; २ इन्द्रियों की (पाँच मानसिक शक्तियों की) एक एक उन्माध होती है; ३ योगी इनके उपपादक बर्तन धारण करता है; ४ और योगी इनका आलेखन करता है।

चित्त वृत्त में अर्पणा का उपपाद होता है उसी वृत्त में अन्मास उपस्थित करने वाले ज्ञेयों से चित्त विवृद्ध होता है। 'परिकर्म' की विवृद्धि से अर्पणा की वाटिष्ठ विवृद्धि होती है, यह वह चित्त का आरक्षण दूर नहीं होता वह एक मध्यम शमय-निमित्त का अन्मास नहीं हो जाता। लीन और उन्नतमग्न इन दो अन्मास का परियाण करने से इसे मध्यम करत है।

विरोधी कर्मों का विरोध रूप से उपशम करने से शमय और योगी के सुखविरोध का कारण होने से यह निमित्त कहा जाता है। यह मध्यम शमय-निमित्त तीन और उद्धत-भाव से रहित अर्पण-स्माधि ही है। तदनन्तर गोत्रभू-चित्त प्रकृत-नय से अर्पण-स्माधि-वश समाहित-भाव को प्राप्त होता है, और इस निमित्त का अभ्यास कहा है। अभ्यास-वश समाहित-भाव की प्राप्ति से निमित्त में चित्त अनुप्रविष्ट होता है। इस प्रकार प्रतिपक्षिद्वि गोत्रभू-चित्त में इन तीन कदमों को निष्पन्न करती है। एक बार विमुक्त हो जाने से योगी फिर विरोधन की चेष्टा नहीं करता और इस प्रकार यह विमुक्त चित्त को उपेक्षा-भाव से देखता है।

शमय के अभ्यास-वश शमय-भाव को प्राप्त होने के कारण योगी समाधान की चेष्टा नहीं करता और शमय की भावना में यह चित्त की उपेक्षा करता है। शमय के अभ्यास और प्रेक्षा के प्रवृत्ति से चित्त सम्पक् रूप से एक आत्मस्थान में समाहित होता है। योगी समाहित चित्त की उपेक्षा करता है। इस प्रकार उपेक्षा की वृद्धि होती है। उपेक्षा की वृद्धि से ध्यान चित्त में उत्पन्न एकप्रता और प्रकाश बिना एक घूरे को अतिशयतः किये प्रवृत्त होती है; अर्थात् आदि इन्द्रियाँ (= मानसिक शक्ति) नाना प्रेक्षाओं से विनियुक्त हो किमुक्ति-रस से एकरसता को प्राप्त होती है, योगी इन अवस्थाओं के अनुकूल नीय प्रवृत्त करता है। त्विति क्षण से आरम्भ कर ध्यान-चित्त की आसक्ति प्रवृत्त होती है। यह सब अवस्थाएँ इस कथन निष्पन्न होती हैं, क्योंकि इन द्वारा इस भाव की प्रतीति होती है कि समाधि और प्रकाश की समरसता न होने से भावना संक्रिय होती है और इनकी समरसता से विमुक्त होती है।

इस विरोध-ज्ञान के कार्य के निष्पन्न होने से चित्त का परितोष होता है। उपेक्षा-वश ध्यान की अभिव्यक्ति होती है, प्रकाश द्वारा अर्पण-प्रकाश की व्यापार-बहुलता होती है। उपेक्षा-वश नीमग्न आदि नाना प्रेक्षाओं से चित्त विमुक्त होता है। इस विमुक्ति से और पूर्व-प्रवृत्त प्रकाश-वश प्रकाश की बहुलता होती है और अर्थात् आदि कर्मों का व्यापार समाप्त हो जाता है। इस एकरसता से भावना निष्पन्न होती है। यह ज्ञान का व्यापार है। इसीलिए ज्ञान के व्यापार से चित्त-परितोष की सिद्धि होती है।

प्रथम ध्यान के अभिगत होने पर यह देखना चाहिये कि किस प्रकार के आशय मरुत कर चित्त प्रकार का मोक्ष कर और किस रीतिधर्म में विहार कर चित्त समाहित हुआ था। समाधि के मरुत होने पर उपशुक्त अवस्थाओं की सम्पन्न करने से योगी बार बार अर्पण का लक्ष्य हो सकता है। इससे अर्पण का साम्प्रदाय होता है पर यह प्रत्यक्ष-प्रतीति नहीं होती।

स्माधि के अनुपयोगी और विरोधी कर्मों के सम्पक्-प्रवृत्ति से ही अर्पण की फिर स्थिति होती है। उपशम-वश में इनका प्रवृत्ति होता है पर अर्पण की चित्त-स्थिति के लिए आपत्त प्रवृत्ति की आवश्यकता है। कर्मादि का बोध और नैजम्य का गुण देकर सोम-रस का

१ "एकरसद्वैत भावनाधि" [विमुक्तियोगो पृ० १३३]। भावना चित्तव्यवस्था [अनिघमकोश ३१३३]। "तद्धि समाहितं कृपणं चित्तमनयं भाववति गुणैकत्वपीकरसम्पन्नं सन्ततेः। पुनरितिकव्यवस्था" [यशोविजयभाष्य]।

मन्त्री प्रकार प्रहार किये बिना, काय-यमग्निय द्वारा कायजन्म को अन्धी तरह शान्त किये बिना, शीर्ष द्वारा अश्लक्ष्य और अकर्मण्यता का अन्धी तरह परिचाय किये बिना, शमय, निमित्त की मयना द्वारा सेह और बिच्छ की अनवरतिष्ठता का उन्मूलन किये बिना, तथा समाधि के अन्य अन्तरात्मों का अन्धी तरह उपशम किये बिना जो योगी ध्यान सम्पादित करता है, उसका ध्यान शीघ्र ही मित्र हो जाता है। पर जो योगी समाधि के अन्तरात्मों का अत्यन्त प्रहार कर ध्यान सम्पादित करता है वह बिना मर समाधि में रत रह सकता है। शक्तिप जो योगी आपदा की विरतिस्थिति चाहता है, उसे अन्तरात्मों का अत्यन्त प्रहार करके ही ध्यान सम्पन्न करना चाहिये। समाधि-मायना के विपुलमय के लिए लक्षण-प्रतिभाग-निमित्त की बुद्धि करनी चाहिये। किन्तु प्रकार मायना द्वारा ही निमित्त की उत्पत्ति होती है; उसी प्रकार मायना द्वारा उसकी बुद्धि भी होती है। इस प्रकार ध्यान-मायना भी बुद्धि को प्राप्त होती है। प्रतिभाग निमित्त की बुद्धि के लिए दो मूमियाँ हैं—१ उपचार और २ अर्पणा, इन दो स्थानों में से एक में से अन्तरात्म ही दूसरी बुद्धि करनी चाहिये।

प्रतिभाग-निमित्त की बुद्धि परिच्छिन्न रूप से ही करनी चाहिये। क्योंकि बिना परिच्छेद के मायना की प्रवृत्ति नहीं होती। इसकी बुद्धि रूप से चक्राल-मयत्व की वा उत्पत्ति है। बिना योगी ने पहले ध्यान का काम किया है उसे प्रतिभाग-निमित्त का निरन्तर अभ्यास करना चाहिये; पर अधिक अभ्यास न करनी चाहिये। क्योंकि प्रत्यवेद्या के आधिक्य से ध्यान के अङ्ग अतिविमूढ मालूम होते हैं और प्रशुभ-भाव को नहीं प्राप्त होते। इस प्रकार वे तबूल और दुर्बल ध्यान के अङ्ग उत्तर-ध्यान के लिए उत्सुकता उत्पन्न नहीं करते। उद्योग करने पर भी योगी प्रथम ध्यान से झुट होता है और दूसरे ध्यान का लाभ नहीं करता। योगी को शक्तिप पाँच प्रकार से प्रथम ध्यान पर आधिपत्य प्राप्त करना चाहिये। तभी द्वितीय ध्यान की प्राप्ति हो सकती है।^१ पाँच प्रकार यह हैं—१ आत्मर्जन, २ शम, ३ अविज्ञान, ४ क्षुब्धान और ५ प्रत्यवेक्षण।

इस देह और काल में ध्यान के प्रत्येक अङ्ग को इस समय के लिए शीघ्र वपावधि प्रवृत्त करने की उत्तमर्त्य आत्मर्जन-वशिष्टा चाहता है। किसी आत्मर्जन-वशिष्टा सिद्ध हो चुकी है वह वही जाहे बन पाहे और किसी देर तक जाहे प्रथम ध्यान के किसी अङ्ग को श्रुत प्रवृत्त कर सकता है। आत्मर्जन-वशिष्टा प्राप्त करने के लिए योगी को रूप से ध्यान के अङ्गों का आत्मर्जन करना चाहिये। जो योगी प्रथम ध्यान से उठ कर पहले किर्क का आत्मर्जन करता है और मराह का उपच्छेद करता है; उसमें उत्पन्न आत्मर्जन के अङ्ग ही किर्क को आशमन बना बार या पाँच बदन (चेतनायें) उत्पन्न होते हैं। तदनन्तर दो शब्द के लिए मराह में पात होता है। तब विचार को आशमन बना उस प्रकार कि छिन्न बदन उत्पन्न होते हैं। इस प्रकार ध्यान के पाँचो अङ्गों में बिना को निरन्तर प्रेरित करने की शक्ति योगी को प्राप्त होती है।

१ “अविज्ञानेन धर्मे सप्रत्ययबुद्धिस्तथा चानन्तर्य समावापयत्यत्र अविज्ञानं समापयत्यत्र ध्यानं मज्जिता” [अमरकवचन-भाष्यटीका] ।

अज्ञानवर्जन के साथ ही शीघ्र ध्यान-समाप्ति होने की योग्यता एक या दस अङ्गुलि-स्थी के बाल एक को दो चोक कर ध्यान की प्रति^१ करने की शक्ति अधिज्ञान-वशिता है। ध्यान समाप्ति होकर ध्यान से उठने की सामर्थ्य व्युत्थान-वशिता है। यह व्युत्थान मराह-निच की उत्पत्ति ही है। पूर्व परिकल्प-यज्ञ इस प्रकार की शक्ति सम्पन्न करना कि, मैं इतने घन ध्यान-समाप्ति होकर ध्यान से व्युत्थान करूँगा, व्युत्थान-वशिता है। किन्तु आदि ध्यान के अङ्गों के मयात्म आकर्षण के अनन्तर जो बरन प्रवृत्त होते हैं वह प्रत्यवेक्षण के बरन हैं। इनके प्रत्यवेक्षण की शक्ति प्रत्यवेक्षण-वशिता है।

जो इन पाँच प्रकारों से प्रथम ध्यान में सम्मिलित हो जाता है वह परिचित प्रथम-ध्यान से उठकर यह विचारता है कि प्रथम-ध्यान सही है। क्योंकि इसके किर्क-विचार स्थूल हैं और इसलिए इसके अङ्ग दुर्बल और परिधीय (=ओद्यारिक) हैं। यह देख कर कि द्वितीय-ध्यान की वृत्ति शान्त है और उसके प्रीति, मुक्त आदि शान्तर और प्रशान्त हैं, उसे द्वितीय-ध्यान के अभिज्ञान के लिए वन्तशील होना चाहिये और प्रथम-ध्यान की आपत्ति नहीं करनी चाहिये। जब स्थिति-सम्पन्न^२ पूर्वक यह ध्यान के अङ्गों की प्रत्यवेक्षा करता है तो उसे मालूम होता है कि किर्क-विचार स्थूल हैं और प्रीति, मुक्त और प्रशान्त शान्त हैं। वह स्थूल अङ्गों के प्रभाव तथा शान्त अङ्गों के प्रतिज्ञान के लिए उसी पृथ्वी-निमित्त का बारम्बार ध्यान करता है। तब मराह का उपशेद हो चित्त का आकर्षण होता है। इससे यह स्थिति होता है कि जब द्वितीय-ध्यान समाप्त होना। उसी पृथ्वी-प्रस्थिति में बार या पाँच बरन उत्पन्न होते हैं। केवल अन्तिम बरन रूपावपर दूसरे ध्यान का है।

द्वितीय ध्यान के पक्ष में किर्क और विचार का अनुवाद होता है। इसलिए द्वितीय ध्यान विशुद्ध और विचार से रहित है। किर्क-सम्पन्न^३ त्वर्य आदि कर्म द्वितीय ध्यान में रहते हैं; पर प्रथम ध्यान के त्वर्य आदि से भिन्न प्रकार के होते हैं। द्वितीय ध्यान के केवल तीन अंग हैं—१ प्रीति, २ मुक्त और ३ प्रशान्त। द्वितीय-ध्यान 'सम्पन्न' है। अर्थात् भद्रायुक्त होने के कारण तथा किर्क-विचार के दोष के व्युत्थान के कारण यह चित्त की शुद्धता करता है। सम्पन्न इत ध्यान का परिभाषा है। यह ध्यान किर्क-विचार से अभ्यास न होने के कारण अज्ञ और भेद हो ऊपर उठता है अर्थात् गम्यता की वृद्धि करना है। इसलिए इसे 'परोक्षिमा' कहते हैं।

१. काम और चित्त की अवस्थाओं की प्रत्यवेक्षा 'सम्पन्न' कहकारी है।

२. "प्रीतिरूपः सम्पन्नः द्वितीयोऽङ्गवृत्तवत्। तृतीये पक्षे त्वर्यस्य वृत्तिर्जातं मूलं विधाय।।

[अभिधर्मकोश २७, २८]।

३. "एवो बरेवति एवोति। विरहविचारो हि कष्टव्यवस्था जगो सेटो दुःखा बरेवति जगो। सेटोति हि कोटो वृद्धि दुःखनि। विरहविचारविहितो वा एका असाहसो दुःखा इति नि जगु वृद्धि। अथवा सम्पन्नवत्त्वे असाहसोति बरे वृद्धिर्जातं अथो सेटोति एवो वा सी उदे जाति एवोति असाहसोति अविचरन इति इदं वक्तव्यं

पहला ध्यान किङ्क-विचार के कारण सुख्य और समाकुल होता है। इसलिए उसमें यथार्थ भ्रम होती है तथापि वह 'सम्यग्ज्ञान' नहीं कहलाता। सुप्रसन्न होने से प्रथम ध्यान की समाधि भी अस्थायी तरह आविर्भूत नहीं होती। इसलिए उन्माद एकोदिमत्त नहीं होता। किन्तु दूसरे ध्यान में किङ्क और विचार के अभाव से भ्रम अन्वय पाकर क्लमती होती है और क्लमती-भ्रम की सहायता से समाधि भी अस्थायी तरह आविर्भूत होती है।

द्वितीय-ध्यान का भी ठीक पाँच प्रकार से अभ्यास करना चाहिये। द्वितीय-ध्यान से उठ कर योगी विचार करता है कि द्वितीय-ध्यान भी छोड़ दे। क्योंकि इसकी प्रीति स्थूल है और इसलिए इसके अङ्ग दुर्बल हैं। इस प्रीति के धारे में कहा है कि इसने परिग्रह में प्रेम का परित्याग नहीं किया और वह तुच्छा सहाय होती है। क्योंकि इस प्रीति की प्रवृत्ति का आकलन अयोग्यपूर्ण होता है। यह देख कर कि तृतीय ध्यान की वृत्ति शान्त है, तृतीय-ध्यान के लिए फलप्राप्ति होना चाहिये। जब वह ध्यान के अङ्गों की प्रत्यवेक्षा करता है, तो उसे प्रीति स्थूल और सुख-एकाग्रता शान्त मध्यम होते हैं। यह स्थूल अङ्ग के प्रहस्य के लिए पृथ्वी-निमित्त का अनुसर चिन्तन करता है। उस महाङ्ग का उपभोग हो चित्त का आवर्तन होता है। उत्तमतर उसी पृथ्वी-वर्तित आत्मध्यान में चार या पाँच ध्यान उत्पन्न होते हैं। इनमें केवल अन्तिम ध्यान उपलब्ध तृतीय-ध्यान का है। तृतीय-ध्यान के क्षण में प्रीति का अनुपम होता है। इस ध्यान के दो अङ्ग हैं—१ सुख और २ एकाग्रता। उद्वेग, स्मृति और सम्प्रत्यय इसके परिष्कार हैं।

प्रीति का अतिक्रमण करने से और किङ्क-विचार के उत्थान से तृतीय-ध्यान का सामी उपेक्षामय रहता है, वह समझाई होता है अर्थात् पक्षपात रहित हो देखता है। इसकी सम-वर्धिता किङ्क, विषुल और स्थिर होती है। इस कारण तृतीय-ध्यान का सामी उपेक्षक कहलाता है।

उद्वेग इस प्रकार की होती है—१ पाङ्गोपेक्षा, २ अक्षविहारीपेक्षा, ३ बोधोपेक्षा, ४ बीयोपेक्षा, ५ संस्मरोपेक्षा, ६ वेदनोपेक्षा, ७ विषमनोपेक्षा, ८ तन्मयनोपेक्षा, ९ ध्यानोपेक्षा और १ पारिव्युत्तुपेक्षा।

यह इन्द्रियों के लक्ष्य अनिष्ट किस्मों से प्रिय न होना और अपनी तुल्य-प्रवृत्ति को निश्चल रखना 'पाङ्गोपेक्षा' है। उस प्राणियों के प्रति सम्ममन रखना अक्षविहारीपेक्षा कहलाती है। आत्मध्यान में चित्त की सम्प्रवृत्ति से और प्रमद-निष्ठ-सम्यग्दर्शन के किस्म में व्यस्यार का अभाव होने से सम्प्रसन्न भवों में उद्यमहीन वृत्ति को बोधोपेक्षा कहते हैं। जो बीज लीन और उन्नत मात्र से रहित है उसे बीयोपेक्षा कहते हैं। भावना की सम्प्रवृत्ति के सम्यगो उपेक्षामय होता है, उसे बीयोपेक्षा कहते हैं। प्रथम-ध्यान आदि से नीतरवा आदि का प्रहाय होता है यह निश्चय कर और नीतरवादि भवों के स्वभाव की परीक्षा कर उत्कारों के

भावेति बद्धेतीति इह द्रुतिपञ्चमं एकीदिभानं । [विस्तृतिमगो ४ १२९] ।

यहाँ शब्द 'सम्यग्ज्ञान' का 'सम्यग्ज्ञान' है। स्थिति 'समाधि' है।

ग्रहण में जो उपेक्षा उत्पन्न होती है वह संस्कारोपेक्षा है। यह उपेक्षा सम्प्रसारिण आठ^१ और विमर्शनाभ्य दश^२ प्रकार की है। जो उपेक्षा शुल्ब और मुल से रहित है वह वेदनोपेक्षा कहलाती है। अन्तित्वादि लक्षणों पर विचार करने से पंचसूत्र के विषय में जो उपेक्षा उत्पन्न होती है वह 'विमर्शनोपेक्षा' है। जो उपेक्षा सम्प्रयुक्त भयों की सम्प्रवृत्ति में हेतु होती है वह 'तत्प्रमत्तोपेक्षा' है। जो उपेक्षा तृतीय-भ्यान के आग्रसुल के विषय में भी पक्षगत रहित है वह भ्यानोपेक्षा कहलाती है। जो उपेक्षा नीवरण, क्लिष्ट, विचारानि अन्तरासो से विमुक्त है और जो उनके उपरान्त के व्यापार में प्रवृत्त नहीं है वह 'पारिशुद्धोपेक्षा' कहलाती है।

इन दश प्रकार की उपेक्षाओं में पञ्चोपेक्षा, ब्रह्मविचारोपेक्षा, शेषोपेक्षा, तत्प्रमत्तोपेक्षा, भ्यानापेक्षा, और पारिशुद्धोपेक्षा अर्ध में एक हैं; केवल अकम्पा-मेद से संशय में मेद किया गया है। इसी प्रकार संस्कारोपेक्षा और विमर्शनोपेक्षा का अर्ध एकमात्र है। यथाय में दोनों प्रका के अर्ध हैं। केवल कार्य के मेद से संशय-मेद किया गया है। विमर्शना-शान द्वारा लक्ष्य-व्यप शान होने से संस्कारों के अनिर्मलतादि के निवार में जो उपेक्षा उत्पन्न होती है वह विमर्शनोपेक्षा है। लक्ष्य व्यप के शान से तीन भयों^३ को आतीत करने वाले योगी को संस्कारों के ग्रहण में जो उपेक्षा होती है, वह संस्कारोपेक्षा है। किन्तु बीजोपेक्षा और वेदनोपेक्षा एक दूसरे से, तथा अन्य उपेक्षाओं से, अर्ध में निम्न हैं। इन दश उपेक्षाओं में से वहाँ भ्यानोपेक्षा अभिप्रेत है। उपेक्षा-भाव इसका लक्षण है, प्रवृत्ति मुल का भी यह आत्मा नहीं करती, प्रीति से यह किरण है और व्यापार रहित है।

यह उपेक्षा-भाव प्रथम तथा द्वितीय-भ्यान में भी पाया जाता है। पर वहाँ क्लिष्ट आदि य अभिमूढ होने के कारण इसका कार्य अल्पक रहता है, तृतीय-भ्यान में क्लिष्ट, विचार और प्रीति से अनभिमूढ होने के कारण इसका कार्य परिष्कृत होता है, इसलिए इसी भ्यान के संकल्प में कहा गया है कि योगी तृतीय-भ्यान का लाभ कर उपेक्षा-भाव ने विहार करता है। तृतीय-भ्यान का लाभ ही साक्षात्कृत रहता है और इस शब्द का भ्यान गन्ता है कि प्रीति से अनभिमूढ तृतीय-भ्यान का मुल प्रीति से फिर सम्प्रयुक्त न हो पाय। तृतीय-भ्यान का मुल अति स्थिर है। इससे बढ़कर कोई दूसरा मुल नहीं है और बीच स्वभाव से ही मुर में अनुगुप्त होते हैं। इसी लिए योगी इस भ्यान में स्मृति और सम्प्रत्यक्ष द्वारा मुल में आलोक नहीं होता और प्रीति को उत्पन्न नहीं होने देता। जिस प्रकार सूरे की धार पर बहुत सैमलन कर चलना होता है उसी प्रकार इस भ्यान में चित्त की गति का मही प्रकाश निरुपगुप्त करना पड़ता है और मरु लक्ष्य और बागकूक रहना पड़ता है।

योगी इन भ्यान में वैजलिक मुल का लाभ करता है और भ्यान से उद्वेग काविक मुल का भी अनुभव करता है। कदाकि उसका शरीर अति प्रवृत्ति बन ग व्याप्त हो जाता है।

१. चार ध्यान और चार आकम्प।

२. चार भाग, चार कक्ष शुभ्यता-विहार और अनिमित्त का विहार।

३. अममल, अममल और अकर्मल।

जब तीसरे ध्यान का पाँच प्रकार से अस्थी तरह अभ्यास हो जाता है, तब तृतीय-ध्यान से उठकर योगी विचारता है कि तृतीय-ध्यान धरोप है, क्योंकि इसका मूल स्थूल है और इसलिये इसके अंग दुर्बल हैं। यह देखकर कि चतुर्थ-ध्यान शान्त है उसे चतुर्थ-ध्यान के अभि-
गम के लिए सज्जित होना चाहिये।

जब स्मृति-समग्र-स्फूर्तक यह ध्यान के अंगों की प्रत्यवेक्षा करता है तो उसे मात्स्य होता है कि चैतन्यिक मूल स्थूल है और उपेक्षा, केना तथा निचेकाग्रता शान्त है। तब स्थूल अंग के प्रहाय तथा शान्त अंगों के प्रतिशाम के लिए वह उसी पृष्ठीनिमित्त का बार-बार ध्यान करता है। मर्ता का उपवेष्ट कर चित्त का आकर्षण होता है, जिससे वह ध्वस्त होता है कि जब चतुर्थ-ध्यान सम्पादित होगा, उसी पृष्ठी-कस्त्र में बार या पाँच कर्म उत्पन्न होते हैं, केवल अन्तिम कर्म क्लान्तकर चौथे ध्यान का है।

चतुर्थ ध्यान के दो अंग हैं—१ उपेक्षा-वेरना और २ एकग्रता। चतुर्थ-ध्यान के उपचार-क्षय में चैतन्यिक मूल का प्रहाय होता है। कामिक दुःख का प्रथम ध्यान के उपचार क्षय में, चैतन्यिक दुःख का द्वितीय और कामिक मूल का तृतीय-ध्यान के उपचार-क्षय में, निरोध होता है पर अतिशय निरोध उस ध्यान की अर्पणा में ही होता है। प्रथम-ध्यान के उपचार क्षय में जो निरोध होता है वह अल्पत निरोध नहीं है, पर अर्पणा में प्रीति के स्वरूप से साय शरीर मूल से अकम्पत होता है। इस प्रकार प्रतिपक्षी-मूल द्वारा दुःखेन्द्रिय का अल्पत निरोध होता है। इसी प्रकार वक्षि द्वितीय-ध्यान के उपचार क्षय में चैतन्यिक दुःख का प्रहाय होता है तथापि किर्क और विचार के कारण चित्त का उपचल हो जाता है, पर अर्पणा में किर्क और विचार के अभाव से इसकी कोई सम्भावना नहीं है। इसी प्रकार वक्षि तृतीय-ध्यान के उपचार-क्षय में कामिक-मूल का निरोध होता है तथापि मूल के प्रथम (= हेतु) प्रीति के रहने से कामिक-मूल की उत्पत्ति सम्भव है। पर अर्पणा में प्रीति के अल्पत निरोध से इसकी सम्भावना नहीं रह जाती। इसी तरह चतुर्थ-ध्यान के उपचार क्षय में अर्पणा-मात्र उपेक्षा के अभाव तथा मर्ता प्रकार से चैतन्यिक मूल का अतिशय न होने से चैतन्यिक मूल की उत्पत्ति सम्भव है, पर अर्पणा में इसकी सम्भावना नहीं है।

यह दुःख और मूल-रहित केना अतिस्थूल और दुर्बल है, सुगमता से इसका प्रहाय नहीं हो जाता। यह न कामिक मूल है, न कामिक दुःख, न चैतन्यिक मूल है न चैतन्यिक दुःख। यह सुख, दुःख, शैमन्त्य (= चैतन्यिक मूल) और शैमन्त्य (= चैतन्यिक दुःख) का अभाव मात्र नहीं है। यह तीसरी वेरना है। इसे उपेक्षा भी कहते हैं। यही उपेक्षा चित्त की किमुक्ति (पक्षि चैतो किमुक्ति) है। मूल दुःखादि के प्रहाय से इसका अभिगम होता है।

मूल आदि के पक्ष से राज-द्वेष प्रथम-हेतु ध्वस्त मण्ड हो जाते हैं, अर्थात् उनका दूरीभाव हो जाता है। चतुर्थ-ध्यान में स्मृति परिशुद्ध होती है। यह परिशुद्धि उपेक्षा के द्वारा होती है, अभ्यास नहीं। केवल स्मृति ही परिशुद्ध नहीं होती किन्तु सब तत्त्वसुख

धर्म भी परिशुद्ध हो पाते हैं। यद्यपि पहले तीन ध्यानों में भी उपचा विष्णुमान है तथापि इनमें क्लृप्त आदि विरोधी कर्मों द्वारा अभिमूढ होने से तथा सहायक प्रत्ययों की विफलता से उनकी अपवधा अपरिशुद्ध होती है और उनके अपरिशुद्ध होने से सहायक धर्म, श्रुति आदि भी अपरिशुद्ध होते हैं। पर सतुल्य-ध्यान में क्लृप्त आदि विरोधी कर्मों के उत्पन्न से तथा उपेक्षा वेदना के प्रतिशाम से उपचा आत्मत परिशुद्ध होती है और साथ ही साथ श्रुति आदि भी परिशुद्ध होती हैं।

ध्यान-पञ्चक के द्वितीय-ध्यान^१ में केवल विचर नहीं होता और विचार, प्रीति, मुग्ध, और एकप्रता पर चार अङ्ग होते हैं, तृतीय-ध्यान में विचार का परित्याग होता है और प्रीति, मुग्ध और एकप्रता पर तीन अङ्ग होते हैं, अन्तिम दो ध्यान ध्यान-चतुष्क के तृतीय और चतुर्थ हैं। ध्यान-चतुष्क के द्वितीय-ध्यान को ध्यान-पञ्चक में दो ध्यानों में विभक्त करते हैं।

आरो-कश्चित्—मुग्ध पूर्वक कैवल्य बल में निमित्त का ग्रहण करना चाहिये। नील, पीत, लोहित और अवदात कर्मों में से किसी वस्तु का वस्तु ग्रहण न करना चाहिये। पूर इसके कि आकाश का बल भूमि पर प्राप्त हो, उसे धुल्ल बल में ग्रहण कर किसी पात्र में रक्खना चाहिये। इस बल का वा किसी वृत्ते कुछ बल का व्यवहार करना चाहिये। बल से भरे पात्र को (विशेष चतुर्बल-चतुर्बल) विचार के प्रत्यय में किसी ढँके स्थान में रक्खना चाहिये। मायना करते हुए वस्तु और लक्ष्य की प्रत्येक्षा न करनी चाहिये। मायना करते करते क्रम से पूर्वोक्त प्रकार से निमित्तबल की उत्पत्ति होती है पर एका उत्पन्न-निमित्त बलित प्रतीत होता है। यदि बल में पेन और बुद्धि उठता हो तो कश्चित् बोर प्रका हो जाता है। प्रतिशाम-निमित्त विचार है। उक्त रीति योगी आरो-कश्चित् का आत्ममन कर ध्यानों का उत्पन्न करता है।

वेदो-कश्चित्—वेदो-कश्चित् की मायना करने की इच्छा करने वाले योगी को अग्नि में निमित्त का प्रत्यय करना चाहिये। जो अधिकारी है वह अक्षत अग्नि में भी-जम दाशानि-निमित्त का उत्पन्न कर सकता है, पर जो अधिकारी नहीं है उसे एसी लक्ष्मी लेकर आना बनाना पड़ता है। बर्गा कर्म या कर्म क दुष्ट में एक अक्षित धार अक्षुल का धार कर उसे अपने सम्मन एग लेना चाहिये किन्तु भीष का लुप्त-काष्ठ और ऊपर की पूरियता न दिखाई देकर केवल सम्मनी अग्नि की धनी जाता हो दिखलाई दे। इसी धनी गच्छा में निमित्त का प्रत्यय करना चाहिये। नील, पीत आदि वस्तु तथा उष्णता आदि लक्ष्य की प्रत्येक्षा न करनी चाहिये। केवल प्रवर्तमान में निमित्त को प्रतिष्ठित कर मायना करनी चाहिये। उक्त प्रकार से मायना करने पर क्रम पूर्वक दोनों निमित्त उत्पन्न होते हैं। उत्पन्न-निमित्त से अक्षितता उत्पन्न होकर शिखी हुई मायना होती है। प्रतिशाम-निमित्त निमित्त

१ ध्यान पञ्चक के द्वितीय ध्यान को अन्तिम दोध में 'ध्यानात्मक' कहा है; अन्त-ध्यानमात्रम्। ॥ ५११॥

होता है। उक्त रीति या योगी उपचार-ध्यान का कामी हो, कमरूक पानों का उत्पाद करता है।

वायो-कसिय—योगी को वायु में निमित्त का ग्रहण करना होता है। इति या रस्य द्वारा इस निमित्त का ग्रहण होता है।

जैसे पत्ते सहित गन्ना, बाँस या किसी वृक्ष के अग्रभाग को वायु से छद्मस्थित होते देकर चक्कराकर से निमित्त का ग्रहण कर प्रहारक-वायु-सञ्चाल में सृष्टि की प्रशिक्षा करनी चाहिये या शरीर के किसी प्रवेश में वायु का रस्य अनुमम कर सञ्चट्टनाकार में निमित्त का ग्रहण कर वायु-सञ्चाल में सृष्टि की प्रशिक्षा करनी चाहिये। इसका उद्ग्रहण-निमित्त पल और प्रसिम्भान-निमित्त निम्बल और स्थिर होता है। पानोत्पन्न की प्रशिक्षा बड़ी है जो पृष्ठी-कसिय के संकल्प में बनायी गई है।

नील-कसिय—जो अचिकारी है उसे नील-पुष्प-संस्कार, नील-कल या नीलमयि देकर निमित्त का उत्पाद होता है। पर जो अचिकारी नहीं है उसे नीले रङ्ग के फूल लेकर उन्हें टोकरी में पैदा देना चाहिये और ऊपर एक फूल की पत्तियों को इस तरह मर देनी चाहिये जिसमें केसर या गुन्ध न दिखता रहे पके या टोकरी को नीले कपड़े से इस तरह बंधना चाहिये जिसमें वह नील-मयजल की तरह मालूम पड़े, या नील कर्ष के किसी वात को लेकर कल-मयजल बनावे या बीजाल पर उठी वात से कसिय-मयजल बनावे और उसे किसी अस्तरण कर्ष से परिच्छिन्न कर दे। फिर उस पर मानना करे। शेष-क्रिया पृष्ठी-कसिय के समान है।

नील-कसिय—पीतकर्ष के पुष्प, कल या वात में निमित्त का ग्रहण करना पड़ता है।

बीजित-कसिय—रक्तकर्ष के पुष्प, कल या वात में नीलकसिय की तरह मानना करनी होती है।

अवदात-कसिय—अवदात-पुष्प, कल या वात में नील कसिय की तरह मानना करनी होती है।

आलोक-कसिय—जो अचिकारी है वह प्राकृतिक आलोक-मयजल में निमित्त का ग्रहण करता है। लव या कल का जो आलोक लिङ्गी या छेद के रास्ते प्रवेश कर बीजाल या कमीन पर आलोक-मयजल बनाता है या पने वृक्ष की शाखाओं से निकलकर जो आलोक कमीन पर आलोक-मयजल बनाता है, उसमें मानना द्वारा योगी निमित्त का उत्पाद करता है। पर वह अवदात-मयजल चिरकल तक नहीं रहता। इसलिए तापारण-जन इसके द्वारा निमित्त का उत्पाद करने में असमर्थ भी होते हैं। ऐसे लोगों को पत्र में बीजक बनाकर पत्र के मुख को एक देना चाहिये और पत्र में छेदकर पत्र को बीजाल के सामने रख देना चाहिये। छेद से पत्र का जो आलोक निकलता है वह बीजाल पर मयजल बनाता है। उठी आलोक-मयजल

में भावना करनी चाहिये । उद्ग्रह-निमित्त दीवाल या कमीन पर बने आलोक-मण्डल की तरह होता है । प्रतिमग्न-निमित्त बहल और शुभ्र आलोक-मुक्त की तरह होता है ।

परिच्छिन्न-प्रकाश-कविवर्ध—बो अफिकारी है वह किसी छिद्र में निमित्त का उत्पाद कर देता है । समान्य योगी मुख्यतः-मण्डल में या कमरे की चट्टाई में एक बालिशत बाग अङ्गुल का छेद बनाकर उठी छद में भावना द्वारा निमित्त का ग्रहण करता है । उद्ग्रह-निमित्त दीवाल के कोनों के साथ छेद की तरह होता है । उसकी बुद्धि नहीं होती । प्रतिमग्न-निमित्त आकाश मण्डल की तरह उपस्थित होता है । उसकी बुद्धि हो सकती है ।

वश अग्राम-कर्मस्थान

कर्मस्थानों का संज्ञित विवरण ऊपर दिया गया है । उद्ग्रहात्मक आदि इन वश कर्मस्थानों का ग्रहण आचार्य के पास ही करना चाहिये । कर्मस्थान समान है वा वित्तमग्न इसकी परीक्षा करनी चाहिये । पुरुर के लिए की-शरीर विद्यमान है और की के लिये पुरुर-शरीर । इसलिए अग्राम-कर्मस्थान अग्रक बगल पर है ऐसा जानने पर भी उसके ठीक बाँव करके ही उस स्थान पर जाना चाहिये । जाने के पहले सप्त-स्वकि या अन्य किसी स्वकिर-मिद्धु को कहकर ही जाना चाहिये । ऐसे कर्मस्थान प्रायः शम्भान पर ही मिलते हैं, जहाँ कम पाण्डु, भूत-प्रेत और चोरो का मय रहता है । सप्त-स्वकि को कहकर जाने से योगावचर-मिद्धु की पूर्ण व्यवस्था की जा सकती है । योगी को ऐसे कर्मस्थान के पास बचकेला जाना चाहिये । उचितस्थान्मृति से, संवत्-इन्द्रियों से, एकाग्रचित्त से, जिस प्रकार चक्षुष्य अमित्येक स्थान पर, वा यकम्पन मण्डलात्ता पर, वा निर्धन निधि-स्थान की ओर सीमन्तवर्धित से जाता है उसी प्रकार योगी को अग्राम-कर्मस्थान के पास जाना चाहिये । वहीं बाहर अग्राम-निमित्त को उद्ग्रहण से देखना चाहिये । उसको कर्ष, सिंग, संस्थान, दिशा, अक्षर, परिच्छेद, सन्धि विवर आदि निमित्तों को दृष्टीरित करना चाहिये । अग्राम-स्थान के मुखों का दर्शन करके अग्राम-कर्मस्थान को अग्रमुख्य एन के समान देखकर उसे चित्त को उस आत्मस्थान पर एकाग्र करना चाहिये और धोचना चाहिये कि— 'मैं इस प्रतिवद्या के कारण ब्रह्म-मार्ग से मुक्त होऊँ' । चित्त की एकाग्रता के तब ही वह कामों से विविक्त होता है, अकुशलकर्मों से विविक्त होता है और विवेक-प्रीति के साथ प्रथम-स्थान को प्राप्त करता है । इस कर्मस्थान में प्रथम-स्थान को छोड़ो बड़ा नहीं जाता क्योंकि वह आत्मस्थान दुबल होने से फिटक के बिना चित्त उसमें स्थिर नहीं रहता । इसी कारण प्रथम-स्थान के बाद इसी आत्मस्थान की लोफर द्वितीय-स्थान अवस्थान है ।

वश अनुस्मृतिर्पा

वश कविवर्ध और वश अग्राम-कर्मस्थान के बाद वश अनुस्मृति-कर्मस्थान उद्ग्रह है । पुनः पुनः उद्ग्रह होनेवाली स्मृति ही अनुस्मृति है । प्रवर्धन के योग्य स्थान में ही ग्रहण होने के कारण अनुस्मृति स्मृति को भी अनुस्मृति कहते हैं । वश अनुस्मृतिर्पा इस प्रकार है—

इद्वानुस्मृति—बुद्ध की अनुस्मृति, जो सोयी इस अनुस्मृति को प्राप्त करना चाहता है उसे प्रमादपुक्त चित्त से एकाग्र में बैठकर 'मग्नान् चरित् मग्नान्-मग्नान्' है, गिरापरव्य

सम्पन्न हैं, सुख हैं, लोकविद् हैं, शास्त्रा ईश्वर इत्यादि प्रकार से मगवान् बुद्ध के गुणों का अनुसरण करना चाहिये। इस प्रकार बुद्ध के गुणों का अनुसरण करते समय योगी का चित्त न एकाग्र-स्थित होता है, न वेद-प्रसूत होता है, न मोह-प्रसूत होता है। तपस्य को चित्त का आश्रय करने से उसका चित्त अशुद्ध होता है, भीषण विषममित होते हैं, और बुद्ध के गुणों का ही चिन्तन करनेवाले किसी और विचार करने होते हैं। बुद्धगुणों के किन्हीं-विचार से प्रीति उत्पन्न होती है, प्रीति से प्रसन्नता पैदा होती है, जो काम और चित्त को प्रशान्त करती है। प्रशान्त मांस से सुख और सुप्न से समाधि की प्राप्ति होती है। इस प्रकार अनुस्रम से एक क्षण में प्यान के अन्न उत्पन्न होते हैं। बुद्ध-गुणों की गम्भीरता के कारण और नाना प्रकार के गुणों की श्रुति होने के कारण यह चित्त अर्पणा को प्राप्त नहीं होता, केवल सम्भार-समाधि ही प्राप्त होती है। यह समाधि बुद्धगुणों के अनुसरण से उत्पन्न है, इसलिए इसे बुद्धानुश्रुति कहते हैं।

इस बुद्धानुश्रुति से अनुस्रुत मित्र शास्त्रा में उल्लेख होता है, प्रसन्न होता है, अन्ध, श्रुति, प्रज्ञा और पुण्य-पुण्य को प्राप्त करता है, मन्-मैत्र को सहन करता है। बुद्धानुश्रुति के कारण उसका शरीर भी चैत्यरूप के समान पृथक् होता है, उसका चित्त बुद्धभूमि में प्रतिष्ठित होता है।

अर्धानुश्रुति—अर्धानुश्रुति को प्राप्त करने के इच्छुक योगी को विचार करना चाहिये कि मगवान् से कर्म आस्वादा है। यह कर्म संघटिक, अकालिक, एहिपस्सिक, औरनेस्सिक और विद्यो से प्रत्यक्ष जानने योग्य है। इस प्रकार कर्म की श्रुति करने से वह कर्म में स्वीकृत होता है। अनुसर कर्म के अन्तिम में उसका चित्त प्रसन्न होता है। इसमें भी अर्पणा प्राप्त नहीं होती। केवल उपभार-समाधि प्राप्त होती है।

सङ्गानुश्रुति—सङ्गानुश्रुति को प्राप्त करने के इच्छुक योगी को विचार करना चाहिये कि मगवान् का आत्म-सङ्ग सुप्रतिपन्न है, अशुप्रतिपन्न आत्म-कर्मप्रतिपन्न है, सम्पन्न-प्रतिपन्न है। मगवान् का आत्म-सङ्ग जीवात्म आदि सब पुण्यों का कला हुआ है। यह दक्षिण है अज्ञातिअज्ञाति है, और लोक के शिष्ट अनुसर पुण्य-बोध है। इस प्रकार की सङ्गानुश्रुति से योगी संघ में उल्लेख होता है, अनुसर-अर्ध की प्राप्ति में उसका चित्त हनु होता है। यहाँ पर भी केवल उपभार-समाधि होती है।

शीलानुश्रुति—शीलानुश्रुति में योगी एकान्त स्थान में अपने शीलों पर विचार करता है कि “अहो ! मेरे शील अत्यन्त अशुद्ध, अशुद्ध, अशुद्धिपूर्ण, लज्ज, विद्यो से प्रसन्न, अपरामुह और श्रम-संघर्षात्मक हैं। यदि योगी यह सब हो तो यह सब-शील का, प्रसन्न हो तो प्रसन्न-शील का, कारण करना चाहिये। इस अनुश्रुति से योगी शिवा में स्वीकृत होता है। अनुस्रम संघ में भी भय का वर्णन करता है, और अनुसर शील को प्राप्त करता है। इस अनुश्रुति में भी अर्पणा नहीं होती। उपभार-प्यान मात्र होता है।

आगानुश्रुति—आगानुश्रुति को प्राप्त करने के इच्छुक योगी को चाहिये कि यह श्रुति को करने के पहले बुद्ध न बुद्ध बान् दे। ऐसा निश्चय भी करे कि बिना बुद्ध

दान देने में समग्रहण न करेगा। अपने दिष्ट हुए दान को ही अक्षाम्भन बनाकर वह सोचता है कि 'अहो! लाम है मुझे, जो मच्छाओं से मुक्त प्रवा के बीच में भी किण्ट-मच्छ हो बिहार करता है। मैं मुच्छत्वाम, प्रपत्तापि, व्युत्कर्षा, वापयोग और दान-संविमान्त हूँ।' इस विचार के कारण उसका चित्त प्रीति-युक्त होता है और उसे उपचार-समाधि प्राप्त होती है।

देवतासुख्यति—देवतानुसृति में योगी आर्यमार्ग में विधा रहकर चतुर्माहात्म्यिक आदि देवों को साधि बनाकर अपने अस्मादि गुणों का तथा देवताओं के पुरस्कार-समाधि का ध्यान करता है। इस अनुसृति से योगी देवताओं का मित्र होता है। इसमें भी वह उपचार-समाधि को प्राप्त करता है।

मर्यादुसृति—एक मन्त्र-मन्त्रों की विविधता के उपश्लेष को मरण कहते हैं। आर्यों का कर्तव्य-सुख-सुख-मरण या संसारों का चरम-मरण, यहाँ अभिप्रेत नहीं है। जीवितेन्द्रिय के उपश्लेष से भी मरण होता है यही यहाँ अभिप्रेत है। उसकी मरणा करने के दृष्टिक योगी एकान्त स्थान में जाकर 'मरण होगा, जीवितेन्द्रिय का उपश्लेष होगा', ऐसा विचार करता है। 'मरण-मरण' इस प्रकार बार-बार चित्त में विचार करता है। मर्यादुसृति में योगी आत्मिक को चुनना चाहिये। शब्दों के मर्यादुसृति से शोक होता है, अनिष्ट-जनों के मर्यादुसृति से प्रमोद होता है। मर्यादुसृति के मर्यादुसृति से संकीर्ण नहीं होता। अपने ही मरण के विचार से संसार टपक जाता है। इसलिए किसी पूरे समय और वैभव को देखो हो ऐसे सत्त्वों के मरण का विचार करना चाहिये, किन्तु सृति, संकीर्ण और बान् उपरिष्ठ होता है। इस किन्तु से उपचार-समाधि भी प्रपति होती है। मर्यादुसृति में उपरिष्ठ योगी उत्तम अभिप्रेत रहता है, सर्व-मनों से अनभिप्रेत-संसार को प्राप्त करता है, जीवित की दृष्टि को दृष्टा है और निर्वाण को प्राप्त करता है।

कामादुसृति—यह अनुसृति बहुत महत्व की है। कुरुषोप के अनुसार यह केवल पुत्रों से ही प्रपत्ति और सर्वोपिओं का अभिप्रेत है। मर्यादुसृति में भी कहा है—“मनुष्यों। एक धर्म यदि माहित, वृत्तीकृत है तो महान् संकीर्ण को प्राप्त करता है, महान् धर्म को, योग्येय को, सृति-संप्रदाय को, दान-सर्व-मण्डितान को, दृष्ट-धर्म-मुक्त-विहार को, विद्या-विमुक्ति-कृत-सावत्करण को प्राप्त करता है। कौन है वह एक एकधर्म? कामादुसृति ही वह धर्म है। जो कामादुसृति को प्राप्त करता है वह धर्म को प्राप्त करता है।” (अङ्ग ११४)

कामादुसृति को प्राप्त करने का दृष्टिक योगी इस शरीर को पारंगत से केवल-मच्छ तक और तथा से अस्मिन् तक देखता है। इस शरीर में केवल लोभ, मत्त, दन्त, तथा मत्त, अस्मि, अस्मिन्, अस्मिन्, अस्मिन्, अस्मिन् आदि वरीय धर्मत्वानों को देखकर अस्मिन्-मच्छा को प्राप्त करता है। ये धर्मत्वान आचार्य के पात्र ग्रहण करके इन वरीय धर्मत्वानों का अनुलोम-मण्डितोम रूप से बार-बार मन-बचन से स्थापना करता है। फिर उन धर्मत्वानों के धर्म-संस्कार, वरिष्ठ-आदि का चिन्तन करता है। इन धर्मत्वानों का अनुपूर्व से, माण्डोम

और नास्मिन् गति से, अविहितचित्त से चिन्तन करता है। इस प्रकार इन बर्तित कर्मस्थानों में से एक एक कर्म-स्थान में वह अर्पण-आत्मापि को प्राप्त करता है। काकात्मा स्मृति के पूर्व की सत् अनुस्मृतियों में अर्पण प्राप्त नहीं होती, क्योंकि वहाँ आत्मस्थान गम्भीर है और अनेक है। वहाँ पर योगी सत्त अस्मात् से एक एक कोटुत्त को लेकर प्रथम-स्थान को प्राप्त करता है। इस काकात्मा-स्मृति में अनुसुक्त योगी अरति-रति-राह होता है। उत्तररति और अरति को अमिष्ट करता है, मर्मरति को सहन करता है, दौष्टोत्त को सहन करता है, चार ध्यान को प्राप्त करता है और परमिष्ट भी होता है।

आत्मापाम-स्मृति—स्मृतिपूर्वक आत्मरस-प्रवृत्त की विद्या द्वारा को आत्मापि प्राप्त होती है उसे आत्मस्थान-स्मृति कहते हैं। यह शान्त, प्रवृत्ति, अस्मककीर्त्य, ओम्बली, और सुक्त-विहार है।

इसका विशेष कर्त्तव्य आत्मा विद्या का रहा है।

अपकामात्मा-स्मृति—इस अनुस्मृति में योगी निर्वाण का चिन्तन करता है। वह एकान्त में समाहित चित्त से सोचता है कि कितने संकट या असंकृत कर्म हैं, उन कर्मों में अस्मक-कर्म निर्वाण है। वह मय का निर्वाण है, पिपिष्ठा का चिन्तन है, आत्मस्थ का समुद्रवात है, कर्त्त का उत्प्रेक्ष्य है, दृष्टा का चर है, विज्ञा है, निरोध है। इस प्रकार संस्तु-लोप-सम्-सत्सम निर्वाण का चिन्तन ही उपकामात्मा-स्मृति है। महात्मा ने इसी के बारे में कहा है कि यह निर्वाण ही सत्य है, पर है, सुवर्ण है, अक्षर, शुभ, निष्पन्न, अमृत, शिव, सैम, अन्वयताम और किमुद है। निर्वाण ही दीप है निर्वाण ही वायु है।

इस उपकामात्मा-स्मृति से अनुसुक्त योगी सुक्त से सोता है, सुक्त से प्रसिद्ध होता है। इसके अक्षिप और मन शान्त होते हैं। वह प्राणविक होता है और अनुक्रम से निर्वाण को प्राप्त करता है।

उपकाम गुणों की गम्भीरता के कारण और अनेक गुणों का अनुस्मरण करने के हेतु से इस अनुस्मृति में अर्पण-आत्मान की प्राप्ति नहीं होती। केवल उपरत-स्थान की ही प्राप्ति होती है।

आत्मापाम-स्मृति

चित्त के एकत्र करने के लिये पातञ्जल-दर्शन में कई उपाय निर्दिष्ट किये गये हैं। योग के ये विविध साधन 'परिकर्म' कहा जाते हैं। बौद्ध-साहित्य में इन 'कर्म-स्थान' कहा है। ये विविध प्रकार के चित्त-संस्कार हैं, जिनसे चित्त एकत्र होता है। योग शास्त्र का रेचन-पूर्वक कु मल इसी प्रकार का एक साधन है। इसका अनेक अन्वि-पाद के पीछे-छे में किया गया है—'प्रवृत्ति-विहार-आत्मा का प्रवृत्त'। योग शास्त्रोक्त प्रथम विशेष आत्म भीतर की वायु को बाहर निकालना ही प्रवृत्ति या रेचन कहा जाता है।

- १ 'कर्म' का अर्थ है 'योगात्तुयोग' अर्थात् का अर्थ है निष्पत्ति-हेतु। इसलिये 'कर्म-स्थान' उद्ये करते हैं जिसके द्वारा योग-वाचका की निष्पत्ति होती है। कर्म-स्थान वाचनीय हैं।

रेखित वायु का वहि स्वात्म कर प्राणरोध करना ही विधारण या कु म्भ है । इस क्रिया में भीतर की वायु को बाहर निकालकर फिर श्वास का ग्रहण नहीं होता । इससे शरीर हल्का और निश्च एकत्र होता है । यह एक प्रकार का प्राणायाम है । प्राणायाम के प्रसङ्ग में इसे ब्रह्म-वृत्तिक प्राणायाम कहा है । योग-दर्शन में चार प्रकार का प्राणायाम वर्णित है [देखिए सामनपार । पृष्ठ ५०-५१] ब्रह्म-वृत्तिक, आत्मन्तर-वृत्तिक, संम-वृत्तिक और ब्रह्मार्पण-विमोक्षेपी । प्राणायाम का अर्थ है श्वास-प्रश्वास का अभाव अर्थात् श्वासरोध । ब्रह्म वृत्तिक रेचक पूर्वक कु म्भ है । आत्मन्तर-वृत्तिक पूरक-पूर्वक कु म्भ है । इस प्राणायाम में ब्रह्म वायु को नासिका पुं से भीतर खींचकर फिर श्वास का परिचालन नहीं किया जाता है । संम-वृत्तिक प्राणायाम केवल कु म्भ है । इसमें रेचक या पूरक की क्रिया के बिना ही सन्तुम्भन द्वारा वायु की परिचालि और आत्मन्तराति का एक साथ अभाव होता है । चौथा प्राणायाम एक प्रकार का संम-वृत्तिक प्राणायाम है । मेव इतना ही है कि संमवृत्तिक प्राणायाम सन्तुम्भन-द्वारा साध्य है किन्तु चौथा प्राणायाम बहु-प्रकन-द्वारा साध्य है । अभ्यास करते-करते अनुक्रम से चतुर्थ प्राणायाम सिद्ध होता है, अन्यथा नहीं । तृतीय प्राणायाम में पूरक और रेचक के बेरादि विमोक्ष की प्राप्ति नहीं की जाती । केवल देह, कल और संस्था-परिवर्तन-पूर्वक संमवृत्तिक की प्राप्ति होती है । किन्तु चतुर्थ प्राणायाम में पहले बेरादि परिवर्तन-पूर्वक ब्रह्म वृत्ति और आत्मन्तर वृत्ति का अभ्यास किया जाता है । चिरकाल के अभ्यास से अब वे दो वृत्तियाँ अत्यन्त दृक् हो जाती हैं, तब साफ़ इनका अतिशय कर श्वास का रोध किया है । यही चतुर्थ प्राणायाम है । तृतीय और चतुर्थ प्राणायाम में ब्रह्म और आत्मन्तर वृत्तियों का अतिशय होता है, अंतर इतना ही है कि तृतीय प्राणायाम में यह अतिशय एक बार में ही हो जाता है । किन्तु चतुर्थ प्राणायाम में चिरकालीन अभ्यास बरा ही अनुक्रम से यह अतिशय सिद्ध होता है । ब्रह्म और आत्मन्तर वृत्तियों का अभ्यास करते करते पूरक और रेचक का प्रकन इतना दृक् हो जाता है कि वह विचार्य में मिल जाता है ।

प्राणायाम योग का एक अङ्ग साधन है । बौद्धाग्र में इसे आत्मावाच-स्थिति-कर्म-स्वात्म कहा है । 'अना' का अर्थ है 'छोड़ लेना' और 'अपान' का अर्थ है 'छोड़ छोड़ना' । इनमें आश्वास-प्रश्वास भी कहते हैं । स्थिति-पूर्वक आश्वास-प्रश्वास की क्रिया द्वारा ये अनाधि में

- 1 विमोक्ष की अवस्था (टीका) के अनुसार आश्वास' छोड़ छोड़ने की और प्रश्वास छोड़ छोड़ने को कहते हैं ; लेकिन सूत्र की अवस्था में दिया हुआ अर्थ इसका टीका उल्टा है । आचार्य तुलसीदास विमोक्ष की अवस्था का अनुधारण करते हैं । उनका कहना है कि जब बाह्य माया की कील से बाहर आता है तब पहले भीतर की हवा बाहर आती है और पीछे बाहर की हवा भीतर प्रवेश करती है । इस प्रक्रिया अन्त से आश्वास यह वायु है जिसका निवारण होता है । सूत्र की अवस्था में दिया हुआ अर्थ पाठजक योगसूत्र के व्याख्यान के अनुधार है (११३५ पर पक्ष माध्यः बाह्यरवापीडमवर्ग श्वासः कोष्ठात्मा बाधो निवारणं प्रश्वासः) ।

निष्पन्न की जाती है वह आनापान स्मृति-समाधि कहलाती है। भगवान् बुद्ध ने १६ प्रकार से इस समाधि की माफना करने की विधि निर्दिष्ट की है। बुद्ध-शास्त्र में इस समाधि की विधि का प्रथम सर्वप्रकार से किया गया है। परमाचर्यवृत्ता टीका (किमुक्ति मार्ग की एक टीका) के अनुसार अन्य शास्त्रों के ग्रन्थ माफना के प्रथम बार प्रकार ही बताते हैं^१।

यह एक प्रकृत कर्मस्थान समझा जाता है। आचार्य बुद्धपोष का कहना है कि ४० कर्मस्थानों में इसका शीर्षस्थान है और इसी कर्मस्थान की मानना कर सब बुद्ध, प्रत्येक-बुद्ध और बुद्ध-आत्मा ने विशेष फल प्राप्त किया है^२। नाना प्रकार के कितनों के उपशम के लिए भगवान् ने इस कर्मस्थान को विशेष रूप से उपयुक्त बताया है^३। वर-ब्रह्म कर्मस्थानों के आश्रयों की तरह (मृत शरीर के मित्त-मिष प्रकार की मानना) इसका आश्रय भीम और बुद्धता मात्र उत्पन्न करने वाला नहीं है। यह कर्मस्थान किसी दृष्टि से भी अशान्त और अप्रवृत्त नहीं है। अन्य कर्मस्थानों में शान्ताव्यवस्था करने के लिए पृथ्वी-महासागरि बनाना पड़ता है और मानना द्वारा निमित्त का उत्पादन करना पड़ता है। पर इस कर्मस्थान में किसी विशेष क्रिया की आवश्यकता नहीं है। अन्य कर्मस्थानों में उपचार-व्यय में कितनों के विच्छेदन और अंगों के प्रादुर्भाव के कारण ही शान्ति होती है। पर यह समाधि तो स्वभाव-वश आरंभ से ही शान्त और प्रवृत्त है। इसलिए यह असाधारण है। जब जब इस समाधि की माफना होती है तब तब कैवलिक सुख प्राप्त होता है और प्यास से छूटने के सम्य प्रवृत्त रूप से शरीर व्याप्त हो जाता है और इस प्रकार कानिक सुख का भी लाभ होता है। इस असाधारण समाधि की बार-बार माफना करने से उत्पन्न होने के साथ ही पाप क्षमाभाव में सम्यक् रूप से विलीन होते हैं। कितनी प्रशंसा दीक्ष्य है और जो उत्तरवान की प्राप्ति चाहते हैं उनके लिए यह कर्मस्थान विशेष रूप से उपयोगी है। क्योंकि यह समाधि आर्य-मार्ग की भी साधिका है। क्रमपूर्वक इसकी दृष्टि करने से आर्य-मार्ग की प्राप्ति होती है और ब्रह्मों का साक्षात्कार कदाचित् होता है। किन्तु इस कर्मस्थान की मानना सुगम नहीं है। बुद्ध जीव इसकी मानना करने में समर्थ नहीं होते। यह कर्मस्थान बुद्धादि महापुरुषों द्वारा ही अस्तेयित होता है। यह स्वभाव से ही शान्त और सुख है। मानना-व्यय से

१. बधिरवा हि आवाप्ता आदितो अतुप्पकारमेव आरम्भित । पृ २२० परमत्त्व मञ्जुषा टीका ।
२. अथवा वसता इयं कम्मदुत्तममेवे सुखभूतं सम्पन्नं तत्र पन्थेकबुद्ध बुद्धसावधानां विसेषादिगम विदुषाणां सुख विहार पदद्वान् आवापावसति कम्मद्वान् । विमुक्षमगो । पृ २६४
३. आवापावसति आवेत्तव्या विरक्तकुपपथे वाचातिः अंगुत्तर निपाय । ७।१२३। उवाचवसन्त सुभपाआवापवसुतेन च । शार्वतकबहुकाः श्रुत्वा सर्वं दर्शितुः । अमिषमभीष्ट ६।३।
४. इयं पत्र आवापाव सति कम्मद्वान् गच्छेत्तद्वक्तव्यं बुद्धपन्थेक बुद्ध-सुखद्वान् मदा पुनिजन्ममेव अवधिकारममिभूतं न चेत्तत्तरं न इत्यसत्तममवेति । विमुक्षमगो पृ २८३ ।

उत्तरोत्तर अभिकाविक शान्त और सुख होता जाता है। यहाँ तक कि यह सुख ही होता है। इसी लिए इस कर्मस्थान में बतवन्ती और मुक्तिदा स्मृति और प्रज्ञा की आवश्यकता है। सुख कार्य का साधन भी सुख ही होता है। इसी लिए भगवान् कहते हैं कि शिथी स्मृति बिना हो गयी है और जो सम्प्रकल्प से रहित है उनके लिए आनागमन-भूति की शिक्षा नहीं है^१। अन्य कर्मस्थान मानना से विमूढ हो जाते हैं, पर यह कर्मस्थान बिना स्मृति सम्प्रकल्प^२ के सुपरीत नहीं होता।

जो योगी इस सम्प्रति की साधना करना चाहता है उसे एकान्त-सधन करना चाहिये। शब्द ध्यान में बँध जाता है। वहाँ दिन रात स्फाटि इन्द्रिय-विमो की ओर चित्त का चित्त प्रभावित होता रहता है और दर्शकिये इस सम्प्रति में चित्त आराधन करना नहीं चाहता। अतः कन-समाकुल स्थान में साधना करना सुख है। उसे अपने चित्त का समन करने के लिये विमो से दूर किसी निजन स्थान में रहना चाहिये। वहाँ परकृष्ट होकर मुक्त-पूर्वक आसन पर बैठना चाहिये और शरीर के ऊपरी भाग को सीधा रखना चाहिये। इससे चित्त लीन और उन्नत भाव का परिपालन करता है। इस तरह आसन स्थिर होता है और मुक्त-पूर्वक आत्मज्ञान-प्रकाश का प्रकीर्ण होता है। इस आसन में बँधने से चमड़ा, मांस और रक्त नही नमते और जो वेदना इनके नमन से सुख-दुःख पर उत्पन्न होती, वह नहीं होती है। इसलिये चित्त की एकान्ता मुक्त हो जाती है। और कर्मस्थान बाँध का उत्सर्जन न कर बुद्धि को प्राप्त होता है।

योगसूत्र में भी आसन की स्थिरता प्राप्त करने के अनन्तर ही प्राणायाम की विधि है (१।४८)। वहाँ भी आसन के लक्षण में कहा गया है कि इसे स्थिर और मुक्त होना चाहिये। (स्थिरसुखमयम् १।४९) इस सूत्र के माध्य में कई आसनों का उल्लेख है। इनमें पर्यंक-आसन भी है। पर इसका जो वर्णन बान्धराति मिश्र की व्याख्या में मिलता है, वह पाणिग्रहित में वर्णित पर्यंक-आसन में नहीं पड़ता। पाणि के अनुगम पर्यंक-आसन में बाँध बाँध पर दाहिना पैर और बाहिनी बाँध पर बाँध पैर रखना होता है^३। यह परासन का लक्षण है। प्रायः योगी इसी आसन का अनुष्ठान करते हैं। इसी परम्यजन को पाणिग्रहित में पर्यंक-आसन कहा है।

योगी परकृष्ट हो आसन की स्थिरता को प्राप्त कर विरोधी आत्मिकता का चित्त-द्वार से निवृत्त रहता है। और इसी कर्मस्थान को अपने सम्मुख रखता है। वह स्मृति का कभी लोपोप नहीं होने देता। वह स्मृति-परम्यजन हो स्वयं हो जाता और स्वास होता है। आत्मज्ञान का प्रकाश की एक भी प्रकृति स्मृति-रहित नहीं होती, अर्थात् यह समस्त क्रिया उसकी धन में

१ बाई निजबन्ध मुमुक्षुवित्तस्य क्लृप्ताप्यज्ञानस्य आनापाय सतिमात्रमेव बहमीति। योगसूत्र निरूप १।१।३०।

२ काय और चित्त की अवस्थाओं की प्रत्यवेक्षा 'सम्प्रकल्प' है।

३ परकृष्टमिति समन्वितो कक्षबद्धबाधनम्।

होती है। जब वह दीर्घ स्वास छोड़ता है या दीर्घ स्वास लेता है तब वह अस्थी तरह जानता है कि मैं दीर्घ स्वास छोड़ रहा हूँ या दीर्घ स्वास ले रहा हूँ। स्मृति-आलम्बन के उन्नीप तथा उपरिष्ठ रहती है और प्रवेक क्रिया की प्रत्यवेका ज्यती है।

निम्नलिखित १६ प्रकार से आरवात-प्रवात की क्रिया क करने का विधान है—

(१) यदि वह दीर्घ स्वास छोड़ता है तो जानता है कि मैं दीर्घ स्वास छोड़ता हूँ, यदि वह दीर्घ स्वास लेता है तो जानता है कि मैं दीर्घ स्वास लेता हूँ।

(२) यदि वह ह्रस्व स्वास छोड़ता या ह्रस्व स्वास लेता है, तो जानता है कि मैं ह्रस्व स्वास छोड़ता या ह्रस्व स्वास लेता हूँ।

आरवात-प्रवात की दीर्घ-ह्रस्वता काल-निमित्त मानी जाती है। कुछ लोग धीरे धीरे स्वास लेते और धीरे-धीरे स्वास छोड़ते हैं, इनका आरवात-प्रवात दीर्घ-काल मानी होता है। कुछ लोग जल्दी-जल्दी स्वास लेते और जल्दी-जल्दी स्वास छोड़ते हैं। इनका आरवात-प्रवात कल्प-कालाव्यापी होता है। यह विनिमया शरीर स्वभाव का देखी जाती है। निम्न ८ प्रकार से आरवात-प्रवात की क्रिया को ज्ञान-पूर्वक करता है। इस प्रकार मानना की निरन्तर प्रवृत्ति होती रहती है। जब वह धीरे-धीरे स्वास छोड़ता है तो जानता है कि मैं दीर्घ स्वास छोड़ता हूँ। जब वह धीरे-धीरे स्वास लेता है, तो जानता है कि मैं दीर्घ स्वास लेता हूँ। और जब धीरे-धीरे आरवात-प्रवात दोनों क्रियाओं को करता है, तो जानता है कि मैं आरवात-प्रवात दोनों क्रियाओं को दीर्घकाल में करता हूँ। वह तीन प्रकार केवल काल-निमित्त है। इनमें पूर्व की अपेक्षा क्रियेष्टा प्राप्त करने की कोई चेष्टा नहीं पायी जाती। मानना करते-करते योगी को यह सुम दृष्टा (व्यवस्था) उत्पन्न होती है कि मैं इस मानना में विशेष निपुणता प्राप्त करूँ। इस प्रवृत्ति से प्रेरित हो वह विशेष रूप से मानना करता है और कर्मस्थान की वृद्धि करता है। मानना के काल से मन और पठित हो जाते हैं और शरीर के आरवात-प्रवात पहले की अपेक्षा अधिक सुख हो जाते हैं। इस प्रकार इस सुम दृष्टा के कारण वह पहले से अधिक सुख आरवात, अधिक सुख प्रवात और अधिक सुख आरवात-प्रवात की क्रियाओं को दीर्घकाल में करता है। आरवात-प्रवात के सुखान्तर मात्र के कारण आलम्बन के अधिक शान्त होने से तथा कर्मस्थान की भीति में प्रतिपत्ति होने से मानना जित के साथ 'मामोक्ष' अर्थात् लक्ष्य प्रीति उत्पन्न होती है। प्रमोद-कृत वह और भी सुख स्वास दीपकाल में होता है और भी सुख स्वास दीर्घकाल में छोड़ता है तथा और भी सुख आरवात-प्रवात की क्रियाओं को दीर्घकाल में करता है। जब मानना के उत्कर्ष से अन्त-पूर्वक आरवात-प्रवात अत्यन्त सुखमात्र को प्राप्त हो जाते हैं, तब जित अत्यन्त प्रतिमात्र-निमित्त^१ की ओर ध्यान देता है। और इसलिये वह प्राकृतिक दीर्घ आरवात-

१ उदाहरण के लिये—यदि पृथ्वी मंडल को निमित्त मात्र कर चलका ध्यान किया जाय तो मानना के काल से चार्लस में उद्ग्रह निमित्त का उत्पन्न होता है। जहाँ-जहाँ ध्वनि होवे वा ध्वनि छोड़ने पर उद्ग्रहानुसार निमित्त का उत्पन्न होता है। नीचे बहुकला के साथ

प्रवर्ण से विमुक्त हो जाता है। प्रतिमात्रा निमित्त के अत्यास से समाधि की उत्पत्ति होती है और इस प्रकार ज्ञान के निष्पन्न होने से व्यापार का अभाव होता है और तबेदा उत्पन्न होती है।

इन ६ प्रकारों से दीर्घ रवास होता हुआ या दीर्घ रवास छोड़ता हुआ या दोनों क्रियाओं को करता हुआ योगी जानता है कि मैं दीर्घ रवास होता हूँ या दीर्घ रवास छोड़ता हूँ या दोनों क्रियाओं को करता हूँ। ऐसा योगी इनमें से किसी एक प्रकार से कायातुपरयना नामक कृत्युपरयन की भावना सम्पन्न करता है। ६ प्रकार से वो आरवास-प्रवस होते हैं, उनको 'काय' कहते हैं। यहाँ 'काय' समूह के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है। आरवास-प्रवस का आत्म्यमूत्र शरीर में 'काय' कहा जाता है और यहाँ वह भी संश्लिष्ट है। 'अतुपरयना' ज्ञान को कहते हैं। वह ज्ञान शमय-कथ निमित्त-ज्ञान है और विपरयना-कथ नाम कथ की व्यवस्था के अन्तर्गत काम विषयक यथायुक्त ज्ञान है। इसलिये 'कायातुपरयना' वह ज्ञान है जिसके द्वारा काम के यथायुक्त स्वभाव की प्रतीति होती है। जिसके द्वारा वास-प्रवास आदि शरीर की समस्त आन्तरिक और बाह्य क्रियाओं तथा चेहरे के रंग और कृतिपूर्वक होती हैं। जिसके द्वारा शरीर का अन्तिम-भाव, अनात्म-भाव, दुःख-भाव और अणुवि-भाव जाना जाता है। इस ज्ञान के द्वारा यह विदित होता है कि समस्त 'काय' पैर के छत्रों से ऊपर और केन्द्रों से नीचे केवल नाना प्रकार के मन्त्रों से परिपूर्ण है। इस काम के केवल लोभ आदि ३२ अकार अपवित्र और कृतात्मा उत्पन्न करनेवाले हैं। वह इस काम को रचना के अनुसार देखता है कि इस काम में पूर्ण-वाद्य है, तेज-वाद्य है, गङ्ग-वाद्य है और वायु-वाद्य है, वह काम में अहंभाव और मम-भाव नहीं देखता तथा काम को कायमान ही समझता है।

इसी प्रकार जब वह कन्धी-कन्धी रवास छोड़ता है या होता है, तब जानता है कि—मैं अक्षयकाल में रवास छोड़ता या होता हूँ। इस इस आरवास-प्रवस की क्रिया में दीर्घ आरवास-प्रवस की क्रिया के समान ही ६ प्रकार से की जाती है, यहाँ तक कि पूर्वोक्त योगी कायातुपरयना नामक कृत्युपरयन की भावना सम्पन्न करता है।

भाषणा करते हैं प्रतिमात्रा विमित्त का प्राप्तिमान होता है। वह सर्वप्रथम विमित्त की ओरता कहीं लक्षिक सुपरिहास्य होता है। प्रतिमात्रा विमित्त कथों और भाष्यर स विहित होता है वह स्पष्ट बर्णन नहीं है। प्रवर्णित है।

१. स्थातुपरयना चार हैं।—कथातुपरयना, वेदनातुपरयना, विद्यातुपरयना और अर्मा-तुपरयना। शरीर का यथायुक्त अवरोध कथातुपरयना है। सुखवेदना दुःखवेदना अहंवेदना का यथार्थ ज्ञान वेदनातुपरयना है। चित्त-ज्ञान विद्यातुपरयना है। पूर्व प्रवर्णित बर्णन उपादान रत्न १ व्यापक १ दीर्घात्म ३ दीर्घात्म तथा चार धार्मिक का यथार्थ ज्ञान अर्मातुपरयना है। अतिवृत्तानुत्पत्ति में इन चार स्थातुपरयनाओं का विस्तार से वर्णन है।

(१) योगी स्कूल आरवास्त-काय के आदि, मध्य और अवसान इन सब भागों का अन्वेषण कर अर्थात् उन्हें विशद और विभूत कर स्वास परित्याग करने का अभ्यास करता है। इसी तरह स्कूल प्रवास-काय के आदि, मध्य और अवसान इन सब भागों का अन्वेषण कर स्वास प्रवह्य करने का प्रयत्न करता है। उसके आरवास्त-प्रवास का प्रवर्तन ज्ञान-मुक्त चित्त से होता है किसी को केवल आदि स्थान किसी को केवल मध्य किसी को केवल अवसान स्थान और किसी को तीनों स्थान विभूत होते हैं। योगी को स्मृति और ज्ञान को प्रतिबिम्बित करने तीनों स्थानों में ज्ञान-मुक्त चित्त को प्रेरित करना चाहिये। "स प्रकार ज्ञानाप्त-स्मृति की प्राप्ति करते हुए योगी स्मृति-पूर्वक साक्षात्-चित्त के साथ उल्लेखित के शीत, उष्ण और प्रभा का आसेवन करता है।

पहले दो प्रकार में आरवास्त-प्रवास के अतिरिक्त और कुछ नहीं करना होता है। किन्तु इनके आगे ज्ञानोत्पादनादि के लिए साधन उद्योग करना होता है।

(४) योगी स्कूल 'काय-संस्कार' का उपयोग करते हुए स्वास छोड़ने और स्वास प्रवह्य करने का अभ्यास करता है।

कर्मस्थान का आरंभ करने के पूर्व शरीर और चित्त दोनों कोश-मुक्त होत हैं। उनका शुद्ध होना है। शरीर और चित्त की शुद्धता के कारण आरवास्त-प्रवास प्रवह्य और स्कूल होते हैं, नाक के नसों में उनके कोश नहीं रोक सकते। और मित्तु को मुँह से भी वास होना पड़ता है। किन्तु वह योगी पृष्ठबंध को सीधा कर पर्यंक-आसन से बैठा है और स्मृति को समुच्च उन्मेषाप्ति करता है वह योगी के शरीर और चित्त का परिग्रह होता है। इससे वास विशेष का उपयोग होता है, चित्त एकत्र होता है और कर्मस्थान में चित्त की प्रवृत्ति होती है। चित्त के शान्त होने से चित्त-समुत्पन्न कर्मफल लघु और मृदुभाष को प्राप्त होते हैं। आरवास्त-प्रवास का भी स्वभाव शान्त हो जाता है और वह धीरे धीरे हटने लगता हो जाते हैं कि वह जानना भी कठिन हो जाता है कि वास्तव में उनका अस्तित्व भी है या नहीं।

वह काय-संस्कार क्रमपूर्वक रूप से सूक्ष्म, सूक्ष्म से सूक्ष्मतर, सूक्ष्मतर से सूक्ष्मतर हो जाता है, यहाँ तक कि चतुर्थ स्थान के सूक्ष्म में वह परम सूक्ष्मता की कोटि को प्राप्त हो चुकता हो जाता है। जो काय-संस्कार कर्म-स्थान के आरंभ करने के पूर्व प्रवृत्त था, वह चित्त-परिग्रह के सम्यक् शान्त हो जाता है। जो काय-संस्कार चित्त-परिग्रह के पूर्व प्रवृत्त था, वह प्रथम स्थान के

१ काय-संस्कार 'आरवास्त-प्रवास' को कहते हैं। यद्यपि आरवास्त-प्रवास चित्त-समुत्पन्न काम है तथापि शरीर से प्रतिबद्ध होने के कारण इसे 'काय' कहते हैं। शरीर के होने पर ही आरवास्त-प्रवास की विधा संभव है अथवा नहीं।

कठमे कर्मसंज्ञता ? शीर्षे जस्तस्य -- "परस्मादा कर्मिका एते जग्मा कर्मपरि वदुः कर्मसंज्ञता परिनिमित्ता ।

उपचार चण^१ में शान्त हो जाता है। इसी प्रकार पूव काय-संस्कार उत्तरोत्तर काय संस्कार द्वारा शान्त हो जाता है। काय-संस्कार के शान्त होने से शरीर का कंपन, चलन, खंडन, और नमन भी शान्त हो जाता है।

आनामान-सृष्टि-प्रकटा के ये चार प्रकार आरंभिक अवस्था के सात्विक के लिये कथित गये हैं, इन चार प्रकारों से मानका कर्म को योगी व्यक्तों का उत्पन्न करता है, वह यदि विस्मयना द्वारा अर्हत् पर जाने की अभिलाषा रखता है तो उसे शक्ति को विद्युत् कर आन्तार्थ के समीप कर्म-स्थान को पाँच आकार से ग्रहण करना चाहिये। वह पाँच आकार कर्म-स्थान के तन्त्रि (= पर्व = माग) कहलाते हैं। यह इस प्रकार है—

उद्ग्रह, पट्टिका, उपरधान, अर्धबा और सङ्ख्य। कर्म-स्थान ग्रन्थ का स्वाध्याय 'उद्ग्रह' कहलाता है। कर्म-स्थान के ग्रन्थ का दशोक्त्य करने के लिए प्रश्न पूछना 'पट्टिका' है। मानसमुनोगका निमित्त के उपचारण को 'उपस्थान' कहते हैं। चित्त को एकत्र कर मानस-मन से व्यक्तों का प्रतिकार 'अपस्था' है। कर्म-स्थान के समाप्त का उपचारण 'सङ्ख्य' कहलाता है। योगी दीर्घकाल तक स्वाध्याय करता है, उपयुक्त आवास में निवास करते हुए आनामान-सृष्टि कर्मस्थान की ओर चित्तान्वर्तन करता है और अस्वाप्त-प्रवास पर चित्त को स्थिर करता है। कर्मस्थान आध्याय की विधि इस प्रकार है —

गणना—योगी पहिले आरंभक-प्रवास की गणना द्वारा चित्त को स्थिर करता है। एक बार में एक से आरंभ कर कम से कम पाँच तक और अधिक से अधिक दस तक गिनती गिनती चाहिये। गणना-विधि को खरिस्त भी न करनी चाहिये। अर्थात् एक तीन पाँच इस प्रकार बीच-बीच में छोड़ते हुए गिनती ॥ गिनती चाहिये। पाँच से नीचे रुकने पर चित्त का रुकन होता है और दस से अधिक गिनती गिनने पर चित्त कर्मस्थान का आशय छोड़ गणना का आशय लेता है। गणना-विधि के उत्पन्न होने से चित्त में कंपन होता है और कर्मस्थान की स्थिति के बिन्दु में चित्त संशयाग्रित हो जाता है। इसलिए इन दोषों का परिहारा करते हुए गणना करनी चाहिये। पहले बीजे-बीरे गिनती करनी चाहिये। फिर प्रकार धान का तोलने वाला गिनती करता है, उसी प्रकार बीरे-बीरे पहले गिनती करनी चाहिये। धान का तोलने वाला धनुष के एक पक्ष में धान भरता है और उसे तीक्ष्ण एक कहकर धमीन पर डेंडुत देता है। फिर पक्ष में धान भरता है और जब तक धुपी धर नहीं डेंडुत, तब तक धनुष 'एक-एक' करता जाता है। आरंभक-प्रवासों में जो शिष्ट और विमूढ होता है उसी का ग्रहण कर गणना आरंभ होती है और जब तक धुसा शिष्ट और विमूढ नहीं होता, तब तक निरंतर आरंभक-प्रवास की ओर 'एक-एक' करता रहता है, दृष्टि स्थान हुए, इन तक गणना

१ उपचार और अर्हत्ता आध्याय के प्रकार हैं। अर्हत्ता का अर्थ है—आरंभक में पञ्चम चित्त का अर्हत्। अपस्था ध्यान की प्रतिकार कर्म है। अर्हत्ता ५ उत्पन्न से ही ध्यान को पाँच अर्थ मुक्त होते हैं। अर्हत्ता का समीपवर्ती पक्ष उपचार है। उपचार-अध्याय का ध्यान अर्थ प्रमाण का होता है।

की जाती है। तदनन्तर फिर से उसी प्रकार गयाना शुरू होती है। इस प्रकार गयाना करने से बस आरंभ-प्रारंभ विराट और विभूत हो जाय तब बस-बस गयाना करनी चाहिये। पूर्ण प्रकार की गयाना से आरंभ-प्रारंभ विराट हो बस-बस बार-बार निष्कमल और प्रवेश करते हैं। ऐसा जानकर योगी आन्तर और बस प्रवेश में आरंभ-प्रारंभ का प्रवेश नहीं करता। यह द्वार पर (नासिक-मुँह ही निष्कमल-द्वार और प्रवेश-द्वार है) ही आस-पास उनका प्रवेश करता है। और 'एक-दो-तीन-चार-पाँच' 'एक-दो-तीन-चार-पाँच-छः' - " इस प्रकार एक बार में दस तक बस-बस गिनता है। इस प्रकार बस-बस गिनती करने से आरंभ-प्रारंभ का निरन्तर प्रवर्तन उपरिष्ठ होता है। आरंभ-प्रारंभ की निरन्तर प्रवृत्ति आन्तर आन्तरगत और बहिर्गत बस का प्रवेश न कर बस-बस गिनती करनी चाहिये। क्योंकि आन्तरगत बस की गति की ओर ध्यान देने से चित्त उस स्थान पर बस से आरंभ मान्य पड़ता है, और बहिर्गत बस की गति का अव्यवहार करते समय नाना प्रकार के बस आसक्तों की ओर चित्त विपणित होता है और इस प्रकार भिक्षु उपरिष्ठ होता है। इसलिये शुद्ध-शुद्ध स्थान पर ही कृति उपरिष्ठ कर गयाना करने से गयाना की सिद्धि होती है। बस-बस गयाना के बिना ही चित्त आरंभ-प्रारंभ की आसक्त में रिकर न हो बस, तत्काल गयाना की क्रिया करनी चाहिये। बस-बस का उपरिष्ठ कर आरंभ-प्रारंभ में चित्त की प्रवृत्ति करने के लिए ही गयाना की क्रिया की जाती है।

अनुबन्धना—बस गयाना का कार्य निष्पन्न हो जाता है तब गयाना का परिष्कार कर अनुबन्धना की क्रिया का आरंभ होता है। इस क्रिया के द्वारा बिना गिनती के ही चित्त आरंभ-प्रारंभ-कमी आसक्त में आसक्त हो जाता है। गयाना का परिष्कार कर कृति आरंभ-प्रारंभ का निरन्तर अनुगमन करती है। इस क्रिया को अनुबन्धना करते हैं। अमिषर्माकोश में इसे 'अनुगम' कहा है। आदि, मध्य, और अवसान का अनुगमन करने से अनुबन्धना नहीं होती। आरंभ-प्रारंभ की उपरिष्ठ पक्षों नामि में होती है, दूर-दूर है और नासिक पर्यवसान है। इनका अनुगमन करने से चित्त असमाहित होता है और काम तथा चित्त का ध्यान और स्मरण होता है। इसलिये अनुबन्धना की क्रिया करते समय आदि, मध्य और अवसान-क्रम से कर्मस्थान का ध्यान न करना चाहिये।

स्मरण और स्थापना—चित्त प्रकार गयाना और अनुबन्धना द्वारा अनुक्रम से आरंभ-प्रारंभ कर्मस्थान की भावना की जाती है उस प्रकार कैवल स्मरण या स्थापना द्वारा धृष्ट रूप से भावना नहीं होती। गयाना कर्म-स्थान-भावना का मूल है, अनुबन्धना स्थापना का मूल है। क्योंकि अनुबन्धना के बिना स्थापना (अर्थात्) असंभव है।

इसलिये इन दोनों (गयाना और अनुबन्धना) का प्रथम रूप से प्रवेश किया गया है। स्मरण और स्थापना की प्रथमता नहीं है। स्मरण गयाना का अंग है। स्मरण का अर्थ है 'स्मरण-स्थान'। अमिषर्माकोश में इसे 'स्थापना' कहा है। स्मरण-स्थान नासिक पर्यवसान है। स्मरण-स्थान के समीप कृति को उपरिष्ठितकर गयाना का कार्य करना चाहिये। इस प्रकार गयाना और

स्वर्ग द्वारा एक साथ अभ्यास किया जाता है। जब गणना का परिष्कार कर स्मृति स्वर्ग-स्वान में ही आरवास-प्रवास का निरन्तर अनुगमन करती है और अनुपेक्षा के निरन्तर अभ्यास से अर्पणा-ध्याधि के लिए चित्त प्रकाश होता है उस अनुपेक्षा, स्वर्ग और स्वप्ना तीनों द्वारा एक साथ कर्म-भ्यान का चिन्तन होता है। इसके अर्थ को स्पष्ट करने के लिए हम यहाँ अर्च-कथा सहित पंगुल और द्वारपाल की उपाय का उल्लेख करेंगे।

जिस प्रकार पंगुल स्वर्ग के पास बैठकर जिस समय स्वर्ग को मूला मुद्रा में है, उस समय मूले के पदों का अर्पणा माग (आठ समय), पिङ्गला मग (आठ समय) और मध्यमाग अनापस ही उसको दृष्टिान्वर होता है और इसके लिए उसे कोई प्रयत्न नहीं करना पड़ता, उसी प्रकार स्वर्ग-स्वान (= नासिकाग) में स्मृति को उपस्थापित कर योगी का चित्त आठे-आठे आरवास-प्रवास के आदि, मध्य और अन्तर्गमन का अनुगमन ही अनुगमन करता है।

जिस प्रकार नगर का द्वारपाल नगर के भीतर और बाहर लोगों की पूछताछ नहीं करता किता किन्तु जो मनुष्य नगर के द्वार पर आया है उसकी जाँच करता है उसी प्रकार योगी का चित्त अंतः प्रविष्ट वायु और बहिर्निष्कृत वायु की उपेक्षा कर कंकाल द्वार-आत आरवास-प्रवास का अनुगमन करता है। खन-विशेष पर स्मृति को उपस्थापित करने से क्रिया उत्तम हो जाती है, कोई विशेष प्रयत्न नहीं करना पड़ता।

पञ्च सम्मिश्र में आर की उपाय ही गई है। जिस प्रकार आरे से आठे समय बृद्ध को समस्त भूमि पर रक्तकर किया भी जाती है और आठे-आठे आरे के दाँतों की ओर ध्यान न देकर यहाँ-वहाँ आरे का दाँत बृद्ध का स्वर्ग करते हैं यहाँ-वहाँ ही स्मृति उपस्थापित कर आठे आठे आरे के दाँत आठे आठे हैं और प्रकृत-कथ छेदन की क्रिया निष्पन्न होती है और यदि कोई विशेष प्रयोजन हो तो वह भी उपस्थित होता है, उसी प्रकार योगी नासिकाग या उत्तरोष्ठ में स्मृति को उपस्थापित कर सुखासीन होता है। आठे-आठे आरवास-प्रवास की ओर ध्यान नहीं देता। किन्तु यह बात नहीं है कि वे उसको अविरत हो, भावना को निष्पन्न करने के लिये वह प्रकृतशक्ति होता है विष्णो (स्त्रीवरण) का नाश कर मायनाभुषण तापित करता है और उत्तरोष्ठ लौकिक तथा लोकोत्तर-ध्याधि का प्रतिष्ठापन करता है।

वाय और चित्त बीजार्थ से मायना-कर्म में सम्य होता है विष्णो का नाश और विषर्ग का उत्थान होता है; यश स्वोक्तों का पम्पितान होता है इसलिए अनुपेक्षा का लेश-मात्र भी नहीं रह जाता।

इस कर्मभ्यान की भावना करने से योगी ही समय में प्रतिष्ठापन-निमित्त का उत्पन्न होता है और ध्यान के अन्य आदों के साथ अर्पणा-ध्याधि का लाभ होता है। जब गणना-क्रिया-कथ स्पष्ट आरवास-प्रवास का कर्म्य नियोज होता है और शरीर का उत्थान कर दो जाता है, तब शरीर और चित्त दोनों बहुत हल्के हो जाते हैं।

अन्य कर्मभ्यान मानना के दन से उत्तरोष्ठ विष्णु होन चाह है। किन्तु वह कर्मभ्यान आधिकारिक रूप होता जाता है। यहाँ तक कि वह उपस्थित भी नहीं होता। जब कर्मभ्यान

की उपलब्धि नहीं होती तो योगी को आत्म से उठ जाना चाहिये। पर यह विचार कर न उठना चाहिये कि आचार्य से पूछना है कि—क्या मेरा कर्मस्थान नष्ट हो गया है। ऐसा विचार करने से कर्मस्थान नष्ट हो जाता है। इसलिए अनुपलब्ध आश्वास-प्रवास का पर्येष्ट प्रकृत स्थल-स्थान बना करना चाहिये। किसी नाक नहीं होती है, उसके आश्वास-प्रवास प्रवर्तन के सम्यक् नासिकाग्र का स्थल करते हैं और किसी नाक छोटी होती है उसके आश्वास-प्रवास उत्तरोष्ठ का स्थल कर प्रवर्तित होते हैं। स्मृति-सम्यक्त्व पूर्णक योगी को प्रकृत स्थल स्थान में स्मृति प्रतिष्ठित करनी चाहिये। प्रकृत स्थल-स्थान को छोड़कर अन्यत्र पर्येष्ट न करना चाहिये। "त उपाय से अनुपलब्ध आश्वास-प्रवास की सम्यक् उपलब्धि में योगी समर्थ होता है।

मानना करते करते प्रतिमाग-निमित्त उत्पन्न होता है। यह किसी को मयि के कारण किसी को मुक्ता कुसुममाला घूम-शिला पशुपुत्र, चन्द्र-मण्डल वा सूर्य-मण्डल के कारण उपलब्ध होता है। प्रतिमाग-निमित्त की उत्पत्ति संज्ञा से ही होती है। "तस्मिन् संज्ञा की विविधता के कारण कर्मस्थान के एक होते हुए भी प्रतिमाग-निमित्त नाना रूप से प्रकृत होता है। जो यह जानता है कि आश्वास-प्रवास और निमित्त एक चित्त के आश्रय नहीं हैं, उसी का कर्मस्थान उत्तार और अर्पणा-स्माधि का लाभ करता है। प्रतिमाग-निमित्त के इस प्रकार उपलब्ध होने पर योगी को इसकी सूचना आचार्य को देनी चाहिये। आचार्य निष्ठु क उपाय को बताते हुए बार-बार मानना करने का उपदेश करता है। उक्त प्रकार के प्रतिमाग-निमित्त में ही अनुबोधना और स्थल का परिमाण कर मानना-चित्त की स्थापना की जाती है। इस मानना से कम पूर्णक अप्रकृत होती है। प्रतिमाग-निमित्त की उत्पत्ति के सम्यक् विज्ञ और ज्ञेय दूर हो जाते हैं स्मृति उपलब्ध होती है और चित्त उपचार-स्माधि द्वारा स्माहित होता है।

योगी को उक्त प्रतिमाग-निमित्त के दर्श और लक्षण का ग्रहण न करना चाहिये। निमित्त की अच्छी तरह रक्षा करनी चाहिये। "तस्मिन् अनुपपन्न आश्वास आदि का परिवर्तन करना चाहिये। इस प्रकार निमित्त की रक्षा कर निरंतर मानना द्वारा कर्मस्थान की वृद्धि करनी चाहिये। अर्पणा में कुशलता प्राप्त कर, शीर्ष का सम-भाव प्रतिपादित करना चाहिये। तदनन्तर ध्यानों का उत्पाद करना चाहिये।

इस प्रकार ध्यानों का उत्पाद कर जो योगी संशयज्ञा (= विपर्यय, इसे अविपर्ययज्ञा में 'अपवर्ण' कहा है) और विपर्यय (= मार्ग) द्वारा कर्मस्थान की वृद्धि करना चाहता है और परिशुद्धि (= मार्गदर्श) प्राप्त करना चाहता है उसे पाँच प्रकार से (आयर्जन, सम्यक् होना अविष्टान व्युत्पन्न और प्रत्यवेक्षण) ध्यानों का अभ्यास करना चाहिये। और नाम-रूप की व्युत्पत्ति कर विपर्यय का आरम्भ करना चाहिये। योगी जो कहता है कि शरीर और चित्त के कारण आश्वास-प्रवास होता है, बिना इनका समुपायक है और शरीर के बिना इनका प्रवर्तन संभव नहीं है। यह स्थिर करता है कि आश्वास-प्रवास और शरीर रूप है और चित्त तथा चेतन-रूप अरूप (= नाम) है। इस प्रकार नाम-रूप की व्युत्पत्ति कर यह

इनके हेतु का परीक्षण करता है, वह अनित्यादि लक्षणों का विचार करता है निमित्त का निवर्तन कर धार्य-मार्ग में प्रवेश करता है, और सकल भ्रेश का अंत कर अहंफल में प्रविष्टित हो निर्वर्तन और परितुष्टि की अवस्था में ज्ञान की कोटि को प्राप्त होता है। इस अवस्था को पक्षि में 'परिपक्वता' कहा है।

आनादान-सृष्टि समाधि की प्रथम चार प्रकार की भावना का निवेदन सर्वरूप से किया जा चुका है। अब हम शेष चार प्रकार की भावना का विचार करेंगे।

यह चार प्रकार भी तीन वर्गों में विभक्त किए जाते हैं। एक-एक वर्ग में चार प्रकार सम्मिश्रित हैं। इनमें से पहिला वर्ग वेदानुपपन्न-चार प्रकार का है।

१. इस वर्ग के पहले प्रकार में योगी प्रीति का अनुभव करते हुए स्वास का परित्याग और प्रवृत्त करना सीखता है। वो तब से प्रीति का अनुभव किया जाता है—शामक-मार्ग (॥ सौमिक-समाधि) में आश्विन-मन्त्र और विरक्त-भाग में अहंमह-मन्त्र। प्रीति-सहस्र प्रथम और द्वितीय-प्यान सम्पादित कर प्यान-व्यय में योगी प्रीति का अनुभव करता है। प्रीति के आश्रय-मूल आनन्द का संवेदन होने से प्रीति का अनुभव होता है। इसलिप यह संवेदन आनन्द-वश होता है। योगी प्रीति-सहस्र प्रथम और द्वितीय प्यानों को सम्पादित कर प्यान से व्युत्पन्न करता है और प्यान-संस्तुति प्रीति के स्व-कर्म का प्रवृत्त करता है। निरपन्ना प्रकाश प्रीति क विद्येन और सामान्य लक्षणों के पयावत् ज्ञान से वर्णन व्यय में प्रीति का अनुभव होता है। यह संवेदन अहंमह-वश होता है।

२. द्वितीय वर्ग में कहा है—जब योगी दीर्घवास होता है और सृष्टि को प्यान क संस्तुति उपस्थापित करता है तब इस सृष्टि के कारण तथा इस ज्ञान के कारण कि बिच एकाम है, योगी प्रीति का अनुभव करता है। इसी प्रकार जब योगी दीर्घवास छोड़ता है, हृत्स्ववास होता है हररवान छोड़ता है सकल स्वास-वास सकल प्रवृत्त-वास के आदि मन्त्र और अद्वान लव मार्ग का अवशेष कर तथा उन्हें विद्युत् और विद्युत् कर स्वास छोड़ता और स्वास होता है काक-अंकार (स्वास-प्रवृत्त) का उपशम करते हुए स्वास छोड़ता है और स्वास होता है, तब उसका बिच एकाम होता है और इस ज्ञान द्वारा वह प्रीति का अनुभव करता है। यह प्रीति-संवेदन आनन्द-वश होता है। जो प्यान की आर बिच का आश्रय करता है जो प्यान-समाधि क अव में आनन्द को जानता है, जो प्यान से उत्पन्न ज्ञान-वस्तु से वेदता है, जो प्यान की प्रवृत्त करता है जो यह विचार कर प्यानविच का अवस्थापन करता है कि मैं रहने काज तब प्यान-अवर्तन रहूँगा यह आनन्द-वश प्रीति का अनुभव करता है। किन कर्मों द्वारा शनय और विरक्तता की सिद्धि होती है, उनके द्वारा भी योगी प्रीति का अनुभव करता है। यह कम ज्ञान मापि पांच इन्द्रिय हैं (ज्ञान शीर्ष, श्रुति, स्पर्श और प्रकाश। प्रकाश के उपशम में इनका आविर्भाव होने से इन्द्रिय संज्ञा पत्ती।) जो शनय और विरक्तता में रहूँ अज्ञा रहता है जो पुनरावृत्ति कहता है, जो सृष्टि उपस्थापित करता है, जो बिच सम्पादित करता है और जो प्रकाश द्वारा पयावत् वर्णन करता है, वह प्रीति का

अनुभव करता है। यह संवेदन आलोकन-रूप और अस्मोह-रूप होता है। जिसने ६ अभिधा का अभिगम किया है, जिसने हेय गुण को जान लिया है और जिसकी तद्विपक्ष विज्ञान निवृत्त हो गयी है जिसने शुद्ध के कारण भूतों का परित्याग (हेय-वेद या गुण-समुद्रय) किया है, जिसके लिए और कुछ हेय नहीं है जिसने मार्ग की मात्रा की है (इन्द्रोपाय) तथा जिसके लिए और कुछ कर्षण नहीं है तथा जिसने निरोध का शास्त्रात्मक किया है और जिसके लिए अब और कुछ प्राप्य नहीं है, उसको प्रीति का अनुभव होता है। यह प्रीति अस्मोह-रूप होती है।

६ इस वर्ग के दूसरे प्रकार में योगी शुद्ध का अनुभव करते हुए स्वात छोड़ना और स्वात लेना सीखता है। शुद्ध का अनुभव भी आलोकन-रूप और अस्मोह-रूप होता है। शुद्ध-सहस्र प्रथम तीन ध्यान सम्पादित कर ध्यान-स्थिति में योगी शुद्ध का अनुभव करता है और ध्यान से व्युत्थान कर ध्यान-संयुक्त शुद्ध के चरम का ग्रहण करता है। विपर्यया द्वारा शुद्ध के सम्मान्य और विशेष लक्षणों को यथावत् करने से वर्तमान क्षण में अस्मोह-रूप शुद्ध का अनुभव होता है। निरसना-मूर्ति में योगी कथिक और वैयक्तिक दोनों प्रकार के शुद्ध का अनुभव करता है।

७ इस वर्ग के तीसरे प्रकार में योगी चारों ध्यान द्वारा चित्त-संस्कार (संशयमुक्त करना। संशय और वेदना वैयक्तिक कर्म हैं। चित्त ही इनका समुत्पत्तिक है।) का अनुभव करते हुए स्वात छोड़ना और स्वात लेता है।

८ इस वर्ग के चौथे प्रकार में शुद्ध चित्त-संस्कार का निरोध करते हुए स्वात छोड़ना और स्वात लेता है। इसका मर्म वही है जो काम-संस्कार के उपशम का है। वृत्त का विचित्ररचना-रूप चार प्रकार का है।

९ पहला प्रकार में योगी चारों ध्यान द्वारा चित्त का अनुभव करते हुए स्वात छोड़ना और लेना सीखता है।

१० दूसरे प्रकार में योगी चित्त को प्रसूचित करते हुए स्वात छोड़ना या लेना सीखता है। सम्प्रति और विवरचना द्वारा चित्त प्रसूचित होता है। योगी प्रीति-सहस्र प्रथम और द्वितीय-ध्यान का संपादित कर ध्यान-स्थिति में संयुक्त प्रीति से चित्त को प्रसूचित करता है। यह समाधि-रूप चित्त-प्रमोद है। प्रथम और द्वितीय-ध्यान से उत्पन्न योगी ध्यान-सम्युक्त प्रीति के चरम का ग्रहण करता है। इस प्रकार योगी विपर्यया द्वारा ध्यान-सम्युक्त प्रीति को आलोकन बना, चित्त को प्रसूचित करता है। यह निरसना-रूप चित्त-प्रमोद है।

११ तीसरे प्रकार में योगी प्रथम-ध्यानादि द्वारा चित्त को आलोकन में समरूप से अनिश्चित करते हुए स्वात छोड़ना और स्वात लेना सीखता है। अर्थात्-क्षण में समाधि के चरम उत्कर्ष के कारण चित्त किञ्चित्काल भी स्थिर और उत्कृष्ट-मात्र को नहीं प्राप्त होता तथा स्थिर और समाहित होता है। ध्यान से उत्पन्न योगी ध्यान-सम्युक्त चित्त के चरम को देखा दे और उस निरसना-स्थिति में चित्त के अनिश्चय आदि लक्षणा का चरम-धर

पर अवबोध होता है। इससे वाशमात्र रचानी समाधि उत्पन्न होती है। वह समाधि आलम्बन में एकाकार से निरंतर प्रवृत्त होती माध्यम पड़ती है और चित्त को निश्चल रखती है।

१२. चाये प्रकार में प्रथम-ध्यान द्वारा चित्त (स्वीकरण) स चित्त को मुक्त कर, द्वितीय द्वारा क्लृप्त-विचार से मुक्तकर, तृतीय द्वारा प्रीति से मुक्तकर चतुर्थ-ध्यान द्वारा मुक्त-बुद्धि स चित्त को विमुक्तकर, पाँचवां ध्यान छोड़ने और ध्याय लन का सम्पन्न करता है। अवस्था ध्यान से सम्बन्धित ध्यान-उत्पत्ति चित्त के स्व-धर्म का ग्रहण करता है और विपर्यय-वृत्त स अनित्य-भारवर्ती हो चित्त को नित्य-संज्ञा से विमुक्त करता है। अथवा योगी अनित्यता की परमशक्ति 'मैत्र' का वर्णन कर संसार की अनित्यता का साक्षात्कार करता है। "तस्मिन् संस्कृत धर्मों के सर्वत्र में उत्पत्ति को निष्पा-संज्ञा है, वह दूर हो जाती है। किन्तु अनित्य-मात्र है वह बुद्ध है, सुख-दशाधि नहीं है; का बुद्ध है, वह अनात्मा है, आत्मा धर्म नहीं है। इस ज्ञान द्वारा वह चित्त को मुक्त-संज्ञा और आत्म-संज्ञा से विमुक्त करता है, वह देखता है कि जो अनित्य, बुद्ध और अनात्मा है उसमें अभिवृत्ति और गगन-हाना नाहिने। उनके प्रति योगी का निर्वेद और कैवल्य उत्पन्न होता है। वह चित्त को प्रीति और रस से विमुक्त करता है। वह योगी का चित्त संस्कृत-धर्मों से शिरक होता है, तब वह संस्कारों का निरोध करता है, उन्हें उत्पन्न हान नहीं देता। इस प्रकार निरोध-ज्ञान द्वारा वह चित्त को उत्तम धर्म-उद्गम स विमुक्त करता है। संस्कारों का निरोध कर वह नित्य आदि आध्यात्म से उनका ग्रहण नहीं करता, वह उनका परित्याग करता है, वह ज्ञेयों का परित्याग करता है और संस्कृत-धर्मों का धार बलकर वरिष्ठत आलम्बन-धर्म निर्वर्ण में चित्त का प्रवेश करता है।

तस्मिन् धर्म भी चार प्रकार का है।

१३ पहला प्रकार में योगी अनित्य-ज्ञान क साथ स्वस्थ छोड़ना और स्वस्थ लाना सीखता है। पहला वह जानना चाहिये कि अनित्य क्या है? अनित्यता क्या है? अनित्य-द्वयन किसे करते हैं? और अनित्य-वर्णों कौन हैं? पंचलक्ष्य अनित्य हैं, क्योंकि इनके—उत्पत्ति, विनाश, और अन्वभाष्य हैं। पंचलक्ष्यों का उत्पत्ति-विनाश ही अनित्यता है। यह उत्पन्न होकर अभाव को प्राप्त होता है। यह आकार में उनकी अवस्थिति नहीं होती। उनका दृश्य-मेग होता है। रूप आदि को अनित्य देखना अनित्यानुपश्यता है। इस ज्ञान से जो सम्पन्नता है, वह अनित्यवर्णों है।

१४ दूसरे प्रकार में योगी चित्त ज्ञान क साथ स्वस्थ छोड़ना और स्वस्थ लाना सीखता है। निराग हा है—१. स्वयं-विराग और २. अत्यन्त-विराग। संस्कारों का दृश्य-मग्न स्वयं-विराग है। यह धार्मिक निरोध है। अत्यन्त-विराग, निर्वाण क अवधिगम स संस्कारों का अत्यन्त, न कि धार्मिक निरोध होता है। स्वयं-विराग क ज्ञान स विरचयना और अत्यन्त-विराग के ज्ञान स धर्मों की प्रवृत्ति होती है।

१५ तीसरे प्रकार में योगी निरागानुपश्यता स सम्पन्न हो स्वस्थ छोड़ना और स्वस्थ लाना सीखता है। निराग भी दो प्रकार का है—१. स्वयं-निरोध और २. अत्यन्त-निरोध।

१६ चौथे प्रकार में योगी प्रतिनिष्ठागुणपरम्परा से सम्बन्धित हो रसास छोड़ना और रसास लेना सीखता है। प्रतिनिष्ठा (= त्याग) भी दो प्रकार का है—१ परित्याग प्रतिनिष्ठा और २ प्रत्यन्तन-प्रतिनिष्ठा। निपरम्परा और मार्ग को प्रतिनिष्ठागुणपरम्परा कहते हैं। निपरम्परा द्वारा योगी अस्मिन्कारक स्वरूपों सहित ब्रह्मों का परित्याग करता है, तथा संकुल-धर्मों का दोष देखकर तद्विपर्यय-असंख्यता निर्वाण में प्रत्यन्तन अर्थात् प्रवेश करता है।

इस तरह १६ प्रकार से ज्ञानापान-सृष्टि-समाधि की भावना की जाती है। बार बार प्रकार का एक-एक कर्मा है। अन्तिम कर्मा शुद्ध उत्पत्ति की रीति से उपदिष्ट हुआ है; शेष कर्मा सम्यक् तथा विपरम्परा, दोनों रीतियों से उपदिष्ट हुए हैं। [सम्यक् लौकिक-समाधि को कहते हैं विपरम्परा एक प्रकार का विशिष्ट ज्ञान है, "ये लोकोत्तर-समाधि भी कहते हैं।]

ज्ञानापान-सृष्टि-भावना का अर्थ परमोत्कर्ष होता है तथा चार स्मृत्युत्पत्ति का परिपूरण होता है। स्मृत्युत्पत्तिभावनाओं के सुमाहित होने से वास्तविकताओं का (सृष्टि धर्मविषय, धर्म प्रीति, प्रथम समाधि उपेक्षा) पूरण होता है और इनके पूरण से मार्ग और फल का अधिगम होता है।

इस भावना की विशेषता यह है कि मृत्यु के समय बार रसास-परवाह निरुद्ध होते हैं, तब योगी मोह को प्राप्त नहीं होता। मरत्यु समय के अन्तिम आरवस-मरवात उसको विराट और विमूढ होते हैं। जो योगी ज्ञानापान-सृष्टि की भावना माली प्रकार करता है उसको मालूम पड़ता है कि मेरा अस्त्य-संस्कार अब इतना अवशिष्ट रह गया है। यह जानकर वह अपना हृदय संपादित करता है और शान्तिपूर्वक शरीर का परित्याग करता है।

बार ब्रह्म-विहार

मैत्री, करुणा, मुनिता और उपेक्षा यह चार चित्त की सर्वोत्कृष्ट और दिव्य अवस्थाएँ हैं। इनको 'ब्रह्म-विहार' कहते हैं। चित्त-विमूर्ति के यह उत्तम साधन हैं। बीजों के प्रति चित्त प्रकार सम्यक् व्यवहार करना चाहिये इसका भी यह निर्वर्णन है। जो योगी इन चार ब्रह्म विहारों की भावना करते हैं उनकी सम्यक् प्रतिपत्ति होती है। यह चार प्राणियों के हित-सुख की कामना करता है। यह दुःखों के दुःखों को दूर करने की चेष्टा करता है। जो सम्यक् है उसको देखकर वह प्रसन्न होता है। उनसे ईर्ष्या नहीं करता। चार प्राणियों के प्रति उसका सम्मान होता है। किसी के साथ वह पक्षपात नहीं करता।

संक्षेप में—इन चार भावनाओं द्वारा राग द्वेष, ईर्ष्या, अहंता, आदि चित्त के गर्भों का नाश होता है। योग के अन्य परिकरों केवल आत्म-हित के साधन हैं, किन्तु यह चार ब्रह्म-विहार परहित के भी साधन हैं।

आर्य-धर्म के ग्रन्थों में इन्हें 'अप्राप्राप' या 'अप्राप्रा' भी कहा है। क्योंकि इनकी स्वभाव नहीं है। अपरिमाण भी इन भावनाओं के आशङ्क्य होते हैं।

धीनो के प्रति स्नेह और मुहुर्याव प्रवर्तिन करना मैत्री है। मैत्री की प्रवृत्ति परहित-साधन के लिए है। बीजों का उपकार करना, उनके सुख की कामना करना, द्वेष और द्वेष का

परिष्ठाग, इसके लक्षण हैं। मैत्री भावना की सम्बन्ध-निष्पत्ति से होय का उपश्रम होता है। राग इसका भासक शब्द है। राग के उत्पन्न होने से इस भावना का नाश होता है। मैत्री की प्रवृत्ति जीवों के शक्ति आदि गुण-ग्रहण-वश होती है। राग भी गुण वेत्तकर प्रशोभित होता है। इस प्रकार राग और मैत्री की समान-शीलता है। इसलिए कभी कभी राग मैत्रीरूप प्रतीयमान हो प्रवर्तना करता है। स्मृति का किञ्चिन्मात्र भी लोप होने से राग मैत्री को अपनीत कर आत्मभ्रम में प्रवेष्ट करता है। इसलिए यदि विवेक और सावधानी से भावना न की जाय तो चित्त के रागाकृत होने का भय रहता है। हमको लगा धारण रक्खना चाहिये कि मैत्री का लोहाव गुणान-वश नहीं होता, किन्तु जीवों की हित-साधना के लिए होता है। राग, लोभ, और मोह के वश होता है किन्तु मैत्री का लोभ मोह वश नहीं होता किन्तु ज्ञानपूर्वक होता है। मैत्री का स्वभाव अहोप है और यह अलोभ-मुक्त होता है।

प्राये दुःख को देखकर सत्पुरुषों के हृदय का जो कम्पन होता है उसे 'कल्याण' कहते हैं। कल्याण की प्रवृत्ति जीवों के दुःख का अपनय करने के लिए होती है। दुःखों के दुःख को वेत्तकर सद्य-पुरुष का हृदय कल्याण से प्रवृत्ति हो जाता है। वह दुःखों के दुःख को सहन नहीं कर सकता, जो कल्याणशील पुरुष है वह दुःखों की विहिता नहीं करता। कल्याण भावना की सम्बन्ध-निष्पत्ति से विहिता का उपश्रम होता है। शोक की उत्पत्ति से इस भावना का नाश होता है। शोक, बीर्मन्त्र इस भावना का निष्कार शब्द है।

'मुदित' का लक्षण 'हर्ष' है। जो मुदित की भावना करता है वह दुःखों को सम्पन्न देखकर हर्ष करता है, उनसे ईर्ष्या या होय नहीं करता। दुःखों की सम्पत्ति पुष्प, और गुणोत्कर्ष को देखकर उसको आस्था और आशीति नहीं उत्पन्न होती। मुदित की भावना की निष्पत्ति से आरति का उपश्रम होता है, पर वह प्रीति संसारी पुरुष की प्रीति नहीं है। पुरुषकोचित प्रीति-वश जो हर्ष का उदय होता है उससे इस भावना का नाश होता है। मुदित-भावना में हर्ष का जो उत्थाप होता है उसका शान्त प्रवाह होता है। वह अहोप और क्षोभ से रहित होता है।

जीवों के प्रति उदासीन भाव 'उपेक्षा' है। 'उपेक्षा' की भावना करने वाला योगी जीवों के प्रति सम-भाव रखता है वह प्रिय-अप्रिय में कोई भेद नहीं करता। सबके प्रति उसकी उदासीन शक्ति होती है। वह प्रतिकूल और अप्रतिकूल इन दोनों आकारों का ग्रहण नहीं करता। इसी लिए उपेक्षा-भावना की निष्पत्ति होने से विहिता और अनुनय दोनों का उपश्रम होता है। उपेक्षा-भावना द्वारा इस ज्ञान का उदय होता है कि 'मनुष्य कर्म के अधीन है कर्मनुसार ही सुख से सम्पन्न होता है या दुःख से मुक्त होता है या प्राप्त-सम्पत्ति से म्युक्त नहीं होता'। बही ज्ञान इस भावना का आलम्ब-कारण है। मैत्री आदि प्रथम तीन भावनाओं का जो विविध प्रवृत्ति होती थी उसका ज्ञान द्वारा प्रतिषेध होता है। पुरुषकोचित आलम्बन-वश उपेक्षा की उत्पत्ति से इस भावना का नाश होता है।

यह चारों ब्रह्म-विहार समान रूप से ज्ञान और मुक्ति को देने वाले हैं।

मैत्री-मातृ-मातृना का मित्रेय कार्य द्वेप (=व्यापाव) का प्रतिपाद करना है। कस्या-मातृना का मित्रेय कार्य विहिंसा का प्रतिपाद करना है। मुद्रिता-मातृना का मित्रेय कार्य अरति अग्रिणि का नाश करना है और उपेक्षा-मातृना का मित्रेय कार्य राग का प्रतिपाद करना है।

प्रत्येक मातृना के दो शत्रु हैं—१ समीपवर्ती, २ दूरवर्ती। मैत्री-मातृना का समीपवर्ती शत्रु राम है। राम की मैत्री से सम्पन्नता है। व्यापाव उसका दूरवर्ती शत्रु है। दोनों एक वृत्ते के प्रतिकूल हैं। दोनों एक साथ नहीं रह सकते। व्यापाव का नाश करके ही मैत्री की प्रवृत्ति होती है। कस्या-मातृना का समीपवर्ती शत्रु शोक, घोरमनस्य है। किन्हीं चीजों की योगादि-विरति देखकर चित्त कस्या से आग्र हो जाता है उन्हीं के चित्त में तन्निमित्तशोक भी उत्पन्न हो सकता है। यह शोक, घोरमनस्य पृथग्भक्तोक्ति है, जो संवारी पुरुष है वह इह, मित्र, मनोरम और कम्पीय कस की अप्राप्ति से और प्राप्त-सम्पत्ति के नाश से अहिंस और शोककुल हो जाते हैं। जिस प्रकार दुःख के दर्शन से कस्या उत्पन्न होती है उसी प्रकार शोक भी उत्पन्न होता है। शोक कस्या-मातृना का आत्म-शत्रु है। विहिंसा दूरवर्ती शत्रु है। दोनों से मातृना की रक्षा करनी चाहिये।

पृथग्भक्तोक्ति सौमनस्य मुद्रिता-मातृना का समीपवर्ती शत्रु है। किन्हीं चीजों की योग-सम्पत्ति देखकर मुद्रिता की प्रवृत्ति होती है उन्हीं के चित्त में तन्निमित्त पृथग्भक्तोक्ति सौमनस्य भी उत्पन्न हो सकता है। वह इह मित्र, मनोरम और कम्पीय कसों के ज्ञान से संवारी पुरुष की तरह प्रकट हो जाता है। जिस प्रकार सम्पत्ति-दर्शन से मुद्रिता की उत्पत्ति होती है उसी प्रकार पृथग्भक्तोक्ति सौमनस्य भी उत्पन्न होता है। यह सौमनस्य मुद्रिता का आत्म-शत्रु है। अरति, अग्रिणि दूरवर्ती-शत्रु हैं। दोनों से मातृना की सुरक्षित रक्षना चाहिये।

अज्ञान-सम्मोह प्रवर्तित उपेक्षा-उपेक्षा-मातृना का आत्म-शत्रु है। मूढ़ और अज्ञ पुरुष, जिसने ज्ञेयों को नहीं चीता है जिसने सब ज्ञेयों के मूलमूल सम्मोह के बोध को नहीं जाना है और जिसने शास्त्र का मनन नहीं किया है, वह कसों की देखकर उपेक्षा-मातृ प्रवर्तित कर सकता है पर इस सम्मोहपूर्वक उपेक्षा द्वारा ज्ञेयों का अतिक्रमण नहीं कर सकता। जिस प्रकार उपेक्षा-मातृना गुण-द्वेष का विचार न कर केवल उपाधीन-वृत्ति का अवलम्बन करती है, उसी प्रकार अज्ञानोपेक्षा चीजों के गुण-द्वेष का विचार न कर केवल उपेक्षावश प्रवृत्त होती है। यही दोनों की समानता है। इसलिए यह अज्ञानोपेक्षा उपेक्षा-मातृना का आत्म-शत्रु है। यह अज्ञानोपेक्षा पृथग्भक्तोक्ति है। राग और द्वेष इस मातृना के दूरवर्ती शत्रु हैं। दोनों से मातृना-चित्त की रक्षा करनी चाहिये।

सम बुद्धात्-कर्म इच्छा-मूलक है। इसलिए जाते ब्रह्म-विहार के आदि में इच्छा है, नीवरण (= योग के अन्तरात्म) आदि ज्ञेयों का परिचय मध्य में है, और अर्पणा-सम्पत्ति पर्यवसान में है। एक चीज या अनेक प्रवृत्ति कर्म में इन मातृनाओं के आत्म-मन्त्र है। आत्म-मन्त्र की वृद्धि तत्परा होती है। पहले एक आत्मा के चीजों के प्रति मातृना की जाती है। अनुक्रम से आत्म-मन्त्र की वृद्धि कर एक ब्राम, एक जनपद, एक राज्य, एक दिशा एक परमात्म के चीजों के प्रति मातृना होती है।

स्र स्लेश, दोष, मोह राग पाशिक हैं। इनसे पित्त को विच्छेद करने के लिए चार ब्रह्म-विहार उत्तम व्याव हैं। चीनों के प्रति कुशल-चित्त की चार ही वृत्तियाँ हैं—वृत्तों का शिथ-साधन करना, उनके दुःख का अपनयन करना उनकी सम्पन्न-अवस्था देखकर प्रसन्न होना और स्र प्राणियों के प्रति पक्षपात-रहित और समकक्षी होना। इसीलिए ब्रह्म-विहारों की संख्या चार है। जो योगी इन चारों की प्राप्ति चाहता है उसे पहले मैत्री-भावना द्वारा चीनों का शिथ करना चाहिये। तदनन्तर दुःख से अभिभूत चीनों की प्रार्थना सुनकर कल्याण-भावना द्वारा उनके दुःख का अपनयन करना चाहिये। तदनन्तर दुःखी लोगों की सम्पन्न-अवस्था देखकर मुक्ति-भावना द्वारा प्रसन्न होना चाहिये और पक्षपात-कर्तव्य के अन्तर्गत उपेक्षा-भावना द्वारा उपासीन-भूति का अवलम्ब करना चाहिये। इसी क्रम से इन भावनाओं की प्रवृत्ति होती है अन्यथा नहीं।

अपि चारों ब्रह्म-विहार सम्प्रदाय हैं तथापि पहले तीन केवल प्रथम तीन ध्यानो का उपाय करते हैं और चौथा ब्रह्म विहार अन्तिम ध्यान का ही उपाय करता है। इसका कारण यह है कि मैत्री कल्याण और मुक्ति, सौमनस्य-संपूर्ण व्यापार विविध और अस्ति के प्रतिपक्ष होने के कारण सौमनस्य-रहित नहीं होती। सौमनस्य-सहित होने के कारण इनमें सौमनस्य-विहित उपेक्षा-वृत्त बहुर्य-ध्यान का उपाय नहीं हो सकता। उपेक्षा-वेदना से संयुक्त होने के कारण केवल उपेक्षा ब्रह्म-विहार में अन्तिम-ध्यान का लाभ होता है।

चार अरूप-ध्यान

चार ब्रह्म-विहारों के पश्चात् चार अरूप-कर्मस्थान उद्दिष्ट हैं। अरूप-आश्रय चार हैं—आकाशानन्त्यायतन, विज्ञानानन्त्यायतन, आकिञ्चन्यायतन और नैवसंज्ञानासंज्ञाकयन।

चार रूपध्यानो की प्राप्ति होने पर ही अरूप-ध्यान की प्राप्ति होती है, करवरूप काय में और इन्द्रिय तथा उनके विषय में होय देखकर रूप का समतिक्रम करने के हेतु से यह ध्यान किया जाता है। चौथे ध्यान में अस्मिन्-रूप रहता है। उस कथित-रूप का समतिक्रम इस ध्यान में होता है। जिस प्रकार कोई पुरुष सर्प को देखकर मयमित हो मग्न जाता है, और सर्प के समान दिग्दर्श देनेवाले रज्जु आदि का भी निवारण चाहता है, उसी प्रकार योगी करवरूप से मयमित हो बहुर्य-ध्यान प्राप्त करता है जहाँ करवरूप से समतिक्रम होता है, लेकिन उसके प्रतिपक्ष-रूप अस्मिन्-रूप में स्थित होता है। उस अस्मिन्-रूप का निवारण करने की इच्छा से योगी अरूपध्यान को प्राप्त करता है जहाँ सभी प्रकार के रूप का समतिक्रम समर है।

आकाशानन्त्यायतन—में तीन संज्ञाओं का निवारण होता है—रूप-संज्ञा अर्थात् आकाश, अस्मिन्-संज्ञा अर्थात् इन्द्रिय और विषयों का प्रत्यक्ष-मूलक विचार, नानात्व-संज्ञा अर्थात् अनेकविध रूप-व्यापार-आश्रयों का विचार। इन तीनों संज्ञाओं का अनुष्ठान से समतिक्रम, अस्मिन्-रूप, और अस्मिन्-विचार होने पर 'आकाश अनन्त है' ऐसी संज्ञा उत्पन्न होती है। इसे आकाशानन्त्यायतन-ध्यान कहते हैं।

परिच्छिन्न आकाश-अस्मिन् को छोड़कर अन्य किसी कथित को आश्रय कर अनुष्ठान को प्राप्त करने पर ही वह भावना की जाती है। अस्मिन् पर अनुष्ठान साध्य करने

के पूर्व ही उस कठिन की मर्यादा अनन्त की जानी चाहिये। कठिण प्रथम छोटे आकार का होता है जिसे अनुक्रम से बढ़ाकर समस्त विरवाकार किया जाता है, उस विरवाकार-आकृति पर चतुर्भुज-पद्म साध्य करने के पश्चात् योगी अपने पद्म-वर्णसे उस आकृति को दूर करके विरव में केवल एक आकाश ही भरा हुआ है। ऐसा देखता है। चतुर्भुज-पद्म तक रूपान्तर आत्मन् या अरु अरूपान्तर आत्मन् है। इसलिये 'आकाश अनन्त है' ऐसी संज्ञा होने से इसे आकाशानन्त्यात्मन् कहा है।

विज्ञानात्म्यावयव—उस पद्म में योगी आकाश-संज्ञा का समतिक्रम करता है। आकाश की अनन्त मर्यादा ही विज्ञान की मर्यादा है। ऐसी संज्ञा उत्पन्न करने पर वह विज्ञान का आनन्द किन्तु आत्मन् है, ऐसे पद्म को प्राप्त करता है।

आभिज्ञानावयव—उस पद्म में योगी विज्ञान में भी योग देखता है और उसका समतिक्रम करने के लिये विज्ञान के अन्तर्गत की संज्ञा प्राप्त करता है। अन्तर्गत की अनन्त है, कुछ भी नहीं है कुछ भी नहीं है सब कुछ शून्य है। इस प्रकार की मानना करने पर योगी इस तृतीय अरूप-पद्म को प्राप्त होता है।

नैष्ठिकज्ञानावयव—अन्तर्गत की संज्ञा भी वही शून्य है। अन्तर्गत की संज्ञा का भी अन्तर्गत किन्तु है। ऐसा अति शून्य, सूक्ष्म वह बोधात्मन् है। इस पद्म में संज्ञा अति 'सूक्ष्म-रूप' में रहती है। "संज्ञा उसे अन्तर्गत नहीं कह सकते और सूक्ष्म-रूप में न होने के कारण उसे संज्ञा भी नहीं कहते हैं। पालि में एक उपमा देकर से समझाया है। गुह और शिख प्रवाह में मे। उल्ले में बोझ पानी या। शिख ने कहा आचार्य। मार्ग में पानी है इसलिये कुछ निराश लीकिये। गुरु ने कहा—अच्छा तो स्नान कर लूँ लोहा हो। शिख ने कहा—'गुरु की। स्नान करने बोझ पानी नहीं है। किन्तु प्रकार उपानह को मिलाते के लिये पर्वत पानी है किन्तु स्नान के लिये पर्वत नहीं, इसी प्रकार इस आत्मन् में संज्ञा का अतिस्वल्प अंश विद्यमान है किन्तु संज्ञा का कार्य हो, इतना शून्य भी वह नहीं है, इसलिये इस आत्मन् को नैष्ठिकज्ञानावयव कहा है।

इस आत्मन् को प्राप्त करने पर ही योगी निरोध-समाप्ति को प्राप्त कर सकता है, किन्तु अमुक का (= सातदिन) एक योगी की मनोवृत्तियों का आत्यन्तिक निरोध होता है।

इन चार अरूप-पद्मों में केवल दो ही पद्मानाह रहते हैं—उपेक्षा और विषे काप्यता। ये चार पद्म अनुक्रम से शान्ततर, प्रसीदतर, और सूक्ष्मतर होते हैं।

आहार में प्रतिकूल-साक्षा

आरूप के अनन्तर आहार में प्रतिद्वन्द्व-संज्ञा नामक कल्पना निर्दिष्ट है। आहार करने के कारण 'आहार' कहते हैं। वह पञ्चविध है—कल्लोकार (= काष्ठ पदार्थ), दन्ताहार, मनोछन्देनाहार और विजानाहार। इनमें से कल्लोकार आहार अविशुद्ध-रूप का आहार होता है; दन्ताहार कुत्त, कुत्त उपेक्षा इन तीन वेदनाओं का आहार होता है, मनोछन्देनाहार काम, द्वेष, अरूप भावों में प्रतिकूल का आहार करता है, विजानाहार प्रतिकूल के द्वेष

में माम-रूप का आहरण करता है। ये बातें आहार मयस्थान हैं, किन्तु यहाँ केवल कबलीकार आहार ही अभिप्रेत है। उस आहार में जो प्रतिकूल-संज्ञा उत्पन्न होती है, वही यह कर्मस्थान है। इस कर्मस्थान की भावना कर्म का इच्छुक योगी अशुद्ध, पीत, क्षामित, क्षामित प्रमेद का या कबलीकार आहार है, उसके गमन, पर्यन्त परिश्रम, आशय निषान अपरिपक्वता, परिपक्वता, पक्ष, निष्पन्न और सम्पत्ति रूप से जो अनुचितभाव का विचार करता है। उस विचार से उसे आहार में प्रतिकूल-संज्ञा उत्पन्न होती है, और कबलीकार आहार उसी प्रकार प्रकट होता है। यह उस प्रतिकूल भावना को कहता है। उसके नीचताओं का विकसमन होता है और चित्त उत्पन्न-रूपाधि को प्राप्त होता है; अपर्याप्त नहीं होती है।

इस संज्ञा से योगी की छ-रूपता नष्ट होती है। यह केवल दुःख-निरूपण के लिए ही आहार का सेवन करता है; पक्ष कर्म-गुण में रत्न उत्पन्न नहीं होता और कल्पित-मूर्ति उत्पन्न होती है।

चतुर्धातु-व्यवस्थान

वर्तमान कर्मस्थानों में यह कर्मस्थान-वर्गस्थान है। समाप्त निरूपण द्वारा विनिश्चय को 'व्यवस्थान' करते हैं। महाशक्तिगान्धर्व, राहुनीनाद आदि सुत्रों में इसका विशेष-वर्णन आता है। महाशक्तिगान्धर्व-सुत्र में कहा है—“मिथुनो! चित्त प्रकार कोइ वक्ष्य मोक्षार्थ वैज्ञ को मार कर चौपाई पर लटक-लटक कर रख दे और उसे उन लकड़ों को देखकर यह कैसा है? ऐसा संज्ञा नहीं उत्पन्न होती, उसी प्रकार मिथुन इसी काय को धातु द्वारा व्यर्थीकृत करता है कि—इस काय में प्रथम धातु है, आलो-धातु है, वेवा-धातु है, धातु-धातु है। इस प्रकार के व्यवस्थान से काय में “यह लक्ष्य है, यह पुराण है, यह आत्मा है। ऐसी संज्ञा नष्ट होकर धातु-संज्ञा ही उत्पन्न होता है।

मिथुन इस संज्ञा को उत्पन्न कर अपने आप्यायिक और वाद्य-रूप का चिन्तन करता है। यह आचार्य के पक्ष ही कथन-तोष-नरता-रन्ता आदि कर्मस्थान को प्रदर्श कर उनमें ही अनुपपन्न का व्यवस्थान करता है; फिर धृतिवा-आदि महाशक्तियों के लक्षण, अनुपपन्न, नानात्व, एकरूप, प्राप्तिर्भाव, संज्ञा, पराहार और विकार का चिन्तन करता है। उनमें अनात्म-संज्ञा, दुःख-संज्ञा, और आनन्द-संज्ञा का उत्पन्न करता है और उत्पन्न-रूपाधि को प्राप्त करता है। अपर्याप्त नहीं होती।

चतुर्धातु-व्यवस्थान में अनुपपन्न योगी शून्यता में अग्रगण्य करता है, उत्पन्नता का अनुपपन्न करता है और महाशक्तियों को प्राप्त करता है।

विपरिपक्वता

रूपाधि-मय का विपरिपक्वता हमने ऊपर दिया है। किन्तु निराय कर्मों का उत्पन्न की भावना के पक्षार्थ-विरूपता की वृद्धि करना आवश्यक है। इसका विचार अग्रगण्य में प्रदर्शित नहीं होती।

विपरम्पना एक प्रकार का विधान दर्शन है। जिस समय इस ज्ञान का उदय होता है कि—सब ब्रह्म अनित्य है, दुःखमय है तथा अनात्म है—उस समय विपरम्पना का प्रादुर्भाव होता है।

बीजसमय में पुद्गल (बीज) संस्कार-समूह है। यह एक सन्तान है। आत्मा नाम का निरुद्ध, शुद्ध और स्वल्प से अविविपरिणाम-ब्रह्म वाला कोई फलार्थ नहीं है, पञ्च-स्वप्न-मात्र है। रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, ध्वनि और विज्ञान यह स्वप्न-पञ्चक स्वप्न-ध्वंस में उत्पद्यमान और विनश्यमान हैं। यह साधक ब्रह्म 'दुःख' है, क्योंकि स्तोत्र-वेद्य-कथा इनकी उत्पत्ति होती है। क्लेश सन्तान को वृद्धि करते हैं। दुःख का अन्त करने में प्रयास की प्रयत्नशीलता है। पहले इसका ज्ञान होना चाहिये कि न आत्मा है, न आत्मीय, सब संसृति-ब्रह्म अनित्य है। जो सब ब्रह्मों को अनित्यता, दुःखता और अनात्मता के रूप में देखता है वह यथामूलदर्शी है। उसको विपरम्पना-ज्ञान प्राप्त है। इसीलिए ब्रह्मपद की आर्चकता^१ में शास्त्रमार्ग के स्वयम्भू की प्रतिष्ठा कर सत्त आत्म्या से आर्चक के प्रहारा को विपरम्पना कहा है।

विपरम्पना प्रज्ञा का मार्ग है। इसे लोकोत्तर-समाधि भी कहते हैं। इस मार्ग का अनुयायी 'विपरम्पनामानिक' कहलाता है। सत्-विशिष्टियों द्वारा विपरम्पना-मार्ग के फल की प्राप्ति होती है। वह सत् विशिष्टियों इस प्रकार हैं—

१ शीत-विशिष्टि, २ निवृत्ति-विशिष्टि, ३ इच्छा-विशिष्टि (= नामरूप का वधावरण), ४ अज्ञान-विपरम्पना-विशिष्टि (= संशयो को उच्छेद्य कर नाम-रूप के वेद्य का परिग्रह), ५ मार्ग-मार्ग-ज्ञानदर्शन-विशिष्टि (= मार्ग और अमार्ग का ज्ञान और दर्शन), ६ प्रतिपत्तिज्ञानदर्शन-विशिष्टि (= आधिगुण मार्ग का ज्ञान तथा प्रत्यक्ष-स्वस्वरूप), ७ ज्ञानदर्शन-विशिष्टि (= स्रोत-पत्ति-मार्ग सङ्ग्राहामि-मार्ग अनागमि-मार्ग, आर्हन्मार्ग, इन चार मार्गों का ज्ञान और प्रत्यक्ष दर्शन)।

१ इमंविधं साधनं कथं पुराणीति ? गणपतुर् विपरम्पनापुराणि हे वेद पुराणि निरुद्धि । कथं विपरम्पना पुराणि ? सङ्कल्लुक् पुराणि पञ्च पञ्च सेनध्वजमिरत्नस्य अक्षमात्रे चरकस्य पद्मेणा यत्तदभिधायकस्य विपरम्पनं वदन्तेना अज्ञानसङ्कल्लुक् इदं विपरम्पनापुराणमिति । [अमरपञ्चक्या १०११]

द्वितीय खण्ड

महायान-धर्म और दशन
उसकी उत्पत्ति तथा विकास-
साहित्य और साधना

षष्ठ अध्याय

महायान-धर्म की उत्पत्ति

जब महायान अशोक बौद्ध हो गये, तब उनका प्रथम पात्र बौद्ध-धर्म बहुत फैला। उनका विस्तृत साम्राज्य था। उन्होंने धर्म का प्रचार करने के लिए दूर-दूर उपदेशक भेजे। भारत के बाहर भी उनके भेजे उपदेशक गये थे। उन्होंने अनेक रूप और विहार बनवाये। अशोक के बौद्धान्धी के होक से मात्स्य होता है कि यहाँ एक मित्रु-सेव था। एक सेव का पता सप्तनाम क संक्षेप से चलता है। मातृ सेव में अशोक कहते हैं कि तब बुद्ध-ज्वन सुमाप्ति है किन्तु मैं कुछ बचनों की विशेष रूप से विचारित किया है। उन्हीं के समय में 'बुद्ध' में मयवीर्य का उपनिवेश हुआ। यहाँ से ही पहले पहल बौद्ध-धर्म चीन गया।

अशोक के समय में बौद्धों में मूर्तिपूजा न थी। बुद्ध का प्रतीक रिक्त-आसन, चक्र, कमल-पुष्प, या चरवाहादुका था। रूप में बुद्ध का पाण्डु-गर्भ रखकर पूजा करते थे। क्या है कि अशोक ने बुद्ध की अवस्थियों को प्राचीन रूपों से निकाल कर ८४० रूपों में बाँट दिया। कैय की पूजा भी प्राचीन थी। आरंभ में बुद्ध वषट्पि अन्य अर्हत्तों की अपेक्षा श्रेष्ठ समझे जाते थे, यद्यपि उनका कम उनके लक्षण, मार-अर्थात् कम के पूर्व अर्हत्तों में निवास, उनकी मृत्यु, सभी अद्भुत थे, तथापि प्राचीन निवासों के अनुसार बुद्ध का निर्वाण अन्य अर्हत्तों के निर्वाण से मिल न था। उनका यह विश्वास न था कि परिनिर्वात बुद्ध इस लोक में हस्तक्षेप कर सकते हैं। यद्यपि वे बुद्ध के निर्वाण को महाप्रत्यक्ष मानते थे तथापि उनके लिए बुद्ध प्रसाद नहीं थे जैसे ईसाईयों के लिए ईसाप्रसीद जाता है। शास्त्र ने कहा है कि इसी अपने लिए शीघ्र हो, वृद्धों का आश्रय मत लो, धर्म ही परम्परा तुम्हारा हीन, शरण, वरदान, हो। बुद्ध का कहना था कि निर्वाण का साक्षात्कार प्रत्येक को स्वयं करना होता है। उनके लिए वे उच्च के गणनात्मक थे शास्त्रा वे। वे उनके लिए मैत्री और शान की मूर्ति थे। उनकी बुद्ध की शरण में जाना पन्था था। बुद्ध की अनुमति एक कर्मस्थान था, किन्तु जब शास्त्रा का परिनिर्वाण हो गया तब पूजा का विषय अतीन्द्रिय हो गया। जब मरन यह हुआ कि पूजा से क्या फल होगा।

कर्मवाद के अनुसार बौद्ध यह नहीं मानते थे कि पूजा करने से बुद्ध परवान होँगे। किन्तु वे यह मानते थे कि बुद्ध का पालन करने से निज समाहित और विपुल होगा, और पूजा अपने को निर्वाण के लिए तैयार करेगा। सिद्धान्त यह है कि प्रत्येक अपने किए हुए कर्मों का फल भोगता है। बुद्ध की शिक्षा में प्रसाद (ग्रेन) और प्राप्ति को स्थान नहीं दिया गया है। इसके लिए कोई उचित शक्ति भी नहीं है। मित्र-मुक्तता एक शब्द प्रशिक्ष, प्रशिक्षण है,

किन्तु उसका अर्थ 'प्रतिष्ठा' है। कभी-कभी यह पुद्गल-विपरिवर्तमाना (=उप-बन्धन) है। किन्तु इसी स्त्री के कुछ पहले से शब्दों में कल्याण-देवों की पूजा प्रारम्भ हुई, जिनकी प्रतिमा या प्रतीक की वे पूजा करने लगे और जिनसे मुक्त और मोक्ष की प्राप्ति के लिए वे प्रार्थना करने लगे। ये देव शाक्यमुनि, पूर्व-बुद्ध, अनागत-बुद्ध, भैरव, बोधिसत्व हैं। मक्ति का प्रयत्न करने लगा। निर्वाण का स्वप्न भी बनाने लगा। मुक्तमूर्ति की प्राप्ति इसका उद्देश्य होने लगा। बुद्ध लोकोत्तर हो गये। यद्यपि पाणि निकाय में बुद्ध को लोकोत्तर कहा है, किन्तु वहाँ इसका अर्थ केवल इतना है कि बुद्ध पद्म-पत्र की तरह लोक से ऊपर है। उनका शिरोरत्न केवल यही है कि उन्होंने निर्वाण के मार्ग का आविष्कार किया है। बुद्ध को लक्ष्य और अनुसर्गकों से मुक्त महापुरुष भी कहा है, यह भी इसी अर्थ में है। जैसे—महापुरुष कहते हैं, वो एक, अद्वितीय, शाश्वत है, वैसे पाणि ग्रन्थ में बुद्ध नहीं है।

किन्तु कुछ बीड उनको शिरोरत्न-अर्थ में लोकोत्तर मानने लगे। कुछ ग्रन्थ, और उत्तरायण मानते थे कि भगवान् के उद्धार-प्रस्ताव (=मत्त-मूत्र) का शब्द अन्तर्गत गन्धर्वों से विरहित है। कपाकसु १२वें सर्ग के अनुसार भगवान् ने एक शब्द भी नहीं कहा है। अन्तर्गत ने ही उपदेश दिया है। इस मत्त के बीड लोकोत्तरवादी कहलाते थे। उनके अनुसार निर्वाण का अर्थ बुद्ध-अवस्था का शाश्वतत्व है। गान्धार-रीति की भी बुद्ध की मूर्तियाँ हैं उनमें शाक्यमुनि, पूर्वबुद्ध, तथा अन्य-बुद्धों को ध्यान की अवस्था में दिखाया है। चरम-भक्ति (=अन्तिम कर्मजाला) बोधिसत्व दृष्टि-शोक से बुद्ध होने के लिए अक्षीर्य होता है। वह लोकोत्तर पुरुष है। उत्तम कम अव्युत्त है, और वह लक्ष्यों से संयुक्त है। तपस्वियों का कहना है कि बोधि के अनन्तर वह लोकोत्तर होते हैं किन्तु वह लोकानुवर्तन करते हैं। अनेक ग्रन्थों में हमारे शाक्यमुनि ने पूर्वबुद्ध के सम्मुख वह प्रणिधान किया कि 'मैं बुद्ध हूँगा। उन्होंने अनेक जन्मों में १ परमिताओं की प्राप्ति की। उन्होंने अन्तिम-जन्म में कुमारी-माता के गर्भ में मनोमय-शरीर धारण किया। उनकी पत्नी भी कुमारी थी क्योंकि अन्तिम-जन्म में बुद्ध काम-रूप में अभिनिर्दिष्ट नहीं होते। मृच्छिका से प्रेरित हो वे मानव-जन्म के लोगों को उपदेश देते हैं। 'विस्तार' कहते हैं कि—शाक्यमुनि ने मनुष्य-लोक में कभी अवस्थापन नहीं किया; वे स्वर्ग में दृष्टि-शोक में रहते हैं। मनुष्यों और देवताओं ने केवल उनकी कृपा देखी है। लक्ष्मणपुण्डरीक में वह वा' सुमस्तुति हुआ है। इस ग्रन्थ में शाक्यमुनि का माहात्म्य वर्णित है। उनका वपार्य-काम संश्लेषक है। वे भगवद्देशना के लिए लक्ष्मण-रूप पर लोक में प्रावृत्त होते हैं। वह उनका निर्वाणकाल है। 'सी की रूप-पूजा होती है। पाँचवीं-छठी शताब्दी में बुद्ध बीड आदि-बुद्ध (=आदि कल्पिक बुद्ध) भी मानने लगे, जिनसे अन्य बुद्धों का प्रादुर्भाव हो गया था। किन्तु यह विचार तीर्थङ्क (हेरिफिक) विचार माना जाया था।

एवार्त्ताकार (६७०) में इसका प्रतिपेक्ष यह कहकर है कि कोई पुरुष आदि से बुद्ध

नहीं होता, क्योंकि बुद्धत्व की प्राप्ति के लिए पुण्य और दान-संग्रह की आवश्यकता है। पारे पारे बुद्धों की संख्या करने लगी। पूर्वविरचित के अनुसार एक काल में एक साथ दो बुद्ध नहीं होते थे। महाजान में एक काल में अनेक बुद्ध हो सकते हैं, किन्तु एक लोक में अनेक

नहीं हो सकते। पहले ॥ मालुपी बुद्धों का उत्प्लेख मिलता है; धीरे-धीरे यह संख्या २४ हो जाती है। इनके अलग-अलग बुद्ध-क्षेत्र हैं, वहाँ इनका आधिपत्य है। इसी प्रकार का एक बुद्ध-क्षेत्र मुत्ताकली-सूत्र है, वहाँ अमिताभ या अमितायु-बुद्ध शासन करते हैं। वहाँ बुद्ध का स्व-क्षेत्र भी नहीं है। यह विप्लव-सत्त्व से निर्मित है। वहाँ अमिताभ के भक्त मर्यादामन्तर निवास करते हैं। मुत्ताकली-सूत्र में नाम-बोध, नाम-बोध, नाम-संकाशन का बड़ा माहत्म्य है। बो मुत्ताकली-बुद्ध अपने हृदय से अमिताभ का नाम एक बार भी लेते हैं वे मुत्ताकली में कम लेते हैं। इस निवास का प्रचार आपान में विशेष रूप से हुआ। वहाँ के एक मन्दिर में ही यह ग्रन्थ लिखा था।

इस प्रकार धीरे-धीरे बुद्धवाद विकसित हुआ। यह बौद्ध-शासन में एक कृतन परिवर्तन है। यह लोकोत्तरवाद महासाधियों में उत्पन्न हुआ। हम महासाधियों का स्वधर्म से प्रसन्न होना चाहते हैं। विकसित होते-होते इस निवास से महासाधन की उत्पत्ति हुई। बौद्ध-संघ दो प्रधान मार्गों (= मार्ग) में विभक्त हो गया—हीनयान और महायान।

हमने देखा कि किस प्रकार महासाधन ने बुद्ध को एक विशेष धर्म में लोकोत्तर बना दिया। इससे बुद्ध-मूर्ति बहने लगी। अब भूतानियों ने बौद्ध-धर्म स्वीकार किया, वह बुद्ध की मूर्तियाँ बनने लगीं। मूर्ति के कारण मूर्ति-रूपा में भी शक्ति हुई। प्रसिद्ध रूपधारों ने प्रसार में महासाधन के बुद्ध-समाहित-चित्त, उनकी मैत्री-मात्सा और करुणा उनके पुण्य और ज्ञान के संसार का उद्धार करने की लक्ष्य चेष्टा की। यह स्पष्ट है कि मूर्ति-रूपा पर इसका बड़ा प्रभाव पड़ा। गुप्तकाल इसका समुद्रिकात है।

महायान धर्म की विशेषता

स्वधर्म-वाद का आदर्श अहम और उसका लक्ष्य निर्वाण था। अर्हत् रमादि-मार्गों का उच्छेद कर अज्ञान-कर्म-निवृत्ति का होता था। उसका निश्चय संसार से विमुक्त और मन निर्बिम्ब होता था। अर्हत् अपनी ही उपधि के लिए कन्यात् होता था। उसकी वाक्या अराधिक मार्गों की थी। स्वधर्म-वादियों के मत में बुद्ध दक्षिण लोक-क्षेत्र एवं क्षेत्र हैं तथापि बुद्ध-धर्म का-आधि-मध्य इत्यदि बुद्धों से विमुक्त न था। महासाधियों के विचार में बुद्ध एक विशेष-धर्म में लोकोत्तर थे। महासाधन-वाद के अनुसृत लोकोत्तर-वाद एक अनन्तर शास्त्रा थी। इसके किम्वद प्रपानप्रत्य महा-गु है। इनके मत में बुद्ध को विनाश काय निरा की आरम्भता नहीं है और किन्ते समय तक वह भीति रहना चाहें, उसने समय तक भीति रह सकते हैं। स्वधर्म-वादियों के अनुसार यदि निष्कर्म-पूर्वक अथवा अम्यात किया जान तो इस दृष्ट-धर्म में ही निर्वाण-फल का अध्याय होता है। मोक्ष के इस मार्ग का अनुसरण वह करता है जो शील-प्रतिष्ठित है और प्रत्यक्ष-धर्म का पालन करता है। बुद्ध धर्म अर्हत् से निवृत्त है क्योंकि उन्होंने स्वयं का उद्धार किया और उन धर्म का निर्देश किया, जिस पर बलान लोग संसार से विमुक्त होते हैं। इस विशेषता का अर्थ है कि बुद्ध ने पूर्व-कर्मों में पुण्य-शक्ति का संकय और अनन्त-ज्ञान प्राप्त किया था।

परिपारिणिक में बुद्ध के पूर्वजन्मों की कथा वर्णित है। इन ग्रन्थ में भी पारमिता का उल्लेख मिलता है। अर्थात् का भाग्य परम-धर्मगिद्ध बुद्ध के आचार्यों की अपेक्षा तुच्छ मान्यता पाने लगा। बुद्ध-वर्णित के अनुयायित्व का बुद्ध के अनुसरण करने की इच्छा प्रकट हुई। महायान् संप्रदाय व। प। ध्यानत से कि बीच बुद्ध से आर्ष है। बीचों के प्रति उनको मन्त्र-कथना उपर बुद्ध और इनी कथना स प्रति होकर महायान्-बुद्ध में बीचों के प्रशंसा के लिए ही भगवत्-देश करना स्वीकार किया। बुद्ध-वर्णित स प्रमादित हाकर पौंडों में एक नवीन विचार-मदति का उदय हुआ। अष्टांगि-मार्ग की कथा पर बोधिसत्व-संप्रदाय का विचार हुआ और इस अनुयाय का आदर्श आदर न होकर बोधिसत्व हुआ क्योंकि महायान्-बुद्धत्व की प्राप्ति के पूर्व एक 'बोधिसत्व' व। 'बोधिसत्व' उठे करते हैं जो सम्मत्-दान की प्राप्ति चाहता है। किन्तु सम्मत्-दान है 'गी' के विषय में बीचों-बीच के प्रति कथना का प्रादुर्भाव हो सकता है। इन नवीन धर्म का नाम महायान पना। महायान बादी प्राचीन विचार वालों को हीनयान-वादी कहत थे। हीनयान का वृत्त नम आत्म-दान है। इनका प्रतिपक्ष महायान या बोधिसत्वयान है, इसको अपमान भी कहा है। बुद्ध-वर्ण में आत्म और प्रत्येक-बुद्ध सम्मत्-सम्बुद्ध के प्रतिपक्षी हैं। आत्मयान और प्रत्येक-बुद्धयान में ऐसा अन्तर नहीं है दोनों एक ही बोधि और निर्वाण को पात हैं। प्रत्येक बुद्ध स्वर्ग के स्रोत हो जाने पर अपने उद्योग से बोधि प्राप्त करत हैं। प्रत्येक-बुद्ध उपदेश में विद्यत हैं केवल प्रातिहार्य द्वारा अन्यधर्मात्मिकमित्रों (संघियों) को बोधधर्म की शिक्षा देते हैं।

स्वयम्-बुद्धवर्णित तथा अन्य कई ग्रन्थों का लक्ष्य कहना है कि एक ही धर्म है—बुद्धयान। पर इसकी साधना में बहुत समय लगता है, इसलिए बुद्ध न आदर्श के निर्वाण का निर्देश किया है। एक प्रश्न यह उठता है कि—क्या महायान के आत्मधर्मों के मध्य में महायान ही मोक्षवाक्य है? उत्तर का कहना है कि दोनों धर्म बुद्ध की आर्ष-शिक्षा के अनुकूल हैं। दोनों समानरूप से उत्तम और निर्वाणगामी हैं। इतिहास स्वयं हीनयान-वादी था। वह कहता है कि यह कहना कठिन है कि हीनयानान्तर्गत अष्टांगद बादी स से किसी गहना महायान या हीनयान में की बात। महायान धर्म (हेनतांग) ऐसे भिक्षुओं का उद्घाटन करता है, जो स्थिर-वादी होकर भी महायान के अनुयायी थे और किन्तु में पूर्ण थे। ऐसा मालूम पड़ता है कि बुद्ध हीनयान के भिक्षु भी महायान-धर्म का प्रवच और पालन करते थे। महायान के किन्तु का प्राचीनतम रूप ब्रह्म नहीं है। यह समय है कि आदि में महायान-धर्म के निष्कर्ष किन्तु नहीं थे। पीछे से आत्म के लिए ग्रन्थों की रचना की गई। इतिहास के अनुसार महायान की विशेषता फल बोधि-धर्मों की पूजा में थी। महायान के अन्तर्गत भी हीनयान के समान अनेक बाद थे। इनमें पारमिता-यान या बोधिसत्व-यान या बुद्ध-यान प्रज्ञा-यान (= यान-मार्ग) और मक्ति-मार्ग प्रबल हैं। आगे चलकर तन्त्र के प्रभाव से मन्त्र-यान वज्र-यान और तन्त्र-यान का विकास हुआ।

प्रायः महायानवादी हीनयान की साधना को तुच्छ समझते हैं। बुद्ध का यही लक्ष्य कहना है कि आत्मयान द्वारा निर्वाण नहीं मिल सकता। आन्तिरेक का कहना है कि आत्म-यान की कथा का उपदेश नहीं करना चाहिये न उसको सुने न उसको पढ़ें; क्योंकि इससे

द्वेष्टों का अन्त न हो सकेगा । हम आगे चलकर महायान के दर्शन एवं साधना का विचार से विचार करेंगे । यहाँ इतना कहना पर्याप्त होगा कि महायान के अन्तर्गत दो दार्शनिक विचार-प्रणालियों का उदय हुआ—मध्यमक और विज्ञानवाद । मध्यमक-वादी मानते थे कि सब कुछ स्वभाव-रूप है और विज्ञानवादी वास्तव-भाव को अस्तु और विज्ञान को सत् मानते थे और यह विरोध रखते थे कि बोधिसत्व महायान करते हैं । महायानवादियों को प्राचीन विकास मध्य है, पर हीनयान के अनुयायी महायान के ग्रन्थों को प्रामाणिक नहीं मानते । महायान-वादियों का कहना है कि महायान नवीन नहीं है और हीनयान के आत्म मध्य ही महायान की प्रामाणिकता सिद्ध करते हैं । मध्यमक-कारिका के चत्वारि चन्द्रकीर्ति का कहना है कि हीनयान के ग्रन्थों में भी शून्यता की शिक्षा मिलती है । हीनयान के ग्रन्थों में महा-वस्तु में दृष्ट-भूमि और पारमिता का भी वर्णन है । महायान के ग्रन्थ गाथा और संस्कृत में हैं ।

हीनयान के वैशेषिक-प्रस्थान के ग्रन्थ संस्कृत में हैं उनका विवरण "बौद्ध-संस्कृत-साहित्य के अध्ययन" के प्रकरण में देंगे ।

लोकोत्तरवाद का पक्कान विकासवाद में हुआ जो महायान की विरोध है, इसलिये अब विज्ञानवाद का उल्लेख करेंगे ।

विकासवाद

प्राणि विकास में विकासवाद नहीं है किन्तु उसमें बुद्ध के तीन कालों में विरोध किया गया है :—चतुर्माहायैतिक-काल, मनोमय-काल और धर्म-काल । प्रथम काल विकास है । यह कल्पवृक्ष-काल है । शाक्यमुनि ने मत्ता की कुटुम्ब में इसी काल की पारण किया था । प्राणि में बुद्ध के निर्माण काय का उल्लेख नहीं है । किन्तु चतुर्माहायैतिक-काल के विपक्ष में एक मनोमय-काल का भी उल्लेख है (संयुक्त पृ १८२; शीप २ पृ १६) । सर्वोक्तिवाद की परिभाषा में बुद्ध में नैर्गुणिकी और पारिवाणिकी शक्ति थी । वह अपने चरम अन्त्य-रूप निर्मित कर सकते थे और अपने काय का पारिवाणिक भी कर सकते थे । यथा ब्रह्मा का काय अक्षर देवों के अक्षरता है, वह अमिनिर्मित शरीर से उनको दर्शन देते हैं (शीप २, पृ २१२; कोश १, पृ २६६) । "संक्षिप्त अक्षरक" में बुद्ध की तुलना ब्रह्मा से करते हैं । प्राणि-विकास में कभी देव को मनोमय कहा है (महाप्रज्ञा १ ४१; विनय २ १८५) में कहा है कि कोलियपुत्र अक्षर मनोमय-काल में उत्पन्न हुआ है । बाह्य प्रत्यक्ष के बिना मनः से नियन्त्रित निर्गुण-काल मनोमय-काल है । किमुदि-मार्ग के अनुसार (पृ ४५) यह अविज्ञान मन से निर्मित है । यह अक्षरी का संशय-काल नहीं है । सर्वोक्तिवादी भी मनोमय-काल के देवों का अक्षरमानता है । शैव-वैदिक के मत से यह काल और आकाश दोनों के हैं । अक्षरमय भी मनोमय कहलाता है, क्योंकि यह केवल मन से निर्मित है और धूम-धोखेदारि किन्ति-बाह्य का उपादान न लेकर स्वका माय होता है । योगाचार के अनुसार—आत्मीय भूमि में अक्षर मनोमय होता है, इसमें मन का भेद होता है, वह मन की तरह शीघ्रमन कहा है और इसी शक्ति अक्षरित होती है । यह आकाश मनोमय-काल पारण कर सकते हैं (योगशास्त्र, ८) । मनो-

मम कर्म के १ प्रकार हैं। कुछ के अनुसार यह कर्म मन स्वभाव है वृत्तों के अनुसार इस कर्म की उत्पत्ति इच्छानुसार होती है, पूर्वकर्म का परिणाम मात्र होता है। अभिन्न कर्म की उत्पत्ति नहीं होती।

कुछ का यथार्थ-कर्म का कर्म नहीं है, ब्रिक्के धातु-गर्म की पूजा उपासना करते हैं किन्तु धर्म (= धर्म-विमल) यथाय-कर्म है। धर्म-कर्म प्रपञ्च-कर्म है। शास्त्र-मुनीय-मिच्छु इसी धर्म-कर्म से उत्पन्न हुए हैं। "मै मगग" का चौसठ पुत्र हैं धर्म से उत्पन्न हैं, धर्म का हस्ताद हैं (दीप १ पृ ८४, "तिष्ठुतक पृ १ १)। वृत्ता कारण यह है कि मगवान् धर्म-मृत है मग-मृत है धर्म-कर्म मी है (दीप १, ८४, मन्त्रिम, १, पृ १६५)। इसी प्रकार कहते हैं प्रज्ञा-गमिता धर्म-कर्म है, तन्मग-कर्म है। जो प्रतीत्यसमुत्पाद का दर्शन करता है यह धर्म-कर्म का दर्शन करता है। प्रज्ञा-गमितास्तोत्र में नमस्तु न कहते हैं—जो हुने मम से देखता है, यह तन्मग को देखता है। शान्तिदेव बोधिचर्यासार के आरम्भ में सुप्रज्ञान और धर्म-कर्म की भी बन्दना करते हैं (पृ २)।

स्वधिर वाक् से महा-मान में आते-आते कुछ में पूर्वा अलौकिक-गुण आ जाते हैं। जब कुछ को केवल अलौकिक-गुण-मूह-सम्पत्ति से सम्प्रभाव ही नहीं किया गया, पर उनका व्यक्ति ही नष्ट कर दिया गया। कुछ धम्ममा, प्रपञ्च-विमुक्त, अमम और अकारा प्रसिद्ध हो गये।

स्वधिर शक्ति के अनुसार मगवान् कुछ लोकोत्तर है। कुछ ने स्वयं कहा था कि मैं लोक में स्पष्ट और स्पष्ट हूँ और सब लोकों में अनुत्तर हूँ। एक बार श्रोत्र ब्राह्मण कुछ के पारों में सगन्धर परिपूर्ण-चर्मों को देखकर अतिरिक्त हुआ। उसने कुछ से पूछा कि आप देव हैं नव हैं, यन्त्र हैं क्या हैं? मगवान् ने कहा—मैं "नम" से कोई नहीं हूँ। श्रोत्र बोला—फिर क्या आप मनुष्य हैं? कुछ ने उत्तर दिया—मैं मनुष्य मी नहीं हूँ, मैं कुछ हूँ—किन्तु बेबोत्पत्ति होती है किन्तु पक्ष्य या ग वन्य की प्राप्ति होती है। सब आसनों का मैं नाश किता है। हे ब्राह्मण! जिस प्रकार पुरस्वीक वस्तु से लिप्त नहीं होता उसी प्रकार मैं लोक से उपलिप्त नहीं होता^१। दीप निकम^२ के अनुसार बोधिसत्व की यह धर्मता है कि जब यह धर्मिकाम से वृद्ध हो माता की कुर्षि में अग्रगण्य होते हैं तब सब लोकों में अग्रगण्य अवस्था का प्रादुर्भाव होता है। यह अवस्था ब्रह्माणा के लोक की भी अभिमूर्त कर देता है। लोकों के बीच यहाँ अन्वहार ही सम्प्रकार है वहाँ ब्रह्मा और धर्म ऐसे महानुमाओं की भी आमा नहीं पहुँचती, वहाँ मी अग्रगण्य-अग्रगण्य का प्रादुर्भाव होता है। बोधिसत्व महापुरुषों के कत्तल लक्षकों से और अस्त्री अनुभवंतों से सम्प्रभाव होते हैं^३। एक स्थान पर^४ मगवान् धानन्द से कहते हैं कि जो वस्तु में तन्मग का कृति नवा परिशुद्ध होता है :—

१ अनुत्पत्तिकाम माग २ अनुत्पत्तिपात पञ्चवगा पृ १८।

२ भाग १ पृष्ठ ११ महापद्म सुत्तम्।

३ दीपनिकम माग १ पृष्ठ १६।

४ दीपनिकम माग ३, पृष्ठ १३४।

१. जिस रात्रि को भगवान् उम्पकूम्योपि प्राप्त करते हैं ।

२. जिस रात्रि को भगवान् अनुपपि-शमनिर्वाण में प्रवेश करते हैं ।

पालि-निर्णय के अनुसार जब बोधिसत्त्व ने गर्माभ्रान्ति की, तब मानुष और अमानुष परस्पर हिंसा का माय नहीं होते थे और सब सत्त्व हृष्ट और तुष्ट थे । भगवान् के यह सब अद्भुत कर्म त्रिपिण्ड में वर्णित हैं । इन सब अद्भुत-कर्मों में सम्मिलित होते हुए भी स्वविरादी बुद्ध को इसी क्षण में लोकोत्तर मानते थे कि यह लोक को अभिभूत कर रक्ता है, अर्थात् लोक से अनुपपन्न होकर विहार करते हैं । वहाँ दूसरे बुद्ध के उत्पन्न हुए मर्मा का अनुसरण कर अर्थात् अक्षय्य को प्राप्त करते हैं और उनकी भाग का अन्वेष्टन नहीं करना पड़ा वहाँ बुद्ध स्वयं अपने उद्योग से निर्वाण-भाग का गृह्यन्त करते हैं । यही उनकी श्रुति है । पर स्वविरादी मनुष्य-लोक में बुद्ध की स्थिति को स्वीकार करते थे । वे उनके जीवन की प्रज्ञाओं को सम्य मानते थे । इस पर उनका पूरा विश्वास था कि बुद्ध लोक में उत्पन्न हुए लोक में ही उन्होंने सम्यक्-ज्ञान की प्राप्ति की और लोक में ही उन्होंने धर्म का उपदेश दिया । स्वविरादी बुद्ध के व्यक्ति को स्वीकार करते हुए उनकी शिवा पर अर्पित और देते थे । परिनिर्वाण के पूर्व स्वयं बुद्ध ने अपने शिष्य आनन्द से कहा था—“हे आनन्द । तुमसे किसी का विचार यह हो सकता है कि शास्ता का प्रवचन अतीत हो गया, अब हमारा कोई शास्ता नहीं है । पर ऐसा विचार उचित नहीं है । जिस धर्म और किय का मैंने तुमको उपदेश किया है मेरे पीछे वह पुनरा शास्ता हो । बुद्ध ने यह भी कहा है कि जो धर्म को देखता है वह मुझसे देखता है और जो मुझसे देखता है वह धर्म को देखता है । इसका यही अर्थ है कि दिवने धर्म का उत्तर समझ लिया है, उसी ने वास्तव में बुद्ध का दर्शन किया है । बुद्ध के निर्वाण के परान्त यही धर्म शास्ता का कर्म करता है । बुद्ध का बुद्धत्व इसी में है कि, उन्होंने तुल की अत्यन्त-निवृत्ति के लिए धर्म का उपदेश किया । बुद्ध केवल परमार्थ है, उनके बताये हुए धर्म की शरण में बाल स ही निर्वाण का अस्तिम होता है । बुद्ध कहते हैं—“हे आनन्द । तुम अपने लिये स्वयं शीघ्र हो; धर्म की शरण में जाओ, किसी दूसरे का आश्रय न लो।” धर्म की प्रपन्नता को मानते हुए भी स्वविरादी बुद्ध के व्यक्ति को स्वीकार करते थे । पर बुद्ध के निर्वाण के बन्धन भ्रष्टाश्र-आत्मक बुद्ध को देवतादेव मानने लगे और यह मानने लगे कि बुद्ध उदय-को-नश्यत से हैं और उनका आयु अमर्य अनन्त-कल्प का है । बुद्ध लोक के पिता और स्वयं ही भगवन्, जो सदा यमकूट पर्यन्त पर निवस

१. शीघ्रनिर्वाण प्रायः १ बुद्ध १५३ महापरिनिर्वाण-मुक्त ।

२. धर्म ही को निवृत्त निवृत्त प सति धर्म परमार्थों में परमार्थ नि—इतिपुच्छ, पृष्ठा ५, मुक्त १ बुद्ध ११ । जो रहा वहकि धर्म परमार्थ लो म परमार्थ । जो म परमार्थ लो धर्म परमार्थ—इतिपुच्छ प्रायः १ बुद्ध ११ ।

करते हैं^१, और सब धर्म का उपदेश करना चाहते हैं, तब भूमध्य के उत्तराधिकार से एक रहित प्रसन्न करते हैं, जिससे अट्टमह-सहस-सुखसेन अथमाग्नित होते हैं। दुष्टों की संख्या भी अनन्त हो गयी। महात्मन एवों में इस प्रकार के विचार प्राय पाये जाते हैं। उद्गम-पुनरुत्थान के पुनरुत्थान-एवों में सर्वश्रेष्ठ माना जाता है। इसमें उपायता-प्रमाण पर एक अभ्यास है। इस अभ्यास में महात्मन-सुख कहते हैं कि सहस-कोटि-कथर व्यतीत हुए, किन्ता कि प्रमाण नहीं है, जब मैंने सम्पूर्ण ठान प्राप्त किया, और मैं नित्य धर्म का उपदेश करता हूँ^२। महात्मन कहते हैं कि मैं स्वर्ग की शिक्षा के लिए उपाय का निर्धारण करता हूँ और उनकी निर्वासन भूमि का दशन करता हूँ। मैं स्वर्ग निर्वासन में प्रवेश नहीं करता और निरन्तर धर्म का प्रकाश करता रहता हूँ। पर मित्र-विषय पुरुष मुझको नहीं देखते। यह समझ कर कि मेरा परिनिर्वास हो गया है, वह मेरे पास की विविध प्रकार से पूजा करते हैं, पर मुझको नहीं देखते। उनमें एक प्रकार की खरा उत्पन्न होती है, जिससे उनका चित्त परत हो जाता है। जब ऐसे सत्ता और मूढ़ सत्त शरीर का उत्कर्ष करते हैं, तब मैं भावक-संघ को एकत्र कर उद्गम-पुनरुत्थान पर उनकी अपना ध्यान कराता हूँ और उनसे कहता हूँ कि मेरा उस समय निर्वासन नहीं हुआ था; यह मेरा केवल उपाय-कोशला था, मैं बीरलोक में बार-बार जाता हूँ^३।

१. एवेम ई लोकसिता सवमूः क्षिप्रतः सर्व-समाप्त-भावाः।

विपरीत मूर्खता विविध बाधातु अनिर्णीतानि निर्णीत इत्येवामि ॥२१॥

[सङ्गम-पुनरुत्थान, पृ ३२६]

२. अविनिष्ठा कल्पसहस्रकोट्यो पाप्मो प्रमात्तं न कर्तुं क्षियते।

प्रमाता मया एव उपायकोविर्बर्तते च सुखेभ्यः क्षिप्रतः ॥३॥

[सङ्गम-पुनरुत्थान, पृ ३२६]

३. निर्वासनमूर्ति पुनरुत्थयामि विनवायसंज्ञान वलम्बुपायम्।

न चापि विनाम्यः तस्मिन् काले ह्रीन् चो बभूव प्रकल्पयामि च ॥

उत्पापि अन्तममविद्धामि क्षणीयं सञ्ज्ञानं तत्रैव बाधम्।

विपरीत्युद्धी च वरा विपुलाः तत्रैव विद्धन्तु न परिणतु माम् ॥४॥

परिनिर्णीतं च ममात्ममार्गं चक्षुः पुनो विविधां करोमि।

मां च अपरवन्ति कथेन्ति कृष्णां ततोऽहं चित्तं प्रयोमि लेपाम् ॥५॥

आहं वदा ते मृदुमार्गं वा अत्युत्तममात्रं अवन्ति कथाम्।

ततोऽहं जगत्सर्वं कृत्वा अन्तममं इत्येवम् गुणवृत्ते ॥६॥

एवं च हं तेन वदामि पञ्चमं ह्रीन्वर्णं तद् वदामि निर्णीतम्।

अपान्तीत्यत्र जयेति विद्यायाः पुनो पुनो योग्यतु जीवकोटि ॥७॥

[सङ्गम-पुनरुत्थान, पृ ३२६-३२७]

प्रसादादिमित्र-सुख के माध्य में नागावर्जित करते हैं कि तपस्युता सदा धर्म का उपदेश करते रहते हैं पर तप्य अपने पाप धर्म के कारण उनके उपदेश को नहीं सुनते और न उनकी आज्ञा को देखते हैं, जैसे बड़े ब्रह्म के निनास को नहीं सुनते और अथि धर्म का प्रोत्ति को नहीं देखते । अस्ति-विश्व में एक स्थान पर आनन्द और बुद्ध का संवाद है । आनन्द आनन्द से कहते हैं कि—“मद्विष-काण में कुछ भिक्षु अग्निमान्नी और उद्यत हन्ति । वे धोषित्व की गर्माभिव्यक्ति-परिनिवृत्ति में विरहास न करेंगे । वे कहेंगे कि यह किस प्रकार संभव है कि धोषित्व सत्ता की कुपि से बाहर आते हुए गर्ममत्त से उपक्षित नहीं हुए । वे नहीं जानते कि तपस्युता देवदत्त हैं और हम मनुष्य-मात्र हैं, और उनके स्थान की पूर्ति करने में समर्थ नहीं हैं । उनको समझना चाहिये कि हमलोग आनन्द की श्रुति या प्रमाण को नहीं जान सकते; यह अश्लेष है । करवद्ध-भूय में अश्लोकितेरवर के गुणों का वर्णन है । इस प्रत्य में लिखा है कि आरम्भ में आदि-बुद्ध का उदय हुआ । इनको स्वयंभू और आदिनाथ भी कहा है । इन्होंने पान इत्ये संसार की सृष्टि की । अश्लोकितेरवर की उत्पत्ति आदि-बुद्ध से हुई और उन्होंने सृष्टि की रचना में आदि-बुद्ध की सहायता की । अश्लोकितेरवर की आत्मा स धर्म और चक्रमा की सृष्टि हुई, मल्ल से मल्लवर, रत्न से रत्ना, और हृदय से नारदस्य उत्पन्न हुए ।

मुत्तावर्जित-भूय में लिखा है कि यदि तपस्युता चाहें तो एक पिण्ड-यात्र कर ब्रह्मसत्ता-वत्स एक और इससे भी अधिक काल तक रह सकते हैं, और तब पर भी उनकी इन्द्रियां नष्ट न होगी, उनका मूल विषय न होगा; और उनके छविवर्ण में परिवर्तन न होगा । यह बुद्ध का लोकोत्तर मत है¹ । मुत्तावर्जित लोक में अमिताभ-उपसम्य निषण्ण करत हैं अमिताभ की प्रतिमा अनुपम है उसका प्रमाण नहीं है । इसी कारण उनको ‘अमिताभ अमिप्रम’ आदि नाम से संकीर्तित करत हैं । यदि तपस्युता कष्ट मर अमिताभ के कम का प्रमा से आरंभ कर वर्णन करें तो उनकी प्रमा का गुण-यमन्त अक्षित न कर उन्हें, क्योंकि अमिताभ की प्रम-गुण-विमूर्ति आम्मेव, असंख्येय अक्षित और अपरन्त है । अमिताभ का आदकसंघ भी अनन्त और अपरन्त है । अमिताभ की आज्ञा अपरिमित है । इसीलिए इन्हें ‘अमिताभ’ भी कहते हैं । तपस्युता ब्रह्मगणना के अनुसार इस लोक-प्राप्त में अमिताभ को सन्धोषि प्राप्त किए वर-वश्य वृत्ति हो चुक है । समाधिस्थ में लिखा है कि बुद्ध का ध्यान करते हुए आदक को किसी रूपकाव का पान न करना चाहिये । क्योंकि बुद्ध का धम-शरीर है, बुद्ध की उत्पत्ति नहीं होती, वह धिना कारण क दी नाथ है । वह तप्ये आदिब्रह्म है, उनका आरंभ नहीं है । सुवर्णपद्मसूत्र में भी कहा है कि बुद्ध का धम शरीर होता । उनका लम्बा शरीर ‘धम-धम’ या धर्म-प्राप्त है । इसीलिए मुत्तावर्जित-भूय में बुद्ध को ‘धर्म-स्वामी और बुद्धवरिण में

1 अर्थात् अमिताभ तपस्युता धर्मविषयपलेन कर्म का निवेद, कर्मफल या कर्ममार्ग का ब्रह्म-शतमहर्ष का यात्र कर्मवर्दीभियुक्तमहर्ष का तत्ता वास्तवि निवेद जब तपस्युताधर्मि-का-बुद्धवरयेयु ब्रह्मवर्दीभियुक्तमहर्ष अवेकादि धर्मिधर्म उपहस्यत ।

‘धर्म-भाव’ कहा है। महात्मानभद्राचार्य-शास्त्र का कहना है कि बुद्ध ने निर्वाण में प्रवेश नहीं किया; उनका कथ्य शरणागत है।

स्थविरवादियों ने मन्वापानियों के लोकोत्तरवाद का पक्षोप किया जैसा कथासुत्र से दृष्ट है। कथासुत्र के अन्तर्गत धर्म में शम्भी स्थाना की गयी है कि बुद्ध मनुष्य-लोक में थे और हम पूर्व-जन्म का स्मरण किया गया है कि उनका स्थिति मनुष्य-लोक में न थी। पूर्व-जन्म का स्मरण करते हुए पिण्ड ग्रन्थों से बुद्ध-जन्म स्मृत कर दूँ किनासा गया है कि बुद्ध के संज्ञानों से ही यह सिद्ध है कि बुद्ध की स्थिति मनुष्य-लोक में थी। बुद्ध लोक में उत्पन्न हुए थे सम्मत्-सम्प्रेषि प्राप्त कर उन्होंने धर्म चक्र का प्रवर्तन किया था और उनके परिनिर्वाण हुआ था। इसी बात में इस पूर्व-जन्म का भी स्मरण किया गया है कि बुद्ध न हम का उपदेश नहीं दिया। स्थविर-वादों पृथक् है कि, यदि बुद्ध ने धर्म का उपदेश नहीं दिया तो फिर किनने दिया। पूर्व-जन्म इत्यादि उत्तर देता है कि भविष्यनिर्वाण ॥ धर्म वेष्टा की, और यह भविष्यनिर्वाण ‘आनन्द’ का। सिद्धान्त ध्याते हुए वहाँ से उत्तर दिया गया है किनास मात्स्य होता है कि बुद्ध ने धर्म शरणागत से कहा था कि मैं संज्ञे में भी और पितामह से भी धर्म का उपदेश करता हूँ; इत्यदि यह स्वीकार करना पड़ता है कि महात्मान् बुद्ध ने सर्व धर्म-वेष्टा की थी^१।

यह हम स्मरण कर चुके हैं कि विविक्त में ही बुद्ध के धर्म-भाव की स्मृति मिलती है। बुद्ध ने स्वयं कहा है कि जो धर्म को वेष्टा है वह मुझको देखता है और जो मुझसे देखता है, वह धर्म को देखता है।

धर्म-भाव—यह उन धर्मों का समुदाय है जिनके प्रतिपाद से एक आत्म-विशेष धर्म धर्म का ज्ञान प्राप्त कर बुद्ध कहलाता है। बुद्ध-अवस्था-व्यवधान समुदाय-व्यवधान सम्मत्-व्यवधान है। इन ज्ञानों के परिवार अनात्म-व्यवधान हैं। धर्म-भाव अनात्म-व्यवधान की स्मृति है या आत्म-परिनिर्वाण है। यह व्यवधान या व्यवधान धर्म-भाव कहला है। धर्म-वेष्टा (५ २३) में इन्हें लोकोत्तर-व्यवधान कहा है महात्मान्वाचि में आत्म-व्यवधान है; इन्हें किन-व्यवधान भी कहते हैं। यह दीर्घ-निर्वाण (३ २२६, ४, २४६) के धर्म-व्यवधान है। यह इस प्रकार है—शरीर, स्माधि, प्रज्ञा, विमुक्ति, विमुक्ति-ज्ञान-व्यवधान। बुद्ध की शरणा में जाने का धर्म है, धर्म-भाव की शरणा में जाना; यह उनके धर्म-भाव की शरणा में जाना नहीं है। मित्र की मित्रता उसका संवर्णीत उसका धर्म-भाव है। “यही प्रकार बुद्ध का बुद्धत्व, बुद्ध के अनात्म-व्यवधान, उसके धर्म-भाव हैं। दीर्घ-निर्वाण (३ ८८) में कहा है कि तपसात् वह धर्म-भाव मोक्ष-व्यवधान है। धर्म-भाव ब्रह्म-भाव है। यह धर्म-भाव, ब्रह्म-भाव भी है। महात्मा के उत्तर-व्यवधान का उत्तर धर्म-भाव है। उत्तर-व्यवधान है। धर्म-भाव की परिनिर्वाण से शम्भी

१. न धर्म-व्यवधान बुद्धों द्वारा समुदाय-व्यवधान प्रवर्तनीति। आत्म-व्यवधान-व्यवधान द्वारा जोके ज्ञानों जोके समुदायों जोके भविष्य-व्यवधान विवर्तनीति समुदाय-व्यवधानों जोके नो बात है वचन्ये बुद्धों द्वारा समुदाय जोके प्रवर्तनीति। समुदाय-व्यवधान।

पारमिता को बुद्ध का धर्मकाय बताया है। प्रज्ञा को एक स्थान पर तथगतों की माला भी कहा है। यह धर्मकाय रूपकाय के अलक्ष्य सर्वप्रपञ्च-व्यतिरिक्त है। यह 'सुखकाय' है, क्योंकि यह प्रपञ्च या आवरण से रहित और प्रभाकर है। इसको 'स्वभावकाय' भी कहा है^१। 'ब्रह्म' के अनुसार चार धर्म हैं और 'स्वभावकाय' धर्मकाय से भिन्न तथा अन्य भी अनुत्तर-शरीर है। समुत्पत्तिकार का भी यही मत है कि धर्मकाय स्वाभाविक-काय से भिन्न है। तरुजल से ही निर्मल का अभिप्राय होता है। इसलिये कहीं-कहीं धर्म-काय को 'लभाधि-काय' भी कहा है। यह लक्षण या बोधि ही परमार्थ-रूप है। संवृत्तिरूप की दृष्टि से इसको शून्यता, तपता, मूल-कोटि और धर्मपाद कहते हैं^२। सब परार्थ निःस्वभाव अर्थात् शून्य हैं; न उनकी उत्पत्ति है और न निरोध। वही परमार्थ-रूप है। नमोर्जुन माध्यमिक-सूत्र में कहते हैं —

आप्रतीत्यसमुत्पत्तौ धर्मः कश्चिन्न विद्यते ।

परमात्तस्मादशून्योऽहि धर्मः कश्चिन्न विद्यते ॥

[प्रकरण २४, श्लोक-१६]

अर्थात् कोई ऐसा धर्म नहीं है जिसका उत्पाद हेतु-प्रत्यय-वश न हो। "इसलिये अशून्य धर्म कोई नहीं है। उस धर्म शून्य है अर्थात् निरसमाध है, क्योंकि यदि मात्तों की उत्पत्ति स्वभाव से हो तो स्वभाव हेतु-प्रत्यय-निरपेक्ष होने के कारण न उत्पन्न होता है और न उत्पन्न ठण्डा होता है, यदि मात्तों की उत्पत्ति हेतु-प्रत्यय-वश होती है तो उनका स्वभाव नहीं होता। इसलिये स्वभाव की कल्पना में अहेतुत्व का आगम होता है और इससे कर्म, कारण, कर्ता, करण क्रिया उत्पाद, निरोध और फल की भाषा होती है। पर जो स्वभाव-शून्यत्वप्रसंगी है उनके सिने किसी कार्य को भाषा नहीं पहुँचती, क्योंकि जो प्रतीत्य-समुत्पाद है वही शून्यता है अर्थात् स्वभाव से मात्तों का अनुत्पाद है। भगवान् कहते हैं—

य प्रत्ययैर्धर्मोऽस्ति छायावतो न तस्य उत्पादो रसमात्तोऽस्ति ।

य प्रत्ययाधीनो न शून्य उक्तो य शून्यो जानसि सोऽस्मिन् ॥

[मध्यमक-सूत्र, पृष्ठ ५४]

अर्थात् जिसकी उत्पत्ति प्रत्ययवश है, वह छायावत है, उत्पन्न उत्पाद स्वभाव से नहीं है। जो प्रत्यय के अधीन है वह शून्य है। जो शून्यता को जानता है, वह प्रमाद नहीं करता।

१ सर्व प्रपञ्चव्यतिरिक्तो भगवता स्वामाधिको धर्मकायः स एव वाच्यमस्वभावो धर्मः ।

[बोधिसत्त्वार्थशारपत्रिका, पृष्ठ ३]

२ बोधिसत्त्वमेकैकप्रवसावनिविष्टमनुत्पादमिच्छामनुत्पद्येदमशारकं सर्वप्रपञ्चव्यतिरिक्तमा-
कण्यप्रसिद्धं धर्मकायत्वं परमात्तव्यमुच्यते । एतदेव च प्रज्ञापारमिता-सूत्र्यता-तपता-भूत-
कोटि-धर्मपादविराजनेन संवृत्तिमुपाह्वयामिषीकते ।

[बोधिसत्त्वार्थशारपत्रिका अ ३ श्लो ३८]

माध्यमिक-श्रुत के अङ्गसहस्रे प्रकरण में नागात्रु न कहते हैं कि शून्यता अर्थात् धर्मता नित और बाणी का विरा नही है। यह निर्वाण-प्रदय अनुत्पन्न और अनिरुद्ध है। शून्यता एक प्रकार से सब दृष्टियों का निःक्षण है। माध्यमिक भी कोई प्रतिष्ठा नहीं है। जो शून्यता की दृष्टिरन्तरे हैं, अर्थात् जितना शून्यता में अभिनिवेश है, उन्ही मुक्त ने असाध्य बताया है।

अब शून्यतासारी के अनुसार बुद्धकाय की परीक्षा करनी चाहिये।

माध्यमिक-श्रुत में 'तथागतसरीसा' नाम का एक प्रकरण है। नागात्रु न कहते हैं कि निःप्रयत्न-तथागत के सम्बन्ध में कोई भी कहना सम्भव नहीं है। तथागत न शून्य है न अशून्य न उभय और न न-उभय। जो प्रज्ञाशील-तथागत के सम्बन्ध में विविध-प्रकार के परित्यक्त करत हैं, वे भूद पुनः तथागत को नये जानते अर्थात् तथागत की गुण-समृद्धि के अत्यन्त परीक्षार्थी हैं। किस प्रकार से सम्मान्य एवं को नहीं देखता, उन्ही प्रकार वह बुद्ध को नहीं देखते। नागात्रु न आगे बढ़कर कहते हैं कि तथागत का जो स्वभाव है वही सम्भव इत बगल का है, जैसे तथागत निःस्वभाव है उन्ही प्रकार वह बगल भी निःस्वभाव है। प्रज्ञाशक्ति में कहा है कि सब कम मायोस्म है, सम्पद-समुद्र भी मायोस्म है, निर्वाण भी मायोस्म है, और निर्वाण से भी विविधतर यदि कोई धर्म हो तो वह भी मायोस्म है। माया और निर्वाण अद्वय हैं। एक एतन् में कहा है कि तथागत अनासक्त-मुक्त धर्म के प्रतिस्मिन् है, न वस्तु है, न तथागत, सब लोका में दिग्न ही हरिमान है। इन सबका आशय यही है कि शून्यतासारी के मत में बुद्ध निःस्वभाव है अर्थात् अनुनिश्चय से मुक्त है और परमाय

१. निरूपममिपातन्मं निरुती विपलीचरे।

अनुत्पन्ना निरुद्धा हि निर्वाणनिष्ठ समता ॥

[माध्यमिकश्रुति १७ (१७)]

२. शून्यता सरदहीना धाम्ना निम्नरथ निवः।

वर्षा तु शून्यता दृष्टिनाममाप्तात् समारि ॥

[माध्यमिकश्रुति १३ (८)]

३. प्रवृत्तवन्ति ये बुद्ध प्रवृत्तावागममयम्।

ते प्रवृत्तवन्तः सर्वे न परवन्ति तथागतम् ॥

[माध्यमिकश्रुति, २१ (१५)]

४. तथागतो वा जगताम्यथावन्ति जगत्।

तथागतो (निःप्रयत्नः) निःस्वभावमिदं जगत् ॥

[माध्यमिकश्रुति २१ (१२)]

५. तथागतो हि प्रतिविम्बभूतः पुनश्चात्र यथात्र यथावत्तम्।

देवाश्च ततश्च न तथागतोऽस्मि विम्व च सारवन्ति सर्वलोके ॥

[माध्यमिकश्रुति १७ (११)]

उस की दृष्टि से तथागत और कष्ट का वही अर्थ है।

अब विज्ञानवाद के अनुसार बुद्धकाय की परीक्षा करनी है।

विज्ञानवादी का कहना है कि—शून्यता लक्षणों का अभाव है और तबत यह एक असत्य 'कष्ट' है। क्योंकि शून्यता की संभावना के लिए दो बातों का मानना परमावश्यक है—१. उस आशय का अस्तित्व जो शून्य है और २. किसी वस्तु का अभाव जिसके कष्टत्व हम कह सकते हैं कि यह शून्य है, पर यदि इन दोनों का अस्तित्व न माना जाय तो शून्यता असंभव हो जाती। शून्यता को विज्ञानवादी 'कष्टमात्र' मानते हैं और यह कष्टमात्र 'चित्त-विज्ञान' का 'आत्म-विज्ञान' है; जिनमें लक्षण और अनात्मत्व बीच का संग्रह रहता है। लक्षण-बीज प्रवृत्ति-धर्मों का और अनात्मत्व-बीज निवृत्ति-धर्मों का हेतु है। जो कुछ है, वह चित्त का ही आकार है। अतः चित्तमात्र है। चित्त के व्यतिरिक्त अन्य का अस्तित्व विज्ञानवादी को नहीं मान्य है। इस चित्त के दो प्रमास हैं १ रागादि आमास २ अजादि आमास। चित्त से पृथक् धर्म और अधर्म नहीं हैं। सब कुछ मनोभव है। संसार और निर्वास दोनों चित्त के धर्म हैं। परमार्थ चित्त का स्वभाव प्रमासत् और अजात्व है तथा वह आत्मतुल्य रूप से विनिर्मुक्त है। पर रागादि-मल से आवृत होने के कारण चित्त संश्लिष्ट हो जाता है, जिससे आत्मतुल्य-धर्मों का प्रवर्तन होता है और संसार की उत्पत्ति होती है। यही प्रवृत्ति धर्म वा विज्ञान का संश्लेष संसार कहलाता है और विज्ञान का व्यवधान ही निर्वास है। यही शून्यता है। विज्ञानवादी के अनुसार शून्यता, मूढता, धर्म-काय, स्वस्वभाव है। प्रत्येक वस्तु का स्वभाव शून्यत्व और लक्षण रहित है। सब लक्षण-मुक्त हो जाता है। उस उसे मान्य करते हैं और सब वह असत्य है, उस वह शून्य के समान है। बुद्धत्व ही धर्मकाय है। क्योंकि बुद्धत्व विज्ञान की परिधि है और यदि विज्ञान वास्तव में संश्लिष्ट होता तो वह शून्य न हो सकता, इस दृष्टि में बुद्धत्व प्रत्येक वस्तु का शून्यत्व और अपरिवर्तित स्वभाव है। विज्ञान-धर्म नाम का एक क्षेत्र या क्षेत्र-धर्म है। इसमें शून्यत्व शून्य के लोहा श्लोक है। नाश्वर्य के किसी निष्ठु में सन् १ ईस्वी (=विष्णु सं १ १७) के लगभग इस क्षेत्र को चीनी अक्षरों में विविध किया था। फाहियान ने चीनी लिपि में उसे लिखा था। तिब्बती भाषा में इसका अनुवाद पाया जाता है और पहला अक्षर श्लोकों का संस्कृत रूप भी वहीं सुरक्षित है। धर्मकाय के लक्षण का श्लोक यहाँ उद्धृत किया जाता है। इस श्लोक में धर्मकाय की बड़ी सुन्दर व्याख्या की गयी है। कुछ लोगो का अनुमान है कि विज्ञान-धर्म महाजन का है।

बो नैरो नाप्नेरो ररपरितमहस्यवापारमूो
नैशामाचो न मार रवमिण सम्मो निर्मिणमममम।
निर्मेव निर्निहार शिवमममम व्याप्तिं निष्पारो
कदे प्रमममेव सममममम धर्मकायं विमानान्॥

“धर्मकाय एक नहीं है क्योंकि वह लक्षण व्याप्त करता है। और लक्षण आशय है; धर्मकाय प्रत्येक भी नहीं है क्योंकि वह समान है। यह बुद्धत्व का आशय है। यह अक्षर है।

न इसका भाव है, न अभाव । आकाश के समान यह व्यक्त है इसका समाप्त अभाव है, वह निरूप निर्बिकार, अतुल्य, सर्वव्यापी और प्रपञ्चरहित है । यह स्वतन्त्र है । बुद्धों का ऐसा धर्मकाय अनुपम है ।

तान्त्रिक ग्रन्थों में धर्मकाय को कैरोचन, यज्ञफल या आदि-बुद्ध कहा है । यह धर्मकाय बुद्ध का सर्वश्रेष्ठ काय है ।

रूप-रूप या निर्माण-काय—भगवान् का अन्य क्षुम्भिनी बन में हुआ था । उनका अन्य कायपुत्र है औपपादक नहीं । वह गर्भ में संप्रकल्प के साथ निवास करते हैं और संप्रकल्प के सहित गर्भ से बाहर आते हैं । औपपादक योनि भेद सम्मती जाती है किन्तु बोधिसत्व कायपुत्र योनि पसन्द करते हैं । मरण पर औपपादक धर्म के स्वरूप विनष्ट हो जाता है । ऐसा होने पर उत्पन्न वास्तवार्थ की पूजा न कर सकते । इसलिए, बोधिसत्व ने कायपुत्र-योनि पसन्द की । महाकल्प के अनुसार यद्यपि बोधिसत्व की गर्भावस्थान्ति होती है तथापि वह औपपादक है ।

सर्वास्तिवादियों के अनुसार रूपकाय वास्तव है किन्तु महासांख्यिक और खेनादियों का मत है कि बुद्ध का रूपकाय अनास्तव है । महासांख्यिक निम्न सूत्र का प्रमाण देते हैं । 'तथा गत लोक में स्मृत होते हैं, वह लोक को अभिम्यू कर विहार करते हैं, वह लोक से उपस्थित नहीं होते (संयुक्त, ३, १५०) । विमलकाल इस मत का निराकरण करते हैं और यह सिद्ध करते हैं कि रूपकाय वास्तव है । यदि अनास्तव होता तो अनुपमा में बुद्ध के प्रति काम-रूप उत्पन्न नहीं होता, अज्ञानिमान में हो-भाव उत्पन्न नहीं होता इत्यादि । वह कहते हैं कि सूत्र के पहले भाग में रूपकाय का उल्लेख है और पर सूत्र कहता है कि यह रूप लौकिक धर्मों से उपस्थित नहीं होता है, तो उसकी अभिमूर्ति रूपकाय से है । भगवान् का रूपकाय अविद्या-युग्मा से निर्बन्ध है, अतः वह वास्तव है । किन्तु हम रूपकाय के सिद्ध भी यह कह सकते हैं कि यह सामाजिक व लौकिक धर्मों से प्रभावित नहीं है ।

बुद्ध का रूपकाय निर्माण-काय वा निर्मित-काय कहलाता है । मुख्य प्रमाण में कहा है कि भगवान् न क्षुम्भिनी हैं और न उत्पन्न होते हैं । केवल सत्त्वों के परिणाम के लिए निर्मित-काय का वर्णन करते हैं । अस्ति और अधि-रहित काय में पाण्डु (= धरिण) की कहाँ सम्मानना है । भगवान् में सर्वप्रमाण भी पाण्डु नहीं है । केवल सत्त्वों का हित करने के लिए वह उरान-गौरव द्वारा पाण्डु का निर्माण करते हैं । केवल्यकों का यह विचार था कि बुद्ध उत्तर में अन्य नहीं होते, वह महा क्षुम्भिनी लोक में निवास करते हैं पर उत्तर के हित के लिए निर्मित रूप-मात्र लोक में भेषन हैं । सद्धर्मपुण्डरीक में एक स्थल पर तपामत-मैत्रेय का उल्लेख है, किमें मैत्रेय पूछते हैं कि इन अस्तव-बोधिसत्त्वों का जो प्रणी-विहार से निकले हैं अनुपम कहाँ से हुआ । उस समय जो सम्पद-नामबुद्ध अथ अस्तव लोक पाण्डुओं से आरंभ हुए थे, और शाक्य मुनि तपामत के निर्मित व और अन्य लोक-पाण्डुओं में धर्म का उल्लेख करत थे । शाक्यमुनि के साथ और पण्डु-बुद्ध हो आनन्दोदित हुए । यहाँ अन्य लोक-पाण्डु के तपामतों को सम्प-

मुनि तपागत का निर्मित कहा है^१ अर्थात् वह उनकी सीला या माया-भाषा है। क्याकसु में भी इस मत का उल्लेख पाया जाता है। विष्णुब्रह्मण में हम 'बुद्ध निर्माया' और निर्मित का प्रयोग करते हैं। प्रातिहार्य-सूत्रावधान में यह कहा वर्णित है कि एक समय मगवान् राबण में बिहार करते थे। उस समय पूरुष करम आदि छ तीर्थिक राबण में एकत्र हुए और कहने लगे कि वर से भस्म गौतम का लोक में उल्लाह हुआ है तब से हम लोगों का क्षाम-स्कार समस्त समुन्निद्ध हो गया है। हम लोग अधिमान् और जानबादी हैं, भस्म-गौतम अपने को ऐसा समझते हैं। उनको चाहिये कि हमारे साथ अधि-प्रातिहार्य दिखलावें कितने अधिप्रातिहार्य वह दिखलावेंगे उनके डुगने हम दिखलावेंगे। मगवान् ने विचार कि अतीत बुद्धों ने किस स्थान पर प्राणियों के हित के लिए महाप्रातिहार्य दिखलाया था। उनको बात हुआ कि भावस्ती में। तब वह मिद्ध-संघ के साथ आवली गए। तीर्थिकों ने राबा प्रसेनबिन् से प्राप्तिना की कि आर भस्म-गौतम से प्रातिहार्य दिखलाने को कहें। राबा ने बुद्ध से निवेदन किया। बुद्ध ने कहा—मरी तो यिद्धा यह है कि कस्यको खिगाओ और पार को प्रकट करो। राबा ने कहा कि आर अधि प्रातिहार्य दिखलावें और तीर्थिकों की निर्मर्षना करें। बुद्ध ने प्रसेनबिन् से कहा कि—आर से सत्तर्षे दिन तपागत सबके समस्त महाप्रातिहार्य दिखलावेंगे। केवल में एक मण्डप बनावा गया और तीर्थिकों को सूचना दी गयी। सत्तर्षे दिन तीर्थिक एकत्र हुए। मगवान् मण्डप में आये। मगवान् क कस से परिमर्षा निकली और उन्होंने समस्त मण्डप को सुवर्ण वर्ण की कान्ति से अवमण्डित किया। मगवान् ने अनेक-प्रातिहार्य दिखलाकर महाप्रातिहार्य दिखलाया। प्रसादि देखा मगवान् की तीन बार प्रवचिवा कर मगवान् क वचिष और और अन्नादि देखा कर और कै गये। नन्द, उपनन्द, नाग-उवाओ ने शक-भक्त के परिमर्ष का सहस्र हल सुख-कमल निर्मित किया। मगवान् पण्डितिका म पण्डित हो बैठ गये और पण के ऊपर वृष पण निर्मित किया। उस पर भी मगवान् पर्वह पण हो बैठे दिखल पड़े। इस प्रकार मगवान् ने बुद्ध-निष्ठ अकनिष्ठ-मन-यवन्त निर्मित की। बुद्ध बुद्ध-निर्माया शम्भुमीन से कुछ लगे थे, कुछ प्रातिहार्य करते थे और कुछ प्रश्न पूछते थे। राबा ने तीर्थिकों से कहा कि तुम भी अधि प्रातिहार्य दिखलाओ। पर वे चुन रह गए और एक बूत्ते से कहने लगे कि हम उठो, तुम उठो; पर कोई भी नहीं उठा। पूरुष करम को इतना दुःख हुआ कि वह गहों में बल्लुकाप बाँधकर शीत-पुष्परिणी में कूद पड़ा और मर गया। इस कथा से बात होता है कि बुद्ध प्रातिहार्य द्वारा अनेक-बुद्धों की सधि कर लेते थे। इनको 'बुद्ध-निर्माया' कहा है। तपागत का यह धर्म है कि महाप्रातिहार्य करने के पश्चात् वह अपनी मष्टा मष्टा को अभि-मर्ष का उद्देश करने के लिए रमजोड़ को आते हैं। उनको प्रतिदिन मिद्धा के लिए मर्षतीक

१. तेन तस्य बुद्धः समवेतः से तपागता अहन्ताः सम्यक्सम्बुद्धाः अभ्येस्यो सीक्यात् कोटीन-
बुधरातमहसम्प्राप्त्यागता भवतः शाश्वतमुनेस्तपागतस्य निर्मिता नान्येषु सीक्यात्पु-
मन्वार्ता परमं वैचरन्ति स्म ।

में बना पड़ा था। इसलिए अपनी अनुपस्थिति में शिक्षा देने के लिए उन्होंने अपना प्रतिरूप निर्मित किया था। वही में महाबल स्वर्ग में रहे। वह वह उठनेवाले थे तब शक्र ने विष्णुजी से विष्णु सोपान बनवावा भिक्षुका आचोपाद संकारय-नगर के समीप रक्ता गया। महाबल का संकारय के समीप स्वर्गलोक से अत्यन्त दूर था। यहाँ सब बुद्ध स्वर्ग से उठते हैं। बुद्ध अनेक प्रकार का रूप सर्वत्र धारण कर सकते हैं। इसलिए निर्माण-काय को 'सर्वत्रग' कहा है। त्रिपिटक में कहा है कि जनों के परिपाक के लिए बुद्ध अनेक-रूप धारण करते हैं। विज्ञान शक्तियों के अनुसार बुद्ध के अनेक निर्मित-रूप ही निर्माण-काय नहीं हैं किन्तु समस्त जगत् बुद्ध का निर्माण-काय कहा जा सकता है। शून्य और प्रकृति-प्रमाणस्वर विज्ञान अर्ध-काय है। निर्माण काय इस अर्ध-काय के अन्तर्-काय है। जब विज्ञान वाचना से संश्लिष्ट होता है तब वह समस्तोक और कामस्तोक का निर्माण करता है।

सम्मोग-काय-अर्धकाय और निर्माण काय के अतिरिक्त एक और काय की भी कल्पना की गयी है, वह है 'सम्मोग-काय' इसे 'विपाक काय' भी कहते हैं। स्थितिवायियों के ग्रन्थों में सम्मोग-काय की कोई सूचना नहीं मिलती। वैशेषिक का कहना है कि लौकान्तिक अर्ध-काय और सम्मोग-काय दोनों को मानते थे। सम्मोग-काय वह काय है जिसको बुद्ध वृक्षों के वल्गाय के लिये बोधिसत्त्व के रूप में अपने पुष्प-संसार के फल-स्वरूप तब तक धारण करते हैं जब तक निर्वाण में प्रवेश नहीं करते। महाबल ग्रन्थों में हम बार-बार इस विचार का अत्यन्त पाते हैं कि बुद्धत्व ज्ञान-संसार और पुष्प-संसार का फल है। महाबल-ग्रन्थों में ऐसे बुद्धों की सूचना मिलती है जो शून्यता में प्रवेश नहीं करते जो वृक्षों का वल्गाय चाहते हैं और जो उनकी सुखी करने के लिए ही बुद्धत्व की प्राप्ति चाहते हैं। वह एक अत्यन्त प्रसिद्धता की रचना करते हैं जो प्रसिद्धता अन्त में सकल होता है। वह फल-स्वरूप एक बुद्ध क्षेत्र के अधिकारी हो जाते हैं जो नाना-प्रकार की प्रभु शिष्य-सम्प्रदाय से सम्बन्धित होता है। उस बुद्ध-क्षेत्र में अपने पार्श्वों के साथ वह सुखोन्मिष्ट होते हैं। मुत्तास्ती-म्यूह में दक्षिण है कि धर्मास्त-मिह ने देने ही प्रसिद्धता का अनुष्ठान किया था और मुत्तास्ती-लोक उनका बुद्ध-क्षेत्र हुआ। वही अमिताभ नाम के बुद्ध निवास करते हैं। महाबल के मुख से धर्मास्त-मिह की प्रसिद्धता सम्बन्धित को सुनकर आनन्द बोले—क्या धर्मास्त-मिह सम्प्रदाय-संश्लेष प्राप्त कर परिनिर्वाण में प्रवेश कर गये अथवा अभी संश्लेष को प्राप्त नहीं हुए अथवा अभी अग्रज हैं और धर्म-देखना करते हैं। महाबल बोले—वह न अतीत और न अनागत-बुद्ध है। वह इस समय वर्तमान है। मुत्तास्ती लोकपात्र में अमिताभ नाम के तथागत कम रचना करते हैं। उनके बुद्ध-क्षेत्र की सम्पत्ति अनन्त है। उनकी प्रतिभ अमिता है उसकी दक्षता का प्रमाण नहीं है। अनेक बोधिसत्त्व अमिताभ का दर्शन करने, उनसे परिश्रम करने तथा वहाँ के बोधिसत्त्व और बुद्ध-क्षेत्र के गुणधर्म-म्यूह को देखने सुगम्यता पाते हैं। बुद्ध अपनी पुरस्कार-शक्ति से वहाँ शक्ति हैं। अमिताभ के पार्श्व अरिभोधिधर और मन्मथाम-प्राप्त हैं। अमिताभ के नाम-वचन से ही जिनको भिन्न-प्रकार उत्पन्न होता है जो भद्राण्ड हैं, जिनमें संसार और विचित्रता नहीं है। जो अमिताभ का नाम-कीर्तन करण हैं वह मुत्तास्ती में कम लगे

प्राप्त करते हैं और वहाँ से फिर नहीं लौटते^१। अनन्य-भक्ति-श्रम ही दोनों लोकों की प्राप्ति होती है^२। दोनों किण्व-सत्त्व से निर्मित हैं। इसीलिए दोनों शान और आनन्द के वर्णक हैं। दोनों अस्पर्श-वस्तु हैं। विष्णु और अग्निहोत्र की प्रभा से समस्त ब्रह्म अन्तर्हित हो जाता है, जिस प्रकार बैराग्य में आग्निहोत्र शब्द का व्यवहार पामा जाता है उसी प्रकार निप-त्रिभुक्तिप्रदानात्म्योपनिषद् में 'आदि-नारायण' का प्रयोग मिलता है। जिस प्रकार मत्स्य-पुराण संयोग-काल के निर्माण-कर्म हैं, उसी प्रकार राम, कृष्ण आदि विष्णु के अवतार हैं। यह कर्म की स्थापना के लिए संसार में समस्त-समस्त पर आते हैं।

ईसाई-धर्म में भी ईसा के व्यक्तित्व के बार में कुछ इसी प्रकार के विचार पाये जाते हैं। ईसाईयों में भी कुछ मत ऐसे प्रचल हुए, जो यह शिष्या बेटे थे कि ईसा का पार्थिव-शरीर न था वह मात्रा के गर्भ से उत्पन्न नहीं हुए थे, बल्कि वे ही वह मनुष्य मान्य होते थे, वह उनका मात्रा-निर्मित शरीर था। वे उनके शोक में व्याप हो गया उनकी मृत्यु को एक उत्पत्ति नहीं मानते थे। इनमें से कुछ ऐसे भी थे जो ईसा के शरीर का अस्तित्व तो मानते थे पर उसको पार्थिव न मानकर दिव्य मानते थे और उनका यह विचार था कि ईसा दुःख और दुःख के अधीन न थे। इस प्रकार के विचारों को 'डोसेटिज्म' कहते हैं।

पार्थिवों के अवेला में किन चम रंगों का व्यक्तित्व मिलता है उनमें से एक का नाम 'अनन्त प्रम' वाला है। इससे इतिवत् महाशय अनुमान करते हैं कि अग्निहोत्र की पूजा बहर से मात्रा में आती^३। जैनियों का सत्पुत्र भी सुमावर्ती-लोक से मिलता-जुलता है।

१ तस्मिन् बन्धविनिमुक्त्य, प्राप्नोते सुमुख पश्य।

यं प्राप्य न निर्गन्ते तस्मात् मोक्ष उपपद्यते ॥

[पञ्चपुराण उत्तरप्रबन्ध १३ अध्याय]

२ एतेन ह्यवमन्त्रं वा तथा मन्त्रा लयन्त्रवा।

तद्गर्भं शरीरं दिव्यं यद्येवं संप्राप्तवत् ॥ [३ अध्याय]

३ इतिवत् : दिव्यहोत्रं ब्रह्म पुत्रिहोत्रं वा १ ५ १८-१९।

४ उपमितमवपन्त्रा कथा पृष्ठ १०० आदि।

सप्तम अध्याय

बौद्ध-संस्कृत-साहित्य का अर्वाचीन-अध्ययन

महायान के ग्रन्थ गाथा और संस्कृत में हैं। महायान के ग्रन्थों की भाषा संस्कृत होने के कारण प्रायः लोग आश्चर्यजनक महायान को संस्कृत-बौद्ध धर्म कहते हैं परन्तु यह ठीक नहीं है, क्योंकि हीनयान के अन्तर्गत सर्वोत्तिष्ठान्त के अग्रिम-ग्रन्थ भी संस्कृत में हैं। हम महायान के ग्रन्थों का विवरण उसके प्रधान आचार्यों के परिवर्ष के साथ देंगे, यहाँ हीनयान के संस्कृत ग्रन्थों का थोड़ा परिचय देना आवश्यक है।

पालि-निकाय का अध्ययन यूरोप में अठारहवीं शताब्दी में ही आरम्भ हो गया था पर बौद्ध-धर्म के संस्कृत-साहित्य से यूरोपीय विद्वान् अपरिचित थे। सन् १८१६ ई. में जब नेपाल युद्ध का अन्त हुआ और अंग्रेजों से नेपाल-दरबार की सीमा स्थापित हुई तब से खिौली के मुकुन्दनाथ के अनुनाथ काष्ठमाधू में अंग्रेज-रेजिमेंट रहने लगे। जब पहले पहल रेजिमेंटली कम्पन हुई तब हाकन्स् हाकन्स् रेजिमेंट के छात्रक नियुक्त हुए। यह बड़े विद्यार्थीनी थे। रेजिमेंटली में अमृतानन्द नाम के एक बौद्ध-परिव्रज मुन्नी का काम करते थे। वहाँ यह कह देना अनुचित न होगा कि नेपाल में उस समय भी बौद्धधर्म प्रचलित था। जब मुकुन्दनाथों के अध्ययन और अत्याचारों के कारण बौद्धधर्म भारत से लुप्त हो गया तब बौद्ध-भिक्षुओं को नेपाल और सिन्धु में ही शरण मिली। पहाड़ी-मरेश होने के कारण नेपाल मुकुन्दनाथों के अध्ययन से भी सुर्विभूत रहा। अमृतानन्द एक अच्छे विद्वान् थे, इन्होंने कई संस्कृत-ग्रन्थों की रचना की थी। बुद्ध-चरित की वो पद्यी उस समय नेपाल में प्राप्य थी वह अच्छी थी। अमृतानन्द ने इस कमी को पूरा किया और बार बार अपने एवं बोध दिए। हाकन्स् का प्यन बौद्धधर्म की ओर आग्रह हुआ और अमृतानन्द की सहायता से वह इन्तर्निहित पौधियों का संग्रह करने लगे। हाकन्स् का संग्रह बंगाल की एथिओपिक सोसायटी, पैरिस के ब्रिग्लिओरेक नामकाल और इण्डिया ऑफिश के मुक्तशालन में भेद गया। कर्क में पैरिस के ग्रन्थों के आधार पर बौद्ध-धर्म का इतिहास अंग्रेज-भाषा में लिखा और अन्तर्मुद्रणकी का अनुवाद किया।

इस नेपाल के राजकीय राणा बंगरहादुर ने एक बौद्ध-विहार पर कब्जा कर उसके ग्रन्थ लूट पर केंद्र दिये थे। रेजिमेंटली के डाक्टर यारट ने इनको मांग लिया और बेजिम्ब की भूमिनिधि को दान दे दिया। दंगाल की एथिओपिक सोसायटी को हाकन्स् का वो संग्रह मिला था उसकी दूरी शायद राकेश साधु मित्र ने ठीक की, वो १८८२ में नेपालीय बुद्धि-विरोधक के नाम से प्रकाशित हुई। बेजिम्ब के संग्रह का दूरी-यथ प्रोफ़र टी जी बेंडन

ने एन् १८८३ में प्रकाशित किया। इन सूचीपत्रों के प्रकाशित होने से महामान-वर्म के विद्वानों के सम्बन्ध में तथा उनके विकास के इतिहास के सम्बन्ध में बहुत सी उपयोगी बातें मालूम हुईं और विद्वानों का ध्यान बौद्ध-संस्कृत-साहित्य की ओर गया। राबेन्सहाल मित्र ने सलिव-बिस्तर और ब्रह्माहसिका-प्रहापारमिप्राम्नी को 'विश्वसिन्धोपिका इतिवक्त्र' में प्रकाशित किया और बेंबल महाराज ने 'शिक्षा-उपुद्गव' नामक ग्रन्थ प्रकाशित किया। फ्रांसीसी विद्वान् 'सेनार्' ने महाप्रहोपाध्याय हरप्रसाद शास्त्री की तीन कृतियों में और महामहोपाध्याय हरप्रसाद शास्त्री ने स्वयं-मु-पुस्तक प्रकाशित किया। इत्यादिप्रकाशित ग्रन्थों की श्रेणी में बेंबल एन् १८८४ में नेपाल गये। महामहोपाध्याय हरप्रसाद शास्त्री ने १८८७ में नेपाल की यात्रा की; सिलर्वा सेनी मी नेपाल गये और अरुण-रचित स्वाशंकार की एक प्रति उनके हाथ लगी, जिसको फ्रेंच अनुवाद के साथ उन्होंने प्रकाशित किया। एन् १८८८-८९ में बेंबल के साथ हरप्रसाद शास्त्री की फिर नेपाल गये और इस समय शास्त्री जी ने दरबार के पुस्तकालय की पोथियों का सूचीपत्र तैयार किया जो १९०५ में प्रकाशित हुआ। इसका कुल मास १९१५ में प्रकाशित हुआ। बंगाल की पश्चिमाञ्चल कोलाफी में जो बौद्ध-संस्कृत-साहित्य का संग्रह एन् १८८७ के बाद से हुआ या उसका सूचीपत्र शास्त्री जी ने १९१५ में प्रकाशित किया। शास्त्री जी का स्वप्न था कि तिब्बत और चीन के पूर्व-भाग में संस्कृत के अनेक ग्रन्थ लोकों से मिल सकें हैं। इतर मध्य-एशिया में दुरजयन, काशगर, कुतन, तोबारा, और कूचा में, लोक में बहुत से इत्यादिप्रकाशित ग्रन्थ तथा लेख और चित्र मिले हैं। पुष्कल-जगह के वाचा-विस्तर से बात होता है कि ७ वीं शताब्दी में इस प्रदेश में बौद्धधर्म का प्रचुरता से प्रसार था। बल्लभ और कुतन में महामान-वर्म और उत्तरी-भाग में लम्बी-स्वप्न प्रचलित था। लेफ्टिनेंट बाबर को एन् १८८८ में मूर्खता पर लिखी हुई एक प्राचीन पोथी मिली थी। बल्लभ होअनले ने इस पोथी को पढ़ा। यह गुप्त-काल में लिखी हुई थी और इसका समय पाँचवीं शताब्दी के लगभग था। इस ग्रन्थके का फल यह हुआ कि काशमीर, लाहाब और काशगर के ऐतिहासिक पण्डितों को ब्रिटिश गवर्नमेंट ने पुरानी पोथियों की खोज का आदेश दिया। एन् १८८९ में पुष्कल-द-रीन^१ ने कुतन में तीन पोथियाँ पायीं। इनमें एक ग्रन्थ खरोछी लिपि में है। यह वालि-कम्पराद का प्राकृत-रमान्तर है। इससे यह सिद्ध हुआ कि प्राकृत में भी बौद्धों के बार्मिक ग्रन्थ लिखे जाते थे। सर आरथेल् राइन ने कुतन के जाये और एन् १९०१ में खोज करना आरम्भ किया। राइन की देखा देनी बर्मनी^२ विद्वानों ने एन् १९०२ में गुप्त बेंबल और हुय को दुरजयन भेजा। पिरोल के उद्योग से बर्मनी में खोज की एक कमी बनी गयी और इस कमेटी की ओर से एन् १९०४ और १९०७ में ल बौद्ध^३ और मुनबेक^४ की ग्रन्थ-कला में दुर्बिज्ञान को मिश्रण भेजे गये। इन लोगों ने कूचा और दुरजयन का कोना कोना हँड डाला। एन् १९०६-१९०८ में राइन ने गुप्तदुर्भाग में पुस्तकों का एक बहुत बड़ा ढेर पाया।

१ Dutreuil de Rhodns

२ Le Coq

इस लोभ से कई नयी मन्त्राओं तथा लिपियों के अस्तित्व का पता चला है। मंगोल, तोरानी, रसादि मन्त्रों में बौद्ध-मन्त्रों के अनुवाद मिले हैं, सबसे बड़ी बात यह मालूम हुई है कि संस्कृत में भी एक निदाय था। इस निदाय के कुछ अंश ही प्राप्त हुए हैं। यह निदाय सर्वोक्तिवाद का निदाय था। उदात्तार्थ, एकोचरागम और मध्यमागम के अंश प्राप्त हुए हैं। जो संभव इन लोभों से प्राप्त हुआ है उसका अभ्यस्त किया जा रहा है। अनुमान किया जाता है कि कई वर्षों के निरन्तर परिश्रम के उपरान्त ही प्राप्त-मन्त्रों का पूरा विवरण प्रकाशित हो सकेगा। अभी तक इस निदाय के विनय और धर्ममार्ग के अंश ही मिले हैं।

यहाँ सर्वोक्तिवाद का संक्षेप में विवरण देना आवश्यक और उपयोगी प्रतीत होता है। बौद्ध धर्म के अन्तर्गत निदायों में सर्वोक्तिवाद की भी गणना है। एक समय इसका सबसे अधिक प्रचार और प्रभाव था। जैना नाम से ही राख है सर्वोक्तिवादियों के मत में ब्रह्म वस्तुवात और आप्यप्रमित वस्तुवात दोनों का अस्तित्व है। यह निदाय स्वर्गवाद से बहुत पहले प्रचलित हो गया था। बीरवंश से मालूम होता है कि वैराग्य की धर्म-संगति के अनन्तर महीराजक स्वर्गवाद से और महीराजक से 'कर्मविषय' और धर्मगत प्रचलित हो गये। चीनी यात्री ह्वेनसांग के विवरण से बात होता है कि उस समय में चार प्रधान-निदाय थे, जिनमें से एक धर्म-मूल-सर्वोक्तिवाद निदाय था। इसके अन्तर्गत मूल सर्वोक्तिवाद, धर्मगत, महीराजक, और धर्ममार्ग निदाय थे। इससे यह स्पष्ट है कि इन अन्तिम तीन बाहों में और मूल-सर्वोक्तिवाद में कितना अन्तर न था। अन्यथा यह एक निदाय के विभिन्न अंग न समझ सकते।

इस निदाय का इतिहास वास्तव में अष्टांग के समय की धर्मसंगति से आरंभ होता है। इसी संगति में मोक्षानुपुत्त तिम्र ने कथावस्तु का स्वरूप किया था। इस ग्रन्थ का उद्देश्य अपने समय के उन बाहों का स्वरूप देना था जो स्वर्गवाद को मान्य नहीं थे। इस ग्रन्थ में 'महीराजक' के निदाय केवल तीन प्रश्न उठाये गये हैं —

१ क्या एक अर्हन्त अर्हत्त्व से हीन हो सकता है ?

२ क्या समय वस्तुवात प्रत्यक्ष-मार्ग है ?

३ क्या निवृत्त-मन्त्रिणी कर्माणि है ? इन तीनों प्रश्नों का उत्तर स्वर्गवाद के अनुयायी और स्वर्गवाद के प्रतिद्वन्द्वी थे। अष्टांग के समय में जब कथावस्तु का स्वरूप हुआ तब इस निदाय का विचार प्रभाव नहीं मालूम पता। ऐसा प्रतीत होता है कि वास्तव और धर्ममार्ग में पहले पहले धर्ममार्ग नाम से इस निदाय का उद्घाटन हुआ और इन प्रश्नों में इनमें विशेष उन्नति प्राप्त की। 'महीराजक' की शुद्धीय विचारणा स्पष्ट है। इन प्रश्नों

१ ह्वेनसांग : ईसाई आर्य की बुद्धिमान विचारणा ह्वेनसांगम १५ २३ ।

२ विचारणा दिव्यमिति कर्माणि वा वैराग्यविद्या ।

विचारणा का विरुद्ध वैराग्यविद्या । विचारणाविद्या बुद्धिमान । ५ २३ १२ ।

नमस्कृत्य ग्रन्थ की हृष्टि का नाम 'विमर्षा' है। ज्ञान प्रस्थान के रचयिता कात्यायनी-मुन्ये। यह सर्वोक्तिवादी थे। 'विमर्षा' का रचना-काल क्रिस्त के राज्यकाल के पक्षे है। विमर्ष में सर्वोक्तिवाद-निराकरण के मिश्र-मिश्र आशयों का मूल समझाने के साथ उपनिषद् विना गया है, जिसमें पाठ्य अपनी रचि के अनुसार जिस मूल को चाहे, ग्रहण कर लें। इसी कारण इसका नाम विमर्षा है। ज्ञान-मस्थान-शास्त्र सर्वोक्तिवादियों का प्रधान ग्रन्थ है। विमर्षा के रचयिता दक्षुमित्र थे और इस ग्रन्थ का पूरा नाम 'महाविमर्षा शास्त्र' हुआ।

विमर्षा ग्रन्थ अपने अक्षरी रूप में उपलब्ध नहीं है। इसका कुछ ही अंश मिलता है, जिसके देखने से मान्य होना है कि यह विस्तार और उत्कृष्टता में किसी प्रकार कम न था। इस ग्रन्थ से इसकी बार्हस्पत्यिक-प्रकृति प्रतीयमान पड़ती है। परम्परा (४८६-४९६ ई०) के अनुसार छठी शताब्दी में यह ग्रन्थ शास्त्रार्थ का प्रधान विषय था। इस समय ज्ञेयों से ज्ञेयों का विचार चल रहा था।

'छाद्विमान' (३९६-४९४) अपने पाश्चात्त्य-विचार में लिखता है कि सर्वोक्तिवाद के अनुयायी पाटलिपुत्र और चीन में थे। पर उनका क्रिस्तपिण्ड उस समय एक सिद्धि नहीं हुआ था। बुद्धान-ज्वांग (बेन-साङ्ग) (६९६-६४५ ई०) के समय में इस निराकरण का अन्तर्गत प्रचार था। उनके अनुसार कन्नगर, उषान (स्वत), उत्तरी सीमा के कई अन्य प्रदेश, फारस, कन्नौज और राक्षस के पास किसी एक स्थान में इस मूल का प्रचार था। यद्यपि बुद्धान-ज्वांग् केरह स्थानों का उपलब्ध कला है वहाँ सर्वोक्तिवाद का प्राधान्य था परन्तु ज्ञान मास्टर में इस निराकरण के करने अनुयायी नहीं थे बल्कि कि अन्य निराकरणों के थे। इतिहास सप्तवीं शताब्दी में मध्य आया (३७१-३६५ ई०)। वह स्वयं सर्वोक्तिवाद का अनुयायी था। वह इस निराकरण का पूरा विवरण देता है। इतिहास के अनुसार इसका प्रचार मगध शा, सिन्धु राक्षस, पूर्व मगध सुमरा, बला, चम्पा (कोचीन बहना), चीन के बहिष्कृत पश्चिम-पूर्व के प्रांत तथा मध्य एशिया में था। इस विस्तार से बात होता है कि सप्तवीं शताब्दी के पहले या चौथे किसी अन्य निराकरण का इतना प्रचार नहीं हुआ बिना कि सर्वोक्तिवाद-निराकरण का था। इतिहास के अनुसार इस निराकरण का सिद्धि तीन लाख श्लोकों में था। चीनी मगध में वीर-वर्म का भी मांडार उपलब्ध है, उसको देखने से मान्य होता है कि इस निराकरण का अपना अलग क्रिस्तपिण्ड और अविश्व-पिण्ड था। इतिहास से सर्वोक्तिवाद के समय क्रिस्तपिण्ड का चीनी भाषा में अनुवाद किया और उसके प्रचलित क्रिस्त के नियमों पर स्वयं एक ग्रन्थ लिखा।

मास्टर में केवल मूल-सर्वोक्तिवाद के ही अनुवादी थे। लंका में यह बाद प्रचलित नहीं था। मूल-सर्वोक्तिवाद के अन्य तीन विभाग मध्य एशिया में पाये जाते थे। पूर्व और

अब तक औपान्धिक-साहित्य बहुत कम प्राप्त हो सका है। कसुबन्तु यद्यपि कैमार्कि ने किन्तु औपान्दिकवाद की ओर उनका विशेष झुकाव था। अपने प्रसिद्ध ग्रन्थ अभिधर्मकोश और उसके माध्य में उन्होंने स्वयं-स्वयं पर इसका परिचय दिया है। अभिधर्मकोश के व्याख्याकार पणोमित्र तो स्पष्ट ही औपान्दिक थे। बुद्धान-व्यास के अनुसार औपान्दिक-सम्प्रदाय के प्रवर्तक कुमारसाम या कुमारसम्भ थे। औपान्दिक आचार्यों में जीलम्ब, धर्मत्रात, बुद्धदेव आदि के नाम आते हैं परन्तु इनके ग्रन्थ अभी तक उपलब्ध नहीं हो सके हैं।

कुछ विद्वानों ने विद्वानाग और उनकी परम्परा के ग्रन्थ आचार्यों को औपान्दिक माना है। ऐसी अवस्था में औपान्दिक साहित्य विपुल हो जाता है। कसुबन्तु औपान्दिक की गणना जैन मान में किया जाता है जब कि उसके कुछ सिद्धान्त महायान से मिलते हैं, क्योंकि औपान्दिकवाद संक्रमणकाल का दर्शन है।

बौद्ध-संस्कृत-संस्कृत का विकास

महात्मा, ललित-विस्तर आदि ग्रन्थों की मूल्य बुद्ध-संस्कृत नहीं है। कोई इसे गाथा-संस्कृत कहता है कोई मिथ-संस्कृत या बौद्ध-संस्कृत। प्रोफेसर एचर्टन इसे बौद्ध संस्कृत का नाम देते हैं। प्रो. एचर्टन के अनुसार यह भाषा मूलतः मध्यदेश की कोई प्राचीन बोधा-भाषा की मूल्य थी या उस पर आधारित थी। यह ईसा के पूर्व की भाषा है। किन्तु आरंभ से ही हम देखते हैं कि कम से कम हस्तलिखित-ग्रन्थों में संस्कृत के प्रति इसका झुकाव है। शब्दों की बर्णना में हम अत्यंत संस्कृत का प्रभाव पाते हैं। हमारा अनुमान है कि संस्कृत की बहुत ही प्रसिद्धि के कारण ऐसा हुआ होगा। इन ग्रन्थों में हम बहुत से बुद्ध-संस्कृत-शब्द और कम पाते हैं। कुछ आधुनिक कम से संस्कृत हैं, और कुछ ऐसे हैं जो अपने बुद्ध रूप को अप्रतिष्ठित रखते हैं। इन ग्रन्थों का शब्द-माध्यम बहुत कुछ मध्य-देशीय है अर्थात् यह शब्द संस्कृत के नहीं हैं अवश्या संस्कृत में उनका मिलन अर्थ है। वहाँ वहाँ इनकी बर्णना पर संस्कृत का प्रभाव पड़ा है वहाँ भी इनका मूल-महाभाष प्रकाश हो जाता है। क्योंकि संस्कृत-भाषा में या तो इनका प्रयोग नहीं पाया जाता या वहाँ यह किसी दूसरे ही अर्थ में प्रयुक्त होते हैं।

क्यों-क्यों समझ बैठता गया, संस्कृत का प्रभाव इस भाषा पर बढ़ता गया। लेखकों ने बुद्ध मध्य-देशीय शब्दों का बहिष्कार करना भी आरंभ कर दिया और उनके स्थान पर संस्कृत शब्द रखने लगे किन्तु अधिकतर शब्द-रूप और पाठ-रूप के ही संस्कृत-रूप देने का प्रयत्न होता था। ऐसे भी प्रभाव हमको मिलते हैं जो बाहर से बुद्ध संस्कृत में लिये गये होते हैं किन्तु ऐसे की परीक्षा करने पर अनेक असंस्कृत रूप और शब्द मिलते हैं। आनन्द को समझ इन ग्रन्थों का संग्रह करते हैं वह इस बोध के लिये बड़े मांगी हैं। वह किना बिचारे असंस्कृत शब्द और रूपों को बहिष्कृत करते हैं। वह समझते हैं कि वह ग्रन्थ बौद्ध-संस्कृत में लिये गये हैं और इनको सुधारना वह अपना कर्तव्य समझते हैं। किन्तु यह बड़ी भारी भूल है। यह भाषा मध्य-देशीय है, अतः संस्कृत नहीं। हस्तलिखित हमारा कर्तव्य है कि हम प्रत्येक ऐसे शब्द और रूप को सुधारित करें।

अनेक ग्रन्थों में यह भी अपेक्षा गत-भाग को कहीं अधिक संस्कृत रूप दिया गया है। इस भाग को किसी परिचित मध्यदेशीय बोली से मिलाना ठीक नहीं है। इसके कई प्रपञ्च किये गये हैं किन्तु सब विकृत रहे। हम यह भी नहीं बता सकते कि यह भाग किस प्रदेश की थी। किन्तु इस भाग की कुछ ऐसी विशेषताएँ हैं जो अन्य भाषाओं में नहीं पायी जाती। कुछ विद्वानों ने यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया है कि यह भाग आर्यभाषा की है, किन्तु यह ठीक नहीं है। कुछ ग्रन्थों में सादर्य होने से ऐसा भ्रम हो गया था, किन्तु परीक्षण करने पर यह मशहूर हुआ कि विभिन्नता कहीं अधिक है।

महात्मा बुद्ध ने मनुष्यों को आदेश दिया था कि यह भाषा के ज्ञान को अपनी-अपनी भाषा में परिवर्तित करें। बौद्ध-भाषा में बुद्ध-ज्ञान को परिवर्तित करने का नियम था। इसलिए आत्म-ग्रन्थ पालि, प्राकृत संस्कृत आदि अनेक भाषाओं में पाये जाते हैं। इसी आदेश के अनुसार उत्तर भारत की कई बोलियों में बुद्ध-ज्ञान उपनिषद् किये गए। इनमें से एक बोली पाली थी, जो उत्तरिणी में कदाचित् बोली जाती थी। इसी में लिपिक लिखा गया, जो लंका, कर्मा आदि देशों में मान्य हुआ। एक दूसरी बोली, जिसका मूल स्थान—हमको मालूम नहीं है, बौद्ध-संस्कृत-संस्कृत का है। संस्कृत की बातों और प्रविष्टा होने से धीरे-धीरे इस पर संस्कृत का प्रभाव पड़ने लगा। आरंभ में यह प्रभाव थोड़ा और आशिक था। आगे चलकर इसमें यदि हुई किन्तु पूर्णरूपेण संस्कृत का प्रभाव नहीं पड़ सका। श्री एड्वर्टन ने इस भाषा का व्याकरण और कोश लिखकर बड़ा उपकार किया है। ये ग्रन्थ वेत विश्वविद्यालय से सन् १९५१ में प्रकाशित हुए हैं।

महावस्तु

हीनयान का एक प्रसिद्ध ग्रन्थ महावस्तु या महास्तु-अवदान है। महासाहिक और लोकोत्तरवादी बौद्ध निवास का उद्भव कैसे हुआ इसका विचार पहले हमने किया है। महा-वस्तु इसी लोकोत्तरवादी महासाहिकों का निबन्ध-ग्रन्थ है। हीनयान के अनेक मतपूर्व प्रस्थान ग्रन्थों में इसकी गणना है। महावस्तु का प्रथम संस्करण सेना (१ सेना) में तीन भागों में सन् १५५२-१८६० में किया है। महावस्तु का अर्थ है 'महात् विस्व मा कथा' अर्थात् उपसंघा इत्यादि बौद्ध-विनय-सम्बन्धी कथा। पालि-विनय के 'महावस्व' के प्रारम्भ में बुद्ध के बोधिसत्त्व का सम-उत्पत्ति का तथा संस्मरण का वर्णन है। उसी प्रश्न महावस्तु में भी महात्मा बुद्ध का जीवन-चरित और संस्मरण का वर्णन मिलता है। महावस्तु के प्रारम्भ में ही चार बोधिसत्त्व-वर्णनों का वर्णन किया गया है—महाविजय प्रथिपनवर्ण अनुलोम-वर्ण और अनिकर्तनवर्ण। इन चार वर्णनों की पूर्ति से बोधिसत्त्व बुद्ध का प्रति करते हैं। इन वर्णनों का उपसंघा कर के ग्रन्थ का नाम दिया गया है—'आर्यम-साधिका लोकोत्तर-वादिना मध्यदेशिकानां पाठेन विनयपिण्डस्य महावस्तुना आदि। इस परिवर्ण के बाद पद-विन उपसंघादो का वर्णन है। स्वाम उपसंघादो एहिमिदुक्कम उपसंघादो, दशवर्गो गणोन उप-संघादो, और पंचकोट्य गणोन उपसंघादो।

यह प्रत्य लोकोत्तरवाचियों का है। इसका प्रमाण यह भी है कि प्रत्य में मावान् बुद्ध को लोकोत्तर बताया गया है। एक जगह कहा है कि बोधिसत्व माता-पिता से उत्पन्न नहीं होते, उनका कर्म उपपादक है। इतना ही नहीं, श्रुति-स्मृति से श्रुत होने के बाद वे कर्म-सेवन भी नहीं करते। ऐसी स्थिति में गौतमबुद्ध का पुत्र राहुल है इसका सामञ्जस्य किस प्रकार है? इसके सम्बन्ध में कहा है—“मो किनपुत्र? को हेतु, क प्रत्यया यं आमहीयेहि ज्ञोहि बोधिसत्त्वा कम्मा न प्रतिसेवन्ति, राहुलरत्न कथमुत्पन्न इति? पवमनुभूते मो कुतर्पमंकर। रावानभकवर्तिना औपपादुका समुत्तु। तयना चक्रवर्तिन्या औपपादुका आसन्न तथा राहुलम्भ इति। इसी प्रकार मावान् का शरीर, उनका आश्रय, उनका जीवन-चारण भी लोकोत्तर माना गया है। महात्सु में बुद्धानुस्मृति नाम का बुद्धखोत्र है (किल्ह १, पृ १६१), उसमें तो वहाँ एक कहा गया है कि दीपकर मावान् के पास जब बोधिसत्व ने अनिर्द्वन्द्वचर्या का प्रारंभ किया तभी से वह बीजरा है।

दीपकरुपावाय बीतरमस्तथागतः।

राहुलं पुत्रं वर्तेन्ति पथा लोकानुवर्तना ॥ इत्यादि।

इस प्रकार महात्सु में मावान् को लोकोत्तर माना गया है। हीनवान से महावान की ओर यह संक्रमणस्थला है। हीनवान में व्याधि का महत्त्व था। महात्सु में मक्षि प्रधान स्थान लेती है। रूप की परिक्रमा करने से क्षयवा पुष्पोपहार से मावान् की आराधना करने से अमिष्ट पुण्य प्राप्त होता है। एक स्थान पर कहा गया है कि बुद्ध की उपासना से ही निर्वाण की प्राप्ति होती है।

हीनवान के प्राचीन पालिग्रन्थों में बोधिसत्व की दशभूमियों का उल्लेख कहीं नहीं मिलता। ‘महात्सु’ में ही इसका प्रथम विलुप्त वर्णन हम पाते हैं।

बोधिसत्व की दश भूमियाँ ये हैं—सुरारोहा कदमाणा पुष्पमविष्टा रुचिरा, चित्तविस्तार, रज्ज्वती, दुर्धरा, क्षमनिदेश बोधराज और अमिरेक। बोधिसत्व ने इन भूमियों की प्राप्ति किस प्रकार और किन बुद्धों के साधिष्य में की, इसका विलुप्त वर्णन महात्सु में मिलता है। ‘दश भूमिराज्ञा’ में किन भूमियों का उल्लेख है, वे इनसे भिन्न हैं। दशभूमियों का विद्वान्त पहले पहल ‘महात्सु’ में ही उल्लिखित है और उन्हीं को आगे चलकर महावान-ग्रन्थों में सुवर्णभिक्षा कहा गया।

बुद्ध का बीजम-चरित ही महात्सु का मुख्य उद्देश्य है। इसीलिए उसे महात्सु-आवदान कहा गया है। किन्तु ‘ललित-विस्तर’ में बीजम-चरित का जो व्यवस्थित रूप हम पाते हैं वह ‘महात्सु’ में नहीं है। अतएव एत कथा और विनय धर्म कर्त्तव्यों का यहाँ मिश्रण है। रासन्-वंश और कोलियवंश के उत्पन्न की कथा पालिग्रन्थों के कर्तव्य से मिलती है। बुद्ध के कर्म की कथा पालि निदान-कथा और संस्कृत ‘ललित-विस्तर’ में काही मिलती है। माता की इति स ‘महात्सु’ का प्रथम अंग ललित-विस्तर से प्राचीन है। महात्सु में कर्त्तव्य माता ऐश्वर्य को प्राप्ति-निशानों से मिलते हैं। सुवर्णराज के कर्त्तव्यसमुच्च, पवमनुज, पञ्चविंशत्य

मुक्त, वस्त्रादि का लक्ष्य, दीपनिकाय का महाभास्विन्दुसुत और मृक्षमनिकाय का दीपनल मुक्त आदि अनेक ऐसे सुतन्त्र हैं जो 'महासुत' में पूर्णतया पाये जाते हैं। 'महासुत' का आधा से अधिक भाग जातक और अन्य कथाओं से मरा है जो सामान्यतः पालिकाओं के अनुसरण करता है।

महासुत के काव्य का निम्न करना कठिन है। किन्तु हमें सन्देह नहीं कि इसका मूलरूप प्राचीन है। इसके यह अंश जो पालिनिकाय में भी पाये जाते हैं, निश्चित रूप से अति प्राचीन हैं। इसकी भाषा मा. इसकी प्राचीनता का सूचक है। समग्र ग्रन्थ 'मिम-संस्कृत' में लिखा गया है, जब कि महासुत के ग्रन्थों में मिम-संस्कृत और शुद्ध-संस्कृत, दोनों का प्रयोग पाया जाता है। लौक्योत्तरवाद का ग्रन्थ होना भी इसकी प्राचीनता का निम्न करता है। ऐसा प्रतीत होता है कि ग्रन्थ के मूलरूप की रचना इसा से २० वर्ष पूर्व हुई किन्तु ग्रन्थ का सम्प्र-सम्प से विस्तार होता रहा। हूण और चीनी भाषा तथा लिपि का उल्लेख होने से यह सिद्ध होता है कि ग्रन्थ के कुछ अंश चौथी शताब्दी के हैं।

सहित-विस्तार

सहित-विस्तार महासुत सुष-ग्रन्थों में बहुत पवित्र माना जाता है। इसकी शरणा वेनुह-सूत्री में है। प्रारंभ में हीनयानान्तर्गत स्वास्तिगारी निदाय का यह ग्रन्थ था। इसमें बुद्ध-चरित का वर्णन है। मूम्यद्वय पर भाग्यन् बुद्ध ने जो शीघ्र (८ सहित) की उत्तम वर्णन होने के कारण ग्रन्थ का नाम सहित-विस्तार पड़ा। अमिनिग्रन्थ-सूत्र (नेत्रियो सूत्री नं० ६८०) के अनुसार इसकी महासूत्र भी कहते हैं।

डाक्टर एस लक्ष्मान ने इस ग्रन्थ के प्रारंभ के कुछ अध्यायों का अनुवाद रॉलिन से १८७५ ईस्वी में प्रकाशित किया था। थिऑडोरोसिका इरिडिका नामक ग्रन्थमाता के लिए डाक्टर राजेन्द्रलाल मिश्र ने सहित-विस्तार का अंग्रेजी अनुवाद तैयार किया था, पर १८८१ से १८८६ के बीच में केवल पन्द्रह अध्यायों का ही अनुवाद प्रकाशित हो सका। डा० राजेन्द्रलाल मिश्र ने मूल ग्रन्थ का भी एक अधूरा संस्करण निकाला था। समग्र मूल-ग्रन्थ का संग्रहण डाक्टर एस लक्ष्मान ने किया। इसका फ्रेंच अनुवाद फ्रूको ने पत्रन ४ मुते लिमे (जिल्द ६ और १६, पवित्र सन् १८८४-१८८२) में प्रकाशित किया। तिब्बती भाषा में इस ग्रन्थ का अनुवाद पाँचवी शताब्दी में हुआ था।

पदसु अध्याय में यह बताया है कि एक समय रात्रि के मध्य-भाग में भगवान् स्वप्न दिग्ग हुए। उनी दृष्ट भगवान् के उन्नी-स्तर से रश्मि प्रादुर्भूत हुई, बिजने सर देव-भक्तों को अपने प्रसन्न में अदम्यलित किया और देहाओं को सुख दिया। रात्रि के पक्षी होने पर ईश्वर, भद्रेश्वर इत्यादि देवतुन जन्यन आये और भगवान् की पाद-चरणा पर एक और देव-रत्ने और बजने लगे "भगवान्! लज्जित! मर मायक समस्त्य का ध्यान आचरण कर। भगवान् का मुक्तिपथ में निराल, सर्व-प्रति, सत्य, दया-वर्मा समस्त-सर्व-लक्षण इत्यादि विरते का इस ग्रन्थ में वर्णन है। इस तथागतों में भी इस ग्रन्थ का आश्रय दिया गया।

महाबान् ने बनकाव के कस्याव और मुख के लिये तथा सदर्म की वृद्धि के लिए देवपुत्रों की प्रार्थना स्वीकार किया और मित्रुओं को आमंत्रित कर 'अविदूरे निबान' (दुष्टि काम से स्मृति से प्रारंभ कर सम्प्रधान की प्राप्ति तक का काल 'अविदूरे निबान' कहलाता है) की कथा से प्रारंभ कर बुद्धचरित का वर्णन सुनाने लगे। बोधिसत्व एक महाविमान में दुष्टि-लोक में निवास करते थे। बोधिसत्व ने अग्नि-सुख में जन्म होने का निश्चय किया। महाबान् ने कहलसा कि बोधिसत्व पुत्रोदन की महीपी मया देवी के गर्भ में उत्पन्न होंगे। यही बोधिसत्व के लिए उपसुक्त माला है। वह रूप-बोद्ध-सम्पन्न है, शीलशक्ती और पठिष्ठा है। परपुरुष का रूप में भी ध्यान नहीं करती। बम्बूद्वीप में कोई वृक्षी नहीं है, जो बोधिसत्व के दुष्ट महापुरुष का गमनकर करने में समर्थ हो। इसको दशसहस्र नागा का कल प्राप्त है। देवताओं की सहस्रता से बोधिसत्व ने महामाता कुञ्जर के रूप में गर्भावस्था की। कुञ्जिगत बोधिसत्व के निवास के लिए देवताओं ने एक रत्नमूह तैयार किया, जिसमें बोधिसत्व को दुर्गन्धसुक्त मत्स्या-श्व में निवास न करना पड़े। आकृति और बर्ण में वह रत्नमूह अनुपम था। बोधिसत्व एक रत्नमूह में बैठे हुए अत्यन्त शोभित थे। माता की कोल में से बोधिसत्व ने समस्त-दिशाओं को अपने देव और बर्ण से अकामाक्षित किया। बोधिसत्व के शरीर से वृत्त प्रकाश निकलती थी। यदि कसितवस्तु या अन्य किसी वनपद में किसी की या पुरुष को मृत का आकृष्ट होता या तो बोधिसत्व की माता के दर्शनमात्र से उसको बेचना का पुनर्जन्म होता था। जो लोग नाना रोग से पीड़ित होत थे उनके स्त्र पर बोधिसत्व की माता अपना दाहिना हाथ रखती थीं। इसी से उनकी व्याधि दूर हो जाती थी, वहाँ तक कि रोगिया को मयादेवी भूमि से सुख-सुख उठकर देती थी, उसी से रोगी निर्दिकार होते थे। मयादेवी का अपना दक्षिण पार्श्व देखती थीं तब उनके कुञ्जिगत बोधिसत्व उसी प्रकार दिखलाई पड़ते थे कि प्रकर सुख आनन्द मरुत में सुखान्वित का दर्शन होता है। कि प्रकर अन्तरिक्ष में वनमा तापमय से परिकृत हो शोभा को प्राप्त होता है, उसी तरह बोधिसत्व कटीर लक्ष्मणों से अलङ्कृत थे। वह रत्न-मूह, और मोह की बाधा से परिकृत थे। कुत्तिपक्षा, शीतोष्ण उनकी किसी प्रकार की बाधा नहीं पहुँचाते थे। निम्न दिग्मन्तर का बाद होता था और निम्न सुन्दर दिग्मन्तरों की बर्ण होती थी। मातृप और अमामुद परस्पर द्वेष का मय नहीं रखते थे। कल हल और हल थे। सम्य पर वृद्धि होती थी। सुख, पुण्य और औपचार्य सम्य पर होती थी। राक्षस में लाल रत्न रत्नों की बर्ण हुई। कोई रत्न बरिणी या दुष्टी न रहा। दश महीने बीतने पर वह बोधिसत्व का जन्म सम्य उत्पन्न हुआ तब राधा सुत्रोदन के यह और उधान में बर्ण पूर्वनिमित्त मातृमृत हुए। मयादेवी पति का आशा से—'सुम्भिनी-जन गर्भ'। वहाँ बोधिसत्व का जन्म हुआ। उसी समय पूरणी को भयकर महापण का प्रादुर्भाव हुआ। नन्व, उपनन्द, नागराजप्रा ने बोधिसत्व को शीत और उष्ण कलकी वारिधारा से ज्ञान कराया। अन्तरिक्ष में जो जामर और रत्न-वृक्ष प्रादुर्भूत हुए। बोधिसत्व ने महापण पर पैठकर पारो दिशाओं को देखा। बोधिसत्व ने दिग्मन्तर से समस्त लोक-प्राण को देखा और जाना कि प्रकाश शील व्याधि का दुष्टात्मक-वर्ण में ये दुष्ट कोई रत्न नहीं है। किमन्त-मय हो रत्नको का चित और चरित जानकर बोधिसत्व ने

पूर्वाम्मुक्त हो सात कदम रहे। उस समय अन्तरिक्ष में उनके ऊपर रहे। धर्म का दिव्य विपुल-क्षेत्र और दो सुम नामर धारण कराये गये। वहाँ वहाँ बोधिसत्व पैर रखते थे वहाँ वहाँ अमल प्रादुर्भूत होता था। इसी प्रकार दक्षिणामुक्त और पश्चिमामुक्त हो सात कदम रहे। सत्त्व कदम पर सिंह की तरह निनाह किया और कहा कि मैं लोक में भेष्ट और भेष्ट हूँ। यह मेरा अन्तिम कर्म है। मैं अति-धरा और मरण-शुक्ल का अन्त करूँगा। उत्तराम्मुक्त हो बोधिसत्व ने कहा कि मैं सब स्त्रियों में अनुत्तर हूँ। नीचे की ओर सात पग रख कर कहा कि मार को उसकी सेना के सहित नष्ट करूँगा और नरक-निवासियों स्त्रियों लिए महाकर्म मेघ की वृष्टि कर निरवाणि को शान्त करूँगा। ऊपर की ओर भी बोधिसत्व ने सात पग रखे और अन्तरिक्ष की ओर दाका।

सब बोधिसत्व ने कर्म लिया उस समय नाना प्रकार के प्रातिहर्म्य उदित हुए। दिव्य तुन्दुभिर्मा बनीं, सब अक्षर और समय के वृक्षों में फूल और फल लगे। किण्व गमनलक्ष से मेघ शब्द सुन पड़ा। पृथ्वी कम्पासमान हुई। मेघ-रहित आकाश से बर्षा हुई। कुगम्पित-शत्रु बहने लगी। सब विचारों सुखसह मग्न हो पड़ीं। सब स्त्रियों को काम-सुख और चित्त-सुख प्राप्त हुआ। सब सब अक्षुण्ण प्रिया से विरक्त हुए। सब सब राग-द्वेष, मोह, वर्ष इत्यादि बोगों से रहित हुए। चित्तको नेत्रविकसिता की उनको चक्षु ज्ञान हुए। दृष्टिों ने धन पाया। जो बद्ध थे वे कपन से मुक्त हुए। अघोषी आदि नरकों में रास अनवासे सब दुःख रहित हो गये। तिर्यग्योनि जाटों का अन्योन्य-मक्षण-शुक्ल दूर हुआ। समलोक-निवासी स्त्रियों का छुटिपल्ल-दुःख शान्त हुआ। सप्तपदी के समय सर्वलोक देव से परिरुद्धि हो गये। गीत और द्रव्य शब्द हुआ और पुण चूर्वा कष, मास्य, रज, आमस्य और कल की बर्षा हुई। संक्षेप में यह किम्व अद्भुत और अचिन्त्य हुए।

सत्त्व अध्याय में अमल और बुद्ध का संवाद है। अमल ने अक्षयिबद्ध हो बुद्ध को प्रणाम किया और कहा कि बुद्ध का अद्भुत-धर्म है। मैं मगधान् की शरण में अनेक बार जाता हूँ। मगधान् ने कहा कि हे अमल ! मक्षिण-काल में बुद्ध भिक्षु उद्यत और अमिमानी होंगे। उनको मगधान् में भद्रा न होगी। उनका चित्त विद्धित होगा और वे संशयान्वित होंगे। वे बोधिसत्व की धर्मावक्रान्ति-परिरुद्धि में विरवास न करेंगे। वे कहेंगे कि यह क्रिय प्रकार समझ है कि बोधिसत्व माता की कोल से बाहर आते हुए गम्भीर से उद्यत मही हुए। वे मोह पुनरुत्पन्न को न चार्जेंगे कि पुण्यशाम् स्त्रियों का शरीर उद्यत प्रसागमण्य में नहीं होता; वपमत्त की गर्मावक्रान्ति वक्ष्यण की बेनेराणी होती है। मगधान् की गर्म में अक्षयिबद्ध भूतया के कारण होती है। वे नहीं जानते कि तथागत देवगुह्य हैं और हम साग मनुष्यमात्र हैं। उनके स्थान की वर्णन करने में हम समर्थ नहीं हैं। उनको सम्मनना चाहिये कि हम लोग मगधान् की हयता का प्रमाण को मही जान लाने। वह अचिन्त्य है। उद्यत भिक्षु श्रुति और प्रातिहार्य पर भी विरवास नहीं करेंगे। वे बुद्धधर्मों का प्रवर्धन करेंगे। उनकी दुर्गति होगी। अमल ने मगधान् से पूछा कि इन अक्षयिबद्धों की क्या गति होगी ? मगधान् बोले कि जो

कोई इन स्वान्तों को सुनकर इनपर भ्रमा न लावेगा यह च्युत होने पर अवीचि नाम महानरक में गिरेगा । आनन्द । तपागत की बात अप्रामाणिक नहीं होती । इसके विपरीत जो इन स्वान्तों को सुनकर प्रसन्न होंगे उनको प्रसाद सुलभ होगा । उनका जीवन और मनुष्य सफल और साधक होगा । वे सारपदार्थ का ग्रहण करेंगे । वे तीनों अपात्रों से मुक्त होंगे । तपागत-धर्म में भ्रमा रहने का वही फल है । जिन लोगों को भगवान् का दर्शन या धर्मभक्त मित्र होता है भगवान् उनको मुक्त करते हैं और उनको भगवत्प्राप्ति की प्राप्ति होती है । भ्रमा का अभ्यास करना चाहिये । मित्र क मित्राने के लिए लोग यौवनशत भी बाते हैं और अग्रदूतपूर्व मित्र को देखकर सुखी होते हैं । फिर उसका क्या कहना जो मेरे आश्रित हो मुद्यत्तमूल का आश्रय करता है । जो मुझ पर भ्रमा रखते हैं भगवान् मुझ भी उनकी अभिलाषा पूर्ण करेंगे । जो मेरी शरण में आये हैं वे मेरे मित्र हैं । मैं उनका कल्याण साधित करता हूँ । तपागत के यह मित्र हैं, यह समझकर भगवान् मुझ भी उनके साथ मैत्री करेंगे । इसलिए हे आनन्द ! भ्रमोत्साह के लिए उद्योग करो ।

यह उपाद आकारण नहीं है । बुद्ध की गर्भाशयस्थित तथा जन्म की जो क्या लक्षित-विस्तार में मिलती है वह पाणिग्रन्थों में वर्णित कथा से भिन्न है । यद्यपि पाणिग्रन्थों में भगवान् के अनेक अवसुत-धर्म वर्णित हैं तथापि इन अवसुत धर्मों से—सम्प्रदाय होते हुए भी पाणिग्रन्थों के बुद्ध अन्य मनुजों के समान कष्ट-मृत्यु-दुःख और शीर्षनस्व के अधीन थे । बुद्ध ने स्वयं कहा था कि मैं लोक में ज्येष्ठ और भेद हूँ और सर्वज्ञों में अनुत्तर हूँ । अनुत्तर-निकाय (स्कन्धभाग भाग १ पृष्ठ १४) में बुद्ध ने कहा है कि जिस प्रकार हे भिक्षु ! कमल उदक में ही उत्पन्न होता है और उदक में ही संवृद्ध है पर उदक से अनुपलब्ध होकर उदक के ऊपर स्थित है उसी प्रकार तपागत लोक में संवृद्ध होकर भी लोक को अभिमूढ कर लोक से किना उपलब्ध हुए विहार करते हैं । दीपनिकाय (वृक्ष भाग पृष्ठ १२, भगवान् अनुत्तर) के अनुसार बोधिसत्व की यह धर्मता है कि जब वह दुष्टलोक से च्युत हो मार्ग की कुचि में उद्गमिष्ठ करते हैं, तब तब लोकों में अप्रमाणा अवमात्र का प्रावृत्ति होता है । यह अवमात्र देवताओं के तब की भी अवमात्र करता है । दीपनिकाय (भाग १, पृष्ठ १६) के अनुसार बोधिसत्व महापुरुष के लघु लक्षणों से और कपली अनुधर्मकों से सम्प्रदाय होते हैं । महापद्मिनीयैव सूत्र के अनुसार तपागत यदि चाहें तो कल्पपर्यन्त या कल्पस्रोत पर्यन्त निवास कर सकते हैं । इसी लिए भगवान् ने भगवान् से देवमनुष्यों के कल्याण के लिए कल्प-पर्यन्त अवस्थिति रखने की प्रार्थना की थी । पर भगवान् आयु-संस्कार का उत्कर्ष पहले ही कर चुके थे इसलिए उन्होंने भगवान् की प्रार्थना स्वीकार नहीं की । इन अवसुत-धर्मों को मानते हुए भी पाणिग्रन्थों के बुद्ध लोकोत्तर किंवा इसी धर्म में है कि—उन्होंने विरोध उद्योग कर मोक्ष के मार्ग का अभ्येष्ट किन्ना, और वृत्ति उनके क्वाप हुए मार्ग का अनुसरण करने से ही अर्हत्ता की अवस्था को प्राप्त कर सकते हैं, उनको मार्ग का अभ्येष्ट नहीं करना पड़ा । पर महासाधिका-लोकोत्तरवादी लोकोत्तर शब्द का प्रयोग इस धर्म में नहीं करते । यदि उनको भी यह धर्म मान्य होता तो पेटो में इस प्रश्न पर उत्तर होने का कोई कारण न था और न उनमें लोकों

तत्वात् नामका वा ही प्रचलित होता । इससे स्पष्ट है कि लोकोत्तरवादीयों के मत में 'लोकोत्तर' का कोई विशेष अर्थ है । आनन्द-बुद्ध के मत से यह प्रकट होता है कि लोकोत्तरवादी बोधिसत्व की गर्मापमृन्ति-परिष्ठादि में विश्वास करते थे और उनको अचिन्त्य मानते थे ।

आमो चलकर ललितविस्तर का वर्णन महाप्रज्ञा की कथा से बहुत कुछ मिलता मिलता है । वहाँ अमान्ता है वहाँ भी कुछ बातें ललित-विस्तर में ऐसी वर्णित हैं जो अन्य ग्रन्थों में नहीं पाई जाती । ऐसी दो कथाओं का हम वहाँ पर संक्षेप में उल्लेख करते हैं । एक कथा आनन्द-विरचित है । श्रावणों ने राजा शुद्धोदन से कहा कि कुमार को देवकुल में लाना चाहिये । जब कुमार को आमन्त्रण पहनाये गये तब सिन्धुपूर्वक कुमार बोले 'सुमन्त्र वदस्व क्वनं देवता है ? मैं देवतिदेव हूँ । जब कुमार ने देवकुल में पैर रखा तब प्रतिमाएँ अपने-अपने स्थान से उठीं और उनके पैरों पर गिर पड़ीं, प्रतिमाओं ने अपना-अपना स्वरूप दिखाने लगा और नमस्कार किया । इसी प्रकार वहाँ अन्धधाम में बोधिसत्व की लिपिशाळा में जाने की कथा है । अनेक मंगल-कृत्य करके राजा हज्जर राजाओं के साथ कुमार लिपिशाळा में ले जाये गये । आचार्य विरचामित्र कुमार के तेल को न सह सके और बरधितल पर अशोभित गिर पड़े । तब हर्मांग नाम के शक्ति-अदिक देवपुत्र ने उन्हें उठाया और उपस्थित राजा और जन-जन को सम्बोधित करके कहा— 'यह कुमार मनुष्य-लोक के सभी शास्त्र, छंद, लिपि, गणना, धनुर्वेद और अग्निमेष लौकिक शिष्टयोग में अनेक कर्म-कौशलों के पूर्ण ही शिक्षित हैं । किन्तु लोकावर्तना के हेतु अनेक बारकों को अवबोध में प्रतिष्ठित करने के उद्देश्य से और अशोक छवों का विनयन करने के लिए आज यह कुमार लिपिशाळा में आये हैं । लोकोत्तर वाद आनन्द-विरचितों में जो विविध है, जो हेतु-श्रवण में कुशल है और जो शीघ्रीमात्र को प्राप्त है उसे लिपिशाळा में मन्ना क्या जानना है ? त्रिलोक में भी इतना कोई आचार्य नहीं है, सर्व-देवमनुष्यों में यही ज्ञेय है । अन्धकौशलों के पहले इन्ने बिन लिपियों का शिक्षण क्या है उनके नाम भी आप जानते नहीं हैं; यह श्रद्धालु एकक्षणा में जगत् की विविध और विविध निचपाशाओं को जानता है । अदृश्य और रूपरहित की गति को जाननेवाला यह कुमार को हरवरूप लिपि को जानना क्या कठिन है ?' इस प्रकार सम्बोधन करके वह देवपुत्र अन्तर्हित हुआ । बापू और खेरीका को कुमार के पास छोड़कर शुद्धोदन राजा और जन-जन पर लौटे । तब बोधिसत्व ने उरग सागर मन्दनमय लिपि-मल्लक की साक्षर विरचामित्र आचार्य को कहा— 'मे उपाज्जम । आरंभ दुके किं लिपि की शिक्षा देगे ?' बोधिसत्व ने माघी, खरो, पुष्करपादि, अंग, बंग, मगध, आदि ६४ लिपियाँ विनार्थ । आचार्य ने कुमार के शीशक को देखकर उज्ज्वल अभिमुख किया ।

इसी प्रकार १२ और १३ परिच्छों में कुछ ऐसी कथाएँ वर्णित हैं जो अन्यत्र नहीं पायी जाती किन्तु १४-२६ परिच्छों में कथामुत्र में जो-ही अन्तर बाधा जाता है । बुद्ध के जीवन की प्रथम पञ्चाशे ये हैं—बार पूर्व-निमित्त पिनस बुद्ध ने वर, धर्म, मृत्यु और प्रसन्न-आन प्राप्त किया । अग्निनिष्प्रमथ, विविगारीयसंक्रमण पुष्करपर्प, मातर्परा अग्नि-संशोधन और कर्मदेशना । वहाँ तक इनका संक्षेप है ललित-विस्तर की कथा कुछ बहुत मिल

नहीं है। किन्तु ललित-विहार में अतिशयोक्ति की माया अधिक है। २७ वें परिचर्त में महायान-ग्रन्थों की परिपाटी के अनुसार ग्रन्थ के माहात्म्य का वर्णन है। “जो इस धर्मपर्याय को सुनेंगे वह बीर्यशाम करेंगे, मार का परंश करेंगे। जो इस धर्मपर्याय की कथा सुनेंगे, जो कथा को सुनकर छातुकार देंगे, जो इस पुस्तक को लिखकर उसकी पूजा करेंगे, जो इसका विस्तार से प्रकाश करेंगे वह विविध-धर्मों का शान उठावेंगे, इस धर्मपर्याय की महिमा अनन्त है। यदि तयागत कथ्य भर रात्र-दिन इस धर्मपर्याय का माहात्म्य वर्णन करें तो भी उसका अन्त न हो और तयागत के प्रति मात्र का भी क्षम न हो।”

यह बहुत संक्षेप मालूम होता है कि ललित-विहार हीनयान के किसी प्राचीन मूलग्रन्थ का रूपान्तर है। सर्वोक्तिवादियों के मतानुसार यह द्वारम में बुद्ध-चरित का ग्रन्थ था, पीछे से महायान के रूप और आकार में परिवर्तित और परिवर्धित हुआ। ग्रन्थ गद्यमय है, बीच-बीच में गाथा उपलब्ध है। कथामय प्राक्क गद्य में ही है। अनेक गाथाएँ हैं, बड़े सुन्दर द्राम्म-गाथा हैं किन्तु समस्त सुत्त-निपात की गान्धाओं के छया प्रति प्राचीन है। छतवें परिचर्त में वर्णित कर्म और अस्ति कथा सोलहवें परिचर्त में वर्णित शिक्षारोपलक्ष्य, अष्टादहवें परिचर्त में वर्णित मार्गवाद इसके उदाहरण हैं। यह गाथाएँ बुद्ध के कुछ शठस्थी के बाद की हैं। २६ वें परिचर्त के कुछ गद्य भाग भी, जैसे बाणश्री का धर्म-चक्र-प्रवर्तन, वैद्य प्रसन्नान्त के प्राचीनतम अंश है। दूसरी ओर अपेक्षानुन नवीन भाग है जो गद्य और गाथा में लिखे गये हैं।

हमको यह ज्ञान नहीं है कि ललित-विहार का अन्तिम-संस्करण कब हुआ। पहले वह मूल से कहा जाता था कि ललित-विहार का बीनी अनुवाद ईसा की पहली शताब्दी में हुआ था। वस्तुतः हम यह भी नहीं जानते कि जो बुद्ध-चरित बीनी-भाषा में धर्म-चरित द्वारा छ. १०० में अद्युद्धित हुआ था और जिसके बारे में कहा जाता है कि यह ललित-विहार का दूसरा अनुवाद है, सम्भवतः यह हमारे ग्रन्थ का अनुवाद भी है। संस्कृत का कुछ ठिक्की अनुवाद उपलब्ध है, किन्तु समस्त पाँचवीं शती है। जूको ने इसका संस्कृत अर्थ अनुवाद के रूप किया है। यह निश्चय है कि किन रचकारों ने (८५५—९ ई.) बाबा स्थित बोरो बुद्ध के मन्दिर की प्रतिमाओं से प्रेरित किया था वह ललित-विहार के किसी न किसी पत्र से, जो हमारे पत्र से प्रायः अभिल या अक्षरम परिचित है। शिष्ट में बुद्ध का चरित एवं प्रथम चरित है मग्नो शिक्षणी ललित-विहार को हाथ में लेकर इस कार्य में प्रवृत्त हुए थे। किन शिक्षितों ने उत्तर-मास में बौद्ध-यूनानी कला-कलुओं को बुद्ध चरित के दूरियों से प्रेरित किया था वह भी ललित-विहार में वर्णित बुद्ध-कथा से परिचित है।

अब यह कहना उपयुक्त होगा कि ललित-विहार में पुरानी परंपरा के अनुसार बुद्ध कथा वर्णित है तथा अपेक्षानुन कई शताब्दी पीछे की कथा का भी सम्मिश्रण है। इसमें सन्देह नहीं कि ललित-विहार से बुद्ध-कथा के विकास का इतिहास जाना जाता है। साहित्य की दृष्टि से इसका बड़ा योग्य है ललित-विहार में सुवर्णित गाथा और उसके कथाओं के आधार पर प्रत्यक्ष रूप से बुद्ध-चरित नामक अनुपम महाकाव्य की रचना की थी।

अश्वघोष-साहित्य

अ. १८२ ई. में लिखी लेखी ने बुद्ध-चरित का प्रथम सर्ग प्रकाशित किया था। उस समय तक योरोप में कोई यह नहीं जानता था कि अश्वघोष एक महान् कवि हो गया है। चीनी और तिब्बती आक्रमण के अनुसार अश्वघोष महासाध-कनिष्क के समकालीन थे। बुद्ध चरित का चीनी अनुबाध पाँचवीं शताब्दी के पूर्वभाग में हुआ था। अश्वघोष का एक पूरा ग्रन्थ शारिपुत्र-प्रकरण है। प्रोफेसर हार्डर्ट के अनुसार यह ग्रन्थ के दो अक्षरों पाये गये हैं उनकी लिपि कनिष्क या कुकिष्क के समय की है। जो प्रमाण उपलब्ध हैं उनके आधार पर हम यह कह सकते हैं कि अश्वघोष कनिष्क के समकालीन या उनके कुछ पूर्व के थे। चीनी आक्रमण के अनुसार अश्वघोष का सम्बन्ध विमारा से भी था। पहले तो हमको विमारा का कला निमित्त-रूप से नहीं मालूम है। हम यह भी नहीं कह सकते कि सम्मन्वय की रचना एक ही समय में हुई। पुन यह भी नहीं प्रतीत होता कि अश्वघोष विमारा के विद्वानों से परिचित थे। कनिष्क के समय में जो कर्म-संगीति बतानी जाती है, उसके अस्तित्व के बारे में भी संदेह है।

अश्वघोष की काव्य-शैली सिद्ध करती है कि वह काशिराज से कई शताब्दी पूर्व के थे। मात्र उनका अनुकरण करते हैं और उनका शब्द-मार्ग यह सिद्ध करता है कि वह कौटिल्य के निकटवर्ती हैं।

अश्वघोष अपने को 'छाकेता' कहते हैं और अपनी मत्ता का नाम 'सुवर्णाची' बताते हैं। सम्भव है उनके ग्रन्थों पर विशेष प्रभाव है और वह इस बात पर जोर देते हैं कि 'शास्त्र' इत्यादि-वैद के थे। अश्वघोष ब्राह्मण थे। ब्राह्मणों के छान्द टनकी सिद्धा हुई थी। इनको यह नहीं मालूम है कि वह कैसे बौद्धधर्म में दीक्षित हुए। किन्तु उनके तीनों ग्रन्थ के दित्त देते हैं किनसे यह सिद्ध होता है कि वह बौद्धधर्म के प्रचार में बहुत व्यस्त थे। तिब्बती विवरण के अनुसार वह एक अश्वे संगीतक भी थे और गावकों के साथ वह भ्रमण करते थे और बौद्धधर्म का प्रचार यानों द्वारा करते थे। चीनी यात्री ह्वेनसांग का कहना है कि उनके समय में बुद्ध-चरित का बड़ा प्रचार था और समस्त भारत में तथा दक्षिण-समुद्र के देशों (सुमात्रा, जावा आदि) में बुद्ध-चरित बड़ा लोकप्रिय था।

बुद्ध-चरित, सौन्दरानन्द और शारिपुत्र प्रकरण—अश्वघोष के इन तीन ग्रन्थों से हम परिचित हैं। बुद्ध-चरित में किला नाम से ही प्रकाश है, बुद्ध की कथा वर्णित है। इसमें १८ सर्ग हैं। किन्तु प्रथम सर्ग का द्वै भाग, २-१३ सर्ग, तथा १४वें सर्ग का द्वै भाग ही मिलते हैं। बुद्ध-कथा माहात्म्यविधि से आरंभ होती है और संयोगीश्वरि आभिनिष्कम्भ परविशय, संशोधि, धर्म-यन्त्र-प्रवर्तन, परिनिर्वाण आदि पञ्चाङ्गी का कथान कर प्रथम पद्य-संगीति और अशोक के राज्य-काल पर परिष्कार होती है। सौन्दरानन्द में बुद्ध के मार्ग नन्द के बौद्ध-धर्म में दीक्षित होने की कथा है। इस ग्रन्थ में १८ सर्ग हैं। कला-ग्रन्थ मुद्रित है। शारिपुत्र-प्रकरण नाटक ग्रन्थ है। इसमें ९ सर्ग हैं। इसमें शारिपुत्र और श्रीरक्षसात्मन के बौद्ध-धर्म में दीक्षित

होने की क्या रक्षित है। इसका क्रियार्थ ही प्राप्त है। इसका उद्धार प्रोफेसर ह्युबर्ग ने किया है। यह तीनो ग्रन्थ एक ही ग्रन्थकार के रचे मात्स्य होते हैं। एक ही प्रकार के मय और वाक्य बुद्ध-व्यति और सौन्दरनन्द में बार-बार मिलते हैं। बीजान्स्टन, बिन्हेने बुद्ध-व्यति का सम्पादन किया है, मूलिका में लिखते हैं कि मैं तब तक बुद्ध-व्यति का सम्पादन नहीं कर सका जब तक मैंने सौन्दरनन्द का पाठ ठीक तरह से निश्चित नहीं कर लिया। चीनी और सिम्बरी अनुवाद अरबधोप को ग्रन्थ-ग्रन्थों का भी रचयिता बताते हैं। धाम्म ने इन ग्रन्थों की सूची कवीन्द्रकवनसमुच्चय में दिया है, क्योंकि संस्कृत-ग्रन्थ अप्राप्य हैं। इसलिये उनके सम्बन्ध में कुछ निश्चित रूप से कहना संभव नहीं है। किन्तु वे ग्रन्थ किन्ना किस्य मुख्यतः दार्शनिक है जयसा धिन्में महायान का विकसित रूप पाया जाता है, अरबधोप के नहीं हो सकते, क्योंकि अरबधोप क्रि और प्रचारक है, और उनका समय महायान के विकसित रूप से पूर्व का है। किन्तु कुछ ऐसे संस्कृत-ग्रन्थ हैं जिनके संकल्प में मत देना आवश्यक है।

प्रोफेसर ह्युबर्ग को पारिपुत्र-प्रकरण के साथ दो नाटकों के अंश मिले थे, इनमें से एक के तीन श्लोक मिले हैं। इनकी शैली अरबधोप की शैली से मिलती है। एक श्लोक में बुद्ध के अहि-कल का प्रदर्शन है और सौन्दरनन्द, सर्ग १, श्लोक २२ से इसका साम्य है। दोनों में एक ही उपाया का प्रयोग किया गया है। क्या यह संभव है कि कोई दूसरा अरबधोप की शैली की विशेषताओं का इतना अच्छा अनुकरण कर सकता? दूसरे नाटक में एक नवदुर्ग की कहा है जिसका अनुक्ति-संक्रमण महाकली से हो गया और जिसने बीज-धर्म में दीक्षा ली। इस नाटक के रचयिता के सम्बन्ध में कुछ कहना कठिन है क्योंकि हमारे पास यह कहने के लिये पर्याप्त प्रमाण नहीं है, कि वह ग्रन्थ भी अरबधोप की रचना है।

तीन और ऐसे ग्रन्थ हैं जिनके रचयिता अरबधोप बतावे जाते हैं। इनमें से एक वज्र सूची है। इस ग्रन्थ की शैली अरबधोप की शैली से जयसा मिल है। चीनी अनुवाद के अनुसार धर्मशक्ति इसके रचयिता हैं। इसकी संख्या पर संदेह करने का कोई कारण नहीं मात्स्य होता। कम से कम यह ग्रन्थ अरबधोप का नहीं है। वृत्ता ग्रन्थ गौरी-स्तोत्र है। इसमें २६ श्लोक हैं। अविर्वात श्लोकों का उद्धृत संख्या है। २ वें श्लोक के अनुसार यह ग्रन्थ कश्मीर में लिखा गया जब कि वहाँ का प्रमुख किङ्ग गया था। शैली की दृष्टि से इसका अरबधोप की दृष्टियों से कोई साम्य नहीं है। पुनः यह ग्रन्थ कई शताब्दी पीछे का मात्स्य पड़ता है।

रक्षिता सूत्रार्थकार नामक ग्रन्थ का उद्गम करने में बिना यह अरबधोप का पता है। सर् १६०८ में १ सूत्र ने इन नाम से एक चीनी ग्रन्थ का अनुवाद प्रकाशित किया था, किन् चीनी अनुवादक अरबधोप का बताते हैं। यह को मध्य-व्यतिपा में मूल संस्कृत के अंश सुद्धम को मिल और उन्होंने गिद्ध किया कि ग्रन्थकार का नाम वहाँ बुद्धान्तल काया गया है और ग्रन्थ का नाम वज्रानामविदितम् है। इससे पता चिहार उद्गता हुआ। कई प्रसिद्ध विद्वानों ने अपना यह मत व्यक्त किया कि यह संभव था तो अरबधोप का है जयसा बुद्धान्तल ने अरबधोप की किसी रचना को मया रूप दिया है। जय सम्प्रदायः

विद्वान् इस पर स्मरते हैं कि यह अश्वघोष की रचना नहीं है, हस्तलिखित पोथी का काल ही इसका निष्पन्न करने में पर्याप्त है।

यह निश्चित है कि अश्वघोष हीनयान के अनुयायी थे। श्रीनी ब्राम्माण क अनुसार यह स्वीकृतिवादी थे और पार्श्व (= पूष या पूषीय) में उनको बौद्ध-धर्म में वीक्षित किया था। किन्तु अश्वघोष विभाषा के सिद्धांतों से अपरिचित थे। यदि यह स्वीकृतिवादी थे तो यह ऐसे धर्म में रहे होंगे जब विभाषा के मुख्य-सिद्धान्त स्थिर नहीं हुए थे। लौक्यरत्नम्, १७ वीं सर्ग, श्लोक १८ देखिए —

“स्मारादभूत्ता मन्वीह सर्वे, मूला य मूयो न मन्त्यवशम्” ।

स्वीकृतिवादी इसका प्रतिरोध करते हैं। यह किन्तु मम्मिम-निकाय (१, २५) के आधार पर है। पुन लौक्यरत्नम् के १२ वें सर्ग में भद्रा की बड़ी महिमा क्लामी गयी है। इसकी सम्यक् केवल पूर्वजन्तीन महापान-सूत्र में पायी जाती है। भद्रा केवल धर्म-सूत्र नहीं है, यह बुद्ध के प्रति मुक्ति है। स्वीकृतिवादी के आगम में इसका कोई महत्त्व नहीं है किन्तु अश्वघोष इस पर बहुत धोर देते हैं। अश्वघोष कहते हैं —

भद्राकुन्तमिन् तस्मात् संशयिष्यमर्थसि ।

तच्चक्षुः शर्पते धर्मा मूलबन्धो यथा द्रुमा ॥४१॥

यहाँ बह्मुक्त लौक्यरत्नम् के एक ऐसे श्लोक का उद्धरण देते हैं किन्तु अश्वघोष का उल्लेख नहीं करते, यही उत्तरसिद्धि के रचयिता हरिश्चन्द्र अश्वघोष को प्रस्ताव्य मानते हैं। उत्तर-सिद्धि (पूर्व के अनुसार ‘उत्तरसिद्धि’) के दो उद्धरण अश्वघोष की उक्तिओं से मिलते जुलते हैं, किन्तु उनका उल्लेख अमिषमर्ककोश में नहीं है। अनित्य के सम्बन्ध में इसमें कहा है कि धर्म अनित्य है क्योंकि उनके हेतु अनित्य हैं। लौक्यरत्नम् सर्ग १७, श्लोक १८ में इसी प्रश्न की उक्ति है। पुनः एक उत्तर स्थान पर कहा है—एकत्र धातु, अत्यन्त और हेतु प्रत्यय-साम्यी है और कोई कर्ता और मोक्ष नहीं है। ये किन्तु लौक्यरत्नम्, सर्ग १७, श्लोक २ में पाये जाते हैं। इससे यह सामान्यिक अनुमान है कि अश्वघोष या तो बहुभुक्ति हैं या किसी ऐसे निकाय में प्रवृत्त हैं जिससे बहुभुक्ति निश्चित है। बहुभुक्ति के सम्बन्ध में हमारा ज्ञान बहुभुक्ति के प्रत्यय पर आधारित है। बहुभुक्ति के अनुसार बहुभुक्ति दो वस्तुओं की द्वयोः अर्थ-विशेषों में स्वीकृतिवादी थे। उनका किन्तु था कि अनित्य, बुद्ध, शून्य, अनन्त और शान्त (= निर्वाण) के सम्बन्ध में बुद्ध की शिक्षा लोकोत्तर है क्योंकि यह निःशेष मार्ग है। लौक्य-रत्नम् सर्ग १७ श्लोक १७-२१, का मत उत्तरसिद्धि के मत से मिलता है। अतः अश्वघोष बहुभुक्ति हैं बहुभुक्ति महासाधिका की शाला है और इसलिये यह मरावेष्ट के २ अनुष्ठानों को स्वीकार करते हैं। इनमें से शून्य के अनुसार अर्थात् पर-प्रत्यय से ज्ञान प्राप्त करते हैं, यह स्पष्ट है कि पर-प्रत्यय के लिए भद्रा अत्यन्त आवश्यक है। कोश के अनुसार यह स्पष्टि भद्रा-सूत्रादी है। अत्यन्त का कहना है कि यहाँ हमको मात्तुल्य होता है कि अश्वघोष भद्रा पर कथे रहना धोर देते हैं। अत्यन्त इस निर्वाण पर पहुँचते हैं कि अश्वघोष बहुभुक्ति या द्विभुक्ति हैं।

तारुणाथ के अनुसार मारुचे^१ अरबपोष का दूसरा नाम है। इस्मि का करना है कि मारुचे^१ का स्रोत अत्यन्त लोकप्रिय था। इस्मि ने स्वयं इसका चीनी में अनुवाद किया था। सीमाय से मध्य-एशिया में मूलस्रोत का एक बहुत बड़ा मार्ग लोभ में मिल गया है। मारुचे^१ अरबपोष के बाद के है। इसी प्रकार 'धार्मशूरा' किन्हीं बातकमाला प्रसिद्ध है, अरबपोष के करीबी है। बातकमाला ३४ बातक-कथाओं का संग्रह है। इनमें से लगभग सभी कथामें पाणिबातक में पानी पायी है। इस्मि बातकमाला की भी प्रशंसा करता है और कहता है कि 'सकल उस समय बड़ा अमर था। अचन्ता की गुफाओं में बातकमाला के दृश्य प्रकट है। धार्मशूरा का समय चौथी शताब्दी है।

अवदान-साहित्य

अवदान (पाणि, अप्रान) शब्द की व्युत्पत्ति अवात है, कम से कम विवाद-मत्त है। ऐसा समझा जाता है कि इसका प्रारम्भिक अर्थ असाधारण, अद्भुत कार्य है। अवदान-कथामें कर्म प्रत्यक्ष को सिद्ध करने की दृष्टि से लिखी गयी हैं। प्रारम्भ में 'अवदान' का कोई भी अर्थ क्यों न रहा हो, यह असीद्ध है कि प्रायः इस शब्द का अर्थ कथामय रह गया है। 'महाकथा' को भी 'अवदान' कहा है। अवदान-कथाओं का सबसे प्राचीन संग्रह अवदान-शतक है। तीसरी शताब्दी में इसका चीनी अनुवाद हुआ था। प्रत्येक कथा के अन्त में यह निष्कर्ष दिया हुआ है कि सुप्र-कर्म का सुप्र-फल, दुष्प्र का दुष्प्र, और अमिष का अमिष फल होता है। इनसे अनेक-अवदानों में असीद्ध-अर्थ की कथा दी है किन्तु फल प्रत्यक्ष फल में मिला। किसी किसी अवदान में बोधिसत्व की कथा है। इनमें हम बातक भी कह सकते हैं क्योंकि बातक में बोधिसत्व के कर्म की कथा दी गई है, किन्तु कुछ ऐसे भी अवदान हैं जिनमें असीद्ध की कथा नहीं पानी पायी। कुछ अवदान 'व्याकरण' के रूप में हैं अर्थात् इनमें प्रत्यक्ष की कथा वर्णित कर अनागत-फल का व्याकरण किया गया है।

अवदान-शतक-हीनवान का ग्रन्थ है। इसके चीनी अनुवादकों का ही यह मत नहीं है, किन्तु इसके अन्तरंग प्रमाण भी विद्यमान हैं। सर्वोत्तिष्ठार आगम के परिनिर्वाण-तथा अन्य स्त्रों के उद्धरण अवदान-शतक में पाये जाते हैं। यद्यपि इसकी कथाओं में बुद्ध-युवा की प्रचलता है तथापि बोधिसत्व का उल्लेख नहीं मिलता। अवदान-शतक की कई कथायें अवदान के अन्त्य-संग्रहों में और कुछ पाणि-अप्रानों में भी पानी पायी है।

विष्णुवदान-का संग्रह शब्द का है, किन्तु इसमें कुछ प्राचीन कथामें भी हैं। यह मूलतः हीनवान का ग्रन्थ है, यद्यपि इसके कुछ अंश महायान से सम्बन्ध रखते हैं। ऐश्वर्य विस्तार था कि इसकी सामग्री बहुत-कुछ मूल-संशोधन के विनय से प्राप्त हुई है। विनय के कुछ अंशों के प्रकाशन से (मिश्रित इतिहासिक पोथी, विनय ३) यह बात अत्र निश्चित हो गयी है। विष्णुवदान में दीपधाम, उज्जैन स्थिरगथा आदि के उद्धरण प्रायः मिलते हैं। विष्णुवदान में विनय से अनेक अवदान शब्दों का उद्धरण किये गये हैं। कहीं-कहीं बौद्ध-मित्रों की कथा के निष्कर्ष भी दिये गये हैं जो इस दान को पुष्टि करते हैं कि विष्णुवदान मूलतः विनय-ग्रन्थ है।

इस ग्रन्थ की रचना में कोई योजना नहीं दी जाती। मात्र और ऐसी भी एक प्रकार की नहीं है। अधिकतर कथाएँ सरल संस्कृत-शब्दों में लिखी गयी हैं। बीच-बीच में शब्दार्थ उप-न्यास हैं किन्तु कुछ ऐसी भी कथाएँ हैं जिनमें समासान्त पदों का वाङ्मय से प्रयोग किया गया है और मौखिक कथन के हृन्द् स्पष्ट हो गए हैं। ग्रन्थ के मिल-मिल मात्र एक काल के नहीं हैं। कुछ ऐसे ग्रंथ हैं जो निश्चित रूप से तीसरी शताब्दी (ईसा) से पूर्व के हैं, किन्तु संग्रह चौथी शताब्दी से पूर्व का नहीं हो सकता। 'दीनार' शब्द का प्रयोग बार-बार आता है। इसमें सुग-वन्ध के राजाओं का भी उल्लेख है। पुनः शासक-कथाकाव्य का अनुवाद चीनी-भाषा में २३५ ई० में हुआ था। दिग्वाक्यान में अशोकप्रदान, और कुमारवत्सल की कल्पनामित्रिका से अनेक उद्धरण हैं। दिग्वाक्यान की कई कथाएँ अत्यन्त रोचक हैं। उपग्रन्थ और मात्र भी कथा और कृत्यात्मकान्त इसके आगे उदाहरण हैं।

अक्यान-शतक की सहायता से अनेक अवदान-माताओं की रचना हुई। यथा—अक्यान-मुमाक्यानमाता अयोध्याक्यानमाता। हाकिमक्यानमाता भी अक्यान शतक का प्रतीक है। अक्यानो के अन्य संग्रह अक्यानमाता और विचित्रकथिकाक्यान हैं। इनमें से प्रायः सभी अग्र-प्रणीत हैं। कुछ केवल विष्णु और श्रीनी अनुवाद मिलते हैं।

चैमेन्द्र कवि की अक्यान-कथनका उल्लेख करना भी आवश्यक है। इस ग्रन्थ की समाप्ति १५२ ई. में हुई। विष्णु में इस ग्रन्थ का बड़ा आदर है। इस संग्रह में १७ कथाएँ हैं। चैमेन्द्र के पुत्र रामेन्द्र ने प्रायः की मूर्तिका ही नहीं लिखी किन्तु एक कथा भी अपनी ओर से जोड़ दी। यह भीमवर्णन अक्यान है।

महायान-सूत्र

महायान-सूत्र अनेक हैं किन्तु इनमें से कुछ ग्रन्थ ऐसे हैं जिनका विशेष-रूप से आदर है। इनकी संख्या ८ है। वे इस प्रकार हैं—आवृत्ति-प्रज्ञा-परमिता सद्धर्म-पुराणीक, सतिष्ठ-विज्ञान, लोकाव्यापार, सुख्यप्रमाण गद्यग्रन्थ व्यवसाय-गुरुक समाधिपत्र और दशमूनीधर। इनमें मेराल में नवकर्म (धर्मपथ) कहते हैं। इनमें वैपुल्यसूत्र भी कहते हैं। मेराल में इनकी पूजा होती है।

सद्धर्म-पुराणीक-महायान के वैपुल्य-सूत्रों का विशेष-ग्रन्थ सद्धर्म-पुराणीक है। महायान की पूर्ण प्रकृति होने के बाद ही सम्पन्न इस ग्रन्थ की रचना हुई। इस ग्रन्थ का संराजन ई. १८१२ में प्रो. एच. कर्न और प्रो. सुमण्डित नंजिपो ने किया है। 'सद्धर्म-पुराणीक' नाम के बारे में प्रम. अनिराणी कहते हैं—'पुराणीक' अर्थात् कथन सुझता और पूराता का स्थान है। एक में उत्पन्न होने पर भी कितने प्रकार का जगत् उत्पन्न नहीं होता उसे प्रकार कुछ इस लोक में उत्पन्न होने पर भी उत्पन्न निर्मित रहते हैं। वह ग्रन्थ तीन बारान आदि महायानकी देशों में बहुत पवित्र माना जाता है। चीनी-भाषा में इस ग्रन्थ-ग्रन्थ के दो अनुवाद हुए, जिनमें सबसे पहला अनुवाद ईसा २२३ में हुआ। धर्मरत्न, कुमारवीर, शानगुन और धर्मगुन इन आचार्यों के अनुवाद भी पाये जाते हैं। चीनी परंपरा के अनुसार इस ग्रन्थ पर अधिकतर

कमुक्नु मे छद्मपुण्डरीकसूत्र-शास्त्र नाम की टीका लिखी थी, जिसका अनुवाद बेपिबि और रनमति ने लगभग ई. पू. ८ में चीनी-भाषा में किया था। चीन और बायान में छद्मपुण्डरीक का कुमारबीज-द्वय अनुवाद अधिक लोकप्रिय है और उसपर कई टीकायें लिखी गई हैं। ई.पू. के ११५वें वर्ष में बायान के एक राजपुत्र ही-तो-कु-ताम-शि ने इसी ग्रन्थ पर एक टीका लिखी थी जो आब भी वही आधार से पड़ी जाती है। छद्मपुण्डरीक का रचनाकाल यद्यपि निर्धारित नहीं है तथापि उसकी मूल-संस्कृत भाषा, रूप-गूणा और बुद्ध-मूर्ति आदि का विशेष वर्णन देखकर यह कहा जा सकता है कि महाभारत और ललित-विस्तर के बाद, किन्तु ई.पू. के प्रथम शतक के प्रारंभ में, इसकी रचना हुई है।

इस ग्रन्थ के अन्तिम छठ अध्याय बाद को जोड़े गए हैं। यदि हम इनका क्या अन्वेषण-वस्तु का विचार न करें तो इस ग्रन्थ की रचना एक विशेष-व्यक्ति के अनुसार हुई मन्त्रम पड़ती है। यह मन्त्रमन्त्र-धर्म के विशेष-विद्वानों की एक आण्ठी मूर्ति है। संहिता की दृष्टि से भी यह एक उल्लेखनीय का ग्रन्थ है, यद्यपि इसकी शैली आब के लोगों को नहीं पसन्द आयेगी। इसमें अतिशयोक्ति है, एक ही बात बार-बार दुहराई गई है। शैली संक्षिप्त न होकर विस्तार-बहुल है।

छद्मपुण्डरीक में कुल २७ अध्याय हैं, जिन्हें 'परिवर्त' कहा जाता है। पहले निम्न परिवर्त में ग्रन्थ के निर्माता के विषय में कहा गया है कि यह ग्रन्थ 'वैष्णव-सूत्र' है।

वैष्णवसूत्रात् परमार्चनवाक्ताग्निर्देशम्।

छद्मपुण्डरीकं सत्त्वात् मन्त्रार्थं कथ्ये ॥

सूत्र का प्रारम्भ इस प्रकार होता है—एक समय भगवान् राजाध्व में एकद्वार-मूर्ति पर अनेक बीजास्त्र, बोधिल्ल, वेद, नाम किमर, बासुर और राधा मातंग अवातयानु से परिष्कृत हो 'महानिर्देश' नाम के धर्मधर्म का उपदेश करके 'अनन्तनिर्देश-प्रतिष्ठा' नामक अग्रिम में स्थित हुए। उस समय भगवान् के उष्णीष-निकर से रश्मि प्रादुर्भूत हुई, जिससे सभी दुःखद्वेष परित्यक्त हुए। इस आश्चर्य को देखकर मैत्रेय बोधिल्ल को ऐसा हुआ—'अहो! भगवान् का यह प्रतिहार्य किसी महानिर्देश की ओर हुआ है। मैत्रेय बोधिल्ल ने मंजुभी बोधिल्ल से प्रार्थना की कि वे इसका रहस्य बतावें। मंजुभी बोधिल्ल ने बताया कि महाधर्म का भक्त करने के हेतु, महाधर्म-धर्म करने की इच्छा से भगवान् यह प्रतिहार्य बता रहे हैं। पूर्व काल में श्री चन्द्र, पूर्व प्रदीप, नाम के तथागत हुए थे, उन्होंने भी बाक्यों को चतुर्धर्म-संप्रदाय प्रतीपसमुदाय-महाधर्म का उपदेश दिया जो बुद्ध का अग्रिम करनेवाला था और निर्वाण उपस्थापी था। जो बोधिल्ल ने उन्हें एकपक्षिभक्तों का तथा सर्वभाग्यप्रेक्षापी धर्म का उपदेश दिया। वे भी महानिर्देश नाम के धर्मधर्म का उपदेश करने पर ऐसे ही समर्थित हुए थे। उस समय उनके भी उष्णीष-निकर से ऐसी ही रश्मि प्रादुर्भूत हुई थी और उनके बाद उन्होंने सर्वदुःखों के परिग्रह से मुक्त सर्व-बोधिल्लों की प्रार्थना से अग्रिम महावैष्णवसूत्रात् 'छद्मपुण्डरीक' का उपदेश किया था। आब भी भगवान् इस व्याप्ति से मुक्ति होने पर 'छद्मपुण्डरीक' का उपदेश करेंगे।

मगवान् उपाधि से व्युत्पन्न हुए और शारिपुत्र को संबोधित किया—‘हे शारिपुत्र ! तुमों का ज्ञान, सम्मत्तमुत्तमों का ज्ञान अत्यन्त और अनेकतुल्यों के लिए बुरी तरह है । स्व-प्रपन्न से वे धर्म का प्रकाशन करते हैं और उन्हीं के मित्र-मित्र स्वभाव के अनुसार विविध उपाय-कौराव्यों के द्वारा उनके दुःख का निवारण करते हैं’ । मगवान् के इन वचनों को वहाँ उपस्थित आराध्यकौराव्य आदि आर्हत्, श्रीशारिपुत्र महाभागों ने सुना । उन्हें आश्चर्य हुआ कि क्या कारण है कि आज मगवान् किना प्रार्थना किये ही स्वयं कह रहे हैं कि कुछ धर्म बुरतुष्टोप है । मगवान् ने जो किमुक्ति बतलाई है उस किमुक्ति को—निर्वाण को—तो हमने प्राप्त ही किया है । मगवान् कैसे कहते हैं कि कुछ ज्ञान हमारे लिए बुरी तरह है । शारिपुत्र ने मगवान् से प्रार्थना की कि वे आर्हत्ओं के कुलद्वेष का, शंका का, निवारण करें । मगवान् ने कहा— शारिपुत्र ! सुनो, मैं कहता हूँ ।

मगवान् के मुख से ये शब्द निकलते ही उस परिश्रु से पाँच हजार आम्मानिक मित्र मित्रुणी, उपासक और उपासिकायें आत्म से उठकर मगवान् को प्रणाम करके बहते गये ।

तब मगवान् ने कहा—अच्छा हुआ शारिपुत्र ! अब संघ सुख है । सुनो ! हे शारिपुत्र ! उपासक का संघमात्र दुर्बल है । नाना निवर्ति और निवर्तनों से और विविध-उपाय कौराव्यों से मैंने धर्म का प्रकाशन किया है । उद्धर्म उद्ध-भोचर नहीं है । उपासक उन्हीं को ज्ञान का प्रतिबोध करने के लिए ही उत्पन्न होते हैं । यह महा हृत्प एक ही ज्ञान पर अधिष्ठित होकर सुख करते हैं । यह ज्ञान है ‘सुख-ज्ञान’ । इसके अन्त कोई दूषण या तीक्ष्ण ज्ञान नहीं है । नाना अधिभुक्तियों के लिए और नाना वात्सल्य के उन्हीं के लिए विविध उपाय-कौराव्य हैं किन्तु उन सभी उपाय-कौराव्यों का पर्यवसान सुख-ज्ञान में ही है । यह सुख-ज्ञान ही सर्वज्ञता-संप्रदान, उपासक-ज्ञान-वर्धन की प्राप्ति, उच्छा संवर्धन, अक्षरता और प्रतिबोधन करनेवाला है । अतीत, अनगत, और वर्तमान तीनों काल में उपासकों ने सुख-ज्ञान ही स्वीकृत किया है । हे शारिपुत्र ! जब सम्मत्तमुत्तम ज्ञात, दृष्टि, संज्ञा और अकुशलमूल के कारण से कुछ उन्हीं के बीच पैदा होते हैं, तब सुख-ज्ञान का ही तीन ज्ञानों के सम में निर्देश करते हैं । इसलिये हे शारिपुत्र ! जो अत्यन्त, आर्हत् वा अनेक-सुख एवं सुख-ज्ञान की न सुनये वा न मन्नेगे, वे न तो अत्यन्त हैं, न आर्हत् हैं और न अनेक सुख ही हैं । इसलिये हे शारिपुत्र ! ब्रह्म विचार करो कि एक ही ज्ञान है ‘सुख-ज्ञान’ ।

“एकं हि ज्ञानं द्वितीयं न विद्यते

तृतीयं हि त्रैविध्यं कदापि लोके ।

एकं हि कार्यं द्वितीयं न विद्यते

न द्वितीयमेव न त्रैविध्यं सुखात् ॥२॥—५५

यह दूरा उपाय-कौराव्य-परिवर्त है । मगवान् का यह उपदेश सुनकर शारिपुत्र ने स्मरित होकर मगवान् को प्रणाम किया और कहा ‘मगवान् ! आजका यह पौर सुनकर मैं आश्चर्य-वर्धित हूँ । हे मगवान् ! मैं बार-बार गिरा होता हूँ कि मैं द्वितीयान में क्यों प्रविष्ट हुआ । अनगत-ज्ञान में सुख-ज्ञान प्राप्त करने पर्यवदेश करने का मोक्ष मैंने ग्राह्य । किन्तु, अत्यन्त !

यह मेरा ही अपराध है, न कि आत्मा। यदि महाबान् से हम पहले ही प्रायश्चात करते तो महाबान् हमें समुत्पत्ति-धर्म-देशना (चतुर्धादि-उत्प-देशना) के समान ही इस अनुत्तर उन्मत्त-संश्लेष की भी देशना देते और हम बुद्ध-मान में ही निर्वाण होते। महाबान्! आज बुद्ध-मान का उपदेश सुनकर मैं हृत्कार्य हुआ हूँ, मेरा पश्चात्ताप मिट गया है। महाबान् ने कहा “हे शारिपुत्र! मैं तुमसे क्या हूँ कि तुमने अतीत-मयों में अनुत्तर-उन्मत्त-संश्लेष के लिए मेरे पास ही धर्म-प्रशिक्षण किया है, किन्तु तुम उल्टा समर्थ नहीं कर पा रहे हो और अपने को निर्वाण-प्राप्त समझते हो। पूर्व के धर्म-प्रशिक्षण-ज्ञान का तुम्हें समर्थ दिखाने के लिए ही ‘उत्तमपुत्रवर्णन’ नाम के इस महावैपुल्य धर्मपर्याय का प्रकाशन आज्ञाओं के निमित्त करूँगा।” “हे शारिपुत्र! अनन्तर काल में तुम भी पञ्चमम नाम के तथगत होकर धर्म प्रकाश करोगे। यह मेरा आग्रह है, तुम प्रमत्त हो।” महाबान् के इस व्याख्यान का श्रोता ने अभिनन्दन किया और कहा—महाबान् ने पहला धर्मचक्र-प्रवर्तन वाग्व्यथा में किया था, वह अनुत्तर द्वितीय धर्मचक्र-प्रवर्तन महाबान् ने आज किया है।

“पूर्व भगवता वाग्व्यस्यामुत्पत्तिने मृगवासे धर्मचक्र प्रवर्तितमिदं पुनर्महाबान् अनुत्तरं द्वितीयं धर्मचक्र प्रवर्तितम्”।

तब शारिपुत्र ने कहा—“महाबान् मैं निष्कन्द हूँ। महाबान् के व्याख्यान से मैं निष्कन्द हुआ हूँ। परन्तु यहाँ बारह हजार ऐसे भालू हैं जिन्हें महाबान् ने ही पहले वैकुण्ठ में अवहित किया था। आपने उनसे कहा था—

“उत्तमपुत्रवर्णनो मे मिह्वो धर्मविनयो यदिदं वाति-वरा-ध्यादि-भय-शोक-सन्निधौ निर्वाण-उन्मत्तस्य”।

इन्हें महाबान् के इस द्वितीय धर्मचक्र-प्रवर्तन की सुनकर विचित्रिस्ता हुई। महाबान् इन्हें निर्वाण करें। तब महाबान् ने कहा—शारिपुत्र! मैं तुम्हें एक उपमा देता हूँ। वहाँ किसी नगर में एक महावनी पुराण है। उसके कई बच्चे हैं। उसके निवेशन में यदि आज्ञा लय बल और उसमें उसके बच्चे फिर भावों और निकलने का एक ही द्वार हो, तब वह पिता सोचता है कि कबो कबो छिलौने मिलें और मेरे पास कई छिलौने हैं जैसे कि गोरव, अक्षरव, मूमरव, इत्यादि। भट वह कबो कबो पुष्करव कहता है—कबो! आओ! निशोने लो! तब वे कबो छिलौने के लोभ से शीघ्र बाहर आ जाते हैं। हे शारिपुत्र! वह पिता उन सभी कबो को सर्वोत्कृष्ट गोरव ही देता है। अक्षरव का मूमरव, वो हीन है उसे नहीं देता। देता कबो! इसीलिए कि वह पुराण महावनी है उसका कोश और कोशगार सम्पूर्ण है। वे सभी मेरे पुत्र हैं। मुझे चाहिये कि मैं उनको समान मानकर ‘महामाना’ ही हूँ। क्या शारिपुत्र! तब पिता ने तीन बालों को दत्तकर एक ही ‘महामाना’ दिया “समं क्या उल्लभ मृगवासे है! शारिपुत्र कहा—‘नहीं, भगवन्।’ ‘वायु, शारिपुत्र! उपायत उन्मत्त-उन्मत्त भी महापापकैवल्यज्ञानपरम्परा-प्राप्त महापापकैवल्य द्वितीय और अनुत्तमम् है। वह सभी कबो के पिता हैं। (बाई उन्मत्त-उन्मत्त पिता) इस कबो निवेशन से बाहर लाने के लिए वह भागवतान्, प्रत्येक-बुद्धवान्

और मुख्यतः बताते हैं लेकिन अन्त में यह सबको मुख्यतः ही ही बेशुद्ध करते हैं। वही मोक्षदान है, वही महादान है। यह श्रीपद्म-परिवर्त नाम का तीसरा परिवर्त है।

शारिपुत्र के बारे में भगवान् न बो ध्याकरवा किया उसे मुनिकर आनुमान् समृद्धि, महत्प्रदत्त, महामोक्षप्रदान आभय-वर्धित हुए और उन्होंने भगवान् से कहा :—भगवन्। इस मित्र-संघ में हम बीसों हूँ, एवं स्थिति समस्त है, हम निर्वाण को प्राप्त हैं; इसलिए अनुसारा सम्यक्-संशोधन के विषय में हम निरुपम हैं। जब भगवान् उपदेश देते हैं तब भी हम श्रुत्या, अनिमित्त और अप्रतिष्ठित का ही विचार करते हैं, किन्तु भगवान् से उपदिष्ट कुछ धर्मों में वा बोधिलक्ष-विकीर्णित में हमें खड़ा उत्पन्न नहीं हुई है। भगवन्। हम तो निर्वाण-संघी थे। अब भगवान् ने तो यह भी बताया कि हमारे जैसे अर्हत् भी संशोधन की प्राप्ति करके समागत बन सकते हैं। आभय है भगवन्। अनुसृत है भगवन्। अनिमित्त, अप्रतिष्ठित ही भगवान् से एक अप्रमेय-रत्न हमें प्राप्त मिला है। यह अभिमुक्ति-परिणत नाम का चौथा परिवर्त है। जैसे कोई धारण्य हो और वज्र, पिच, श्लेष से पीड़ित हो, उसे कोई महीन धारण्य और अप्रतिष्ठित औपधि या निर्वाण द्वार है। इस श्रुत्यादि किमोक्षमुक्तों की प्राप्ति करके अविद्या का निरोध करत है। अविद्या के निरोध से संस्कार का निरोध और क्रम से इस महान् बुद्ध-लक्षण का निरोध होता है। इस प्रकार वह न पाप में स्थित होता है न पुण्य में प्रतिष्ठित होता है। वही उक्त ब्रह्मान्त का बलु-साम है।

विविध प्रकार अन्त को चहुँ का साम होता है उसी प्रकार यह भावक और प्रत्येक-मुद्राणीय है। यह संसार के प्रत्येकधर्मों का श्रेष्ठ करके पञ्चगवियों से और त्रैलोक्य से मुक्त होते हैं। हमी से भावकमानीय ऐसा मानता है और करता भी है—'बूझ' कोई अस्मिन्मये धर्म धर्म अब बची नहीं है। मैं निर्वाण को प्राप्त हुआ हूँ।" तब समागत उसे धर्म की श्रेष्ठता करते हैं कि जो सर्वधर्मों को प्राप्त नहीं हुआ उसका निर्वाण कैसे। तब भगवान् उसे बोधि में स्थित करते हैं। बोधिलक्षित को उत्पन्न करके वह न संसार में स्थित होता है और न निर्वाण को ही प्राप्त होता है। वह त्रैलोक्य का अवशेष करके दश दिशाओं में श्रुत्य निर्मितोपम, माधेय, सन्तुष्टी-निरोपम, लोक को देखता है। वह सर्व धर्मों को अनुत्पन्न, अनिरुद्ध, अक्षय, अनुत्पन्न-स्वभाव में देखता है।

दे कारण्य। समागत उत्पन्निय में तब है, धारण्य मही। किन्तु प्रकार वज्र और सर्व की प्रथा सर्व धर्म होती है इसी प्रकार सर्व-ज्ञान विद्याया पञ्चगवियों में उत्पन्न सबों में उनके अभिमुक्ति के अनुसार माधेयनिक प्रत्येकमुद्राणि और आरुण्यनिर्वाण में समान से सर्व-श्रेष्ठता की प्रशंसा करती है। इससे सर्वज्ञानप्रमा की किसी प्रकार स्पन्दता किंवा अविरुद्धता समाप्ति नहीं होती। दे कारण्य। यान तीन नहीं है, केवल एक ही धर्मोन्मत्त-मस्ति है, उनके अनुत्पन्न तीन धर्मों की प्रशान्ता है।

तब आपुष्मान् महाकारण ने भगवान् से पूछा—भगवन् ! यदि तीन यान वाहन में नहीं हैं तो भावक प्रत्येकबुद्ध और बोधिसत्व यह तीन प्रवृत्तियाँ क्यों हैं ?

भगवान् ने कहा—“हे कारण । जिस प्रकार कुम्भकार एक ही मृत्तिका से अनेक भावन बनाता है; उनमें से कोई गुह्यभावन, कोई बृत्त-भावन और कोई क्षीर-भावन होता है । इससे मृत्तिका का नानात्व तो नहीं होता; किन्तु द्रव्यप्रक्षेपमात्र से भावनों का नानात्व होता है । इसी प्रकार हे कारण । बुद्धयान ही वास्तव में एक यान है, नूतन या तीव्र कोई यान नहीं है ।”

तब आपुष्मान् महाकारण ने पूछा —“भगवन् ! यदि सब नानाभिपुच्छ हैं और वे वैपश्चिक से निःसृत हैं तो क्या उनका एक ही निर्वाण है या दो वा तीन हैं ? भगवान् ने कहा—कारण । सर्वधर्म-समतावशेष से ही निर्वाण होता है । वह एक ही है, दो या तीन नहीं ।” महाकारण आदि स्वधियों का यह वचन सुनकर भगवान् ने कहा—साधु, साधु महाकारण । तुमने ठीक ही कहा है । हे कारण । तयागत धर्मस्वामी, धमराज और प्रभु हैं । वे सर्वधर्मों का युक्ति से प्रतिपत्न करते हैं । जिस प्रकार इस विषादसमहासाहस-लोकपाल में पृथ्वी, पर्वत और गिरि-कन्दरों में उत्पन्न हुए बिन्दुने सृष्टि शुरू की, औषधि और वनस्पतियाँ हैं, उन सबको महाबल मेघ समकाल में बारिबार देता है वहाँ यद्यपि एक धरती पर ही उत्पन्न एवं कोमल सृष्टि, गुल्म, औषधियाँ और महाद्रुम भी प्रतिष्ठित हैं और वे एक तोप से अग्नि-प्लव्धित हैं, तथापि अपने अपने योग्यतानुक्रम ही जल लेते हैं और फल देते हैं । ठीक इसी प्रकार जब तयागत इस लोक में उत्पन्न होकर धर्म-वर्ग करते हैं तब बहुसहस्र स्त्रिय उनसे धर्मप्रवचन करने आते हैं । तयागत भी उन सबों के अग्रगण्य हस्त्रिय, वीर्य और पराक्रमैककला को बानकर निम्न-निम्न धर्मधर्मों का उपदेश करते हैं । सब भी यथाकल यथास्थान सर्वधर्म में अस्मिन्नुक्त होते हैं । जिस प्रकार मेघ एक जल है उसी प्रकार तयागत जिस धर्म का उपदेश देते हैं वह सर्वधर्म एकत्र है—विमुक्तता विप्रागत निरोधस्य और सर्ववैशान-पर्यवसान है । इस सर्ववैशान पर्यवसान धर्म का उपदेश देते समस्त तयागत मोक्षार्थों की हीन मज्जम और उत्कृष्ट अस्मिन्नुक्ति को भी जानते हैं । इसलिए कारण । मैं निर्वाणपर्यावसान नित्यपरिनिर्वाण, एकमूर्ति और आकाशपतिक अस्मिन्नुक्ति को जानकर, जलों के रक्षण के लिए सहजा सर्ववैशान को प्रवर्धित नहीं करता । इसलिए तुम मेरे आश्रय के उपदेश को दुर्बल मानते हो । इसलिए हे कारण ! बोधि की प्राप्ति ही वास्तविक प्राप्ति है ।

प्रवामाण्यवस्थानात्प्रत्येकविन उच्यते ।

शून्यज्ञानविहीनत्वाच्छ्रावकः संप्रगच्छते ॥

सर्वधर्मावबोधाय साम्यवर्तुबुद्ध उच्यते ।

तेनोपायार्थैर्निर्णयं धर्मं वेदोति प्राप्तिरूपम् ॥

[५, २-५१]

यह औरही-परिच्छेद नाम का पंचम परिच्छेद है ।

आकारण-परिच्छेद नाम के छठे परिच्छेद में अनेक शाक्यमान के स्वधियों के बारे में व्याकरण किया गया है । शुरू करते हैं कि “आश्रय कारण अधिक में परिग्रहप्रसन्न नाम के

उपासत होंगे, स्वविर सुमुखि 'शक्तिदेव' नाम के उपासत होंगे, महाकल्याणन अम्बूनदप्रभास नाम के उपासत होंगे और स्वविर महामौदगल्याणन उमाक्षपत्रचन्दनगन्ध नाम के उपासत होंगे' इत्यादि ।

पूर्वयोग-परिचर्त नाम के छठम परिचर्त में अतीतकाल के एक महाभविष्यशानपतिमू नाम के उपासत का और उनकी चर्चा का वर्णन है । पंचमिन्दुरातम्भाकरण-परिचर्त में पूर्वा मैत्रास्यौ पुत्र आदि अनेक मिथुनियों के कुशल-प्राप्ति का व्याकरण किया गया है । नवम व्याकरण-परिचर्त में ब्राह्मणान् आनन्द और राहुत आदि दो सहास आक्यों के बारे में भी कुशल-प्राप्ति का व्याकरण है । दशम धर्ममण्ड-परिचर्त में मगवान् कहते हैं कि इस परिचर्त में जिस किसी ने इस धर्ममण्ड की एक भी गाथा सुनी हो या एक चित्तोत्साह से भी इसकी अनुमोदना की हो वे सभी अनन्तकाल में कुशल को प्राप्त करेंगे । एकदश स्वप्नदर्शन-परिचर्त में मगवान् गाय हैं कि इस धर्ममण्ड के उपदेश के बाद मगवान् के सम्मने ही परिचर्त के मध्य से एक स्वप्न-मय रूप अम्बुदूरत हुआ और अन्तरिक्ष में प्रविष्ट हुआ । मगवान् ने कहा—हे बोधिसत्व ! इस महास्वप्न में उपासत का शरीर स्थित है उसी का यह रूप है, इस परिचर्त में मगवान् के अनेक प्रविष्टि-वर्णन बताए गए हैं जो अद्भुत धर्म हैं । इस रूप में भी बुद्ध का एक विश्वरूपदर्शन कैसा वर्णन प्राप्त होता है । उक्त दर्शन समार नामराज की कथा को हुआ किन्तु परममूर्ति से अपनी महार्प-प्रिय मगवान् को सम्पर्क किया । उसी क्षण धर्मलोक के सम्मने उस नामरूप का अस्त्रिभ्रम-संघर्ष हुआ और पुरुषेन्द्रिय प्राप्त हुआ । वह बोधिसत्व के कम में स्थित हुई । यद्यपि उपाह-परिचर्त में अनेक बोधिसत्व और मिथु मगवान् से कहते हैं "मगवान् ! आप इस धर्ममण्ड के विषय में अग्रगण्य हों । हम उपासत के परिनिर्वाण होने पर इस धर्ममण्ड को प्रकाशित करेंगे । यद्यपि मगवान् अनन्तकाल में सब परीक्षितकाल भूल और अभिमुक्ति विवर्धित होंगे तथापि हम शक्तिवश को प्राप्त करके इस धर्म को प्रसार करेंगे, उपदेश करेंगे, उसे शिल्लेंगे । अपने काय और बोधित का उत्कर्ष करके भी हम इस धर्म का प्रकाशन करेंगे । मगवान् इस विषय में अग्रगण्य, निश्चित हो ।

उस छठम महाप्रवाणी गोकमी और मिथुनी राहुत-माता वसोवरा उसी परिचर्त में हुन्ती होकर देती थी कि मगवान् ने हमारे बारे में कुशल का व्याकरण क्यों नहीं किया । मगवान् ने उनके चित्त का विचार जानकर हुआ से उनका भी व्याकरण किया ।

दुर्धरिहार-परिचर्त नाम के बसोवरा-परिचर्त में मगवान् बताते हैं कि जो बोधिसत्व आचार गौतम में प्रविष्टित हो सुख-स्थित हो, धर्ममण्ड से पूर्ण हो और मैत्री-विहार से पुष्क हो देता ही बोधिसत्व इस धर्ममण्ड का उपदेश करने योग्य है ।

पञ्चदश बोधिसत्व प्रियवी-विषय-धनुर्गम-परिचर्त में गंगा नदी बलुप्रदेश लक्ष्मी के बोधिसत्वों का वर्णन होता है । तवागतामुपमाण-परिचर्त नामक पंद्रहवें परिचर्त में बुद्ध के लोकोत्तर मार का परिचय मिलता है ।

वहाँ मगवान् कहते हैं—हे कुलपुत्र ! लोग ऐसा मानते हैं कि मगवान् रामचन्द्रानि ने रामचन्द्र से अमानिकप्रणय करके गया में बोधिसत्व के जीने अनुत्तरा लम्पक-संघेय की प्राप्ति की है । हे कुलपुत्र ! ऐसा नहीं है । अनेक बौद्ध भक्तों के पहले ही मैंने लम्पक-संघेय की

मारम में 'स्वयम्भू' या 'आदिनाथ' नाम के 'आदिबुद्ध' मन्त्र हुए और उन्होंने स्मृति से विश्व को निर्मित किया। उनके स्मृति में से अवलोकितेश्वर की स्मृति हुई, जिसके शरीर से बेनी की छवि हुई। यहाँ हमें पुराणों का सा वर्णन दृष्टिगोचर होता है। मैकेनाथ अपने महाभारत-व्याख्याकार (९, ७७) में कहते हैं कि 'आदिबुद्ध' कोई नहीं है। इस लक्षण से अनुमान होता है कि आदिबुद्ध की कल्पना ईसा की चौथी शती से पहले की है। अवलोकितेश्वर भक्ति-सम्प्रदाय इस सम्प्रदाय में प्रचलित था। इसका प्रमाण यह है कि चीनी पर्यटक फाहियान ने (जो ईसा की चौथी शती में भारत आया था) लंका से चीन जाते समय समुद्रमार्ग में तूटान से बच्चे के लिए अवलोकितेश्वर की प्रार्थना की थी। अवलोकितेश्वर के अनेक चित्र और मूर्तियाँ मिली हैं, जिनका समय ५ वीं शती के छठीप का माना जाता है। इस पद्य-ग्रन्थ का सिक्की अनुवाद नहीं मिलता है किन्तु राय कारण-भूह का सिक्की भाष्य ईसी-स् ११९ में हुआ था, जिसमें आदिबुद्ध का उल्लेख नहीं है।

कारण-भूह में अवलोकितेश्वर की महाकथा के अनेक वर्णन हैं। वह अवीचि नरक में बाकर नायकों को बुरा से बचाती है। वह प्रेय, भूत तथा राक्षसों को भी मुक्त पहुँचाती है। अवलोकितेश्वर केवल कलकामूर्ति ही नहीं है। वह सृष्टि का स्रष्टा भी है। उसका रूप किरा है। उसकी आँखों से सूर्य और चन्द्र, भू से मोरक सुवासों से ब्रह्म आदि देव, इन्द्र से नायक, अक्षय वस्तु से उत्पत्ती मुख से मन्त्र, पैरों से धूम्रवी और पैर से वस्त्र उत्पन्न हुए हैं। उसकी उपासना कर्मापत्तियों की प्रापक है। कारण-भूह में हम तब और मर्त्य को भी पाते हैं। यह मध्यपद्य है। यह पद्य मंत्र भी आत्म की स्थिति में प्रकट प्राप्त है, पहली बार कारण-भूह में मिलता है। कुछ विद्वानों के अनुसार महापद्य अवलोकितेश्वर की अर्धांगिनी है। इस प्रकार कारण-भूह में हमें आदिबुद्ध, स्वयम्भू और मंत्र, तंत्रों से सम्बन्धित बौद्धधर्म का और मध्यमार्ग का वर्णन होता है।

असौम्य-भूह व कल्याण-पुण्यश्रीक—“असौम्यभूह” और “कल्याण-पुण्यश्रीक” नाम के और दो ग्रन्थों में अनुक्रम से कुछ असौम्य और पद्योत्तर के लोकों का वर्णन मिलता है। वे दोनों ग्रन्थ ईसा की चौथी शती के पहले चीनी भाषा में अनुवृत्त हुए थे। शोधित अवलोकितेश्वर से सम्बन्ध एक बुद्ध है, किन्हीं अभिज्ञान कहते हैं।

सुखावती-भूह—सुखावती-भूह नामक महाभारत ग्रंथ में कुछ अभिज्ञान के सुखावती लोक का वर्णन है। संस्कृत में इसके दो ग्रन्थ उपलब्ध हैं। एक ग्रन्थ विस्तृत है और दूसरा संक्षिप्त। पहले का प्रकाशन और चौथी मासिक मैकडुलार से, दूसरे का प्रकाशन मासिक मासिक विद्वानों ने किया।

“पुरव संसार” की कल्पना सुखावती-भूह में अभिज्ञान प्रकट है। सुखावती, वह लोकों का मन्दन है जहाँ कुछ अभिज्ञान का किन्हीं अभिज्ञान भी कहते हैं, प्रकट है। जो व्यक्ति जन्म करता है वह इस सुखावती

को प्राप्त होता है। इस दुःखलोक में नरक, प्रेत, असुर और त्रिपल्लोक का अभाव है। वहाँ सदाकाल दिन है, रात्रि नहीं है। सुखाक्री में गर्मय कम नहीं है। वहाँ सभी स्वयं प्रोषणादुक्त हैं और कमलवत् से उद्भूत होते हैं। वहाँ के स्वयं पाप से सर्वथा विरक्त हैं और प्रसा से संमुक्त हैं।

शीर्ष सुखाक्री-म्यूह के कुल अरह माघान्तर बीनी माघ में हुए वे किमें से आब केवल पाँच ही बीनी त्रिपिटक में उपलब्ध हैं। इनमें से सबसे पुराना भागान्तर ई. सन् १४० और १८९ के बीच का है। संक्षिप्त सुखाक्री-म्यूह का बीनी-माघान्तर कुमारबीव, गुणमन्त्र, और सुप्रान्तर भाग ने किया था। अमिताभुप्यन-सूत्र नामक एक और ग्रन्थ बीनी माघ में उपलब्ध है, जिसमें सुखाक्री को प्राप्त करने के लिए अनेक पानों का वर्णन है। शताब्दियों से ये तीन ग्रन्थ चीन और जापान के अमिताभु के उपलब्ध-शिक्षों के पवित्र ग्रन्थ माने जाते हैं। वहाँ आब भी अमिह के नाम से अमिताभु की पूजा प्रचलित है और जापान में बोहो-गु और शिन्-हू ये दो बौद्ध सम्प्रदाय केवल अमिताभु के ही उपलब्ध हैं।

अर्धसुखाक्री-सूत्र—बोधिसत्व-उपासना का परम्पराई हम 'अर्धसुखाक्री-सूत्र' नाम के महाभान सूत्र में पाते हैं। इस ग्रन्थ का उत्तम महम्मूह (१५, ४) में आता है। बीनी त्रिपिटक और तिब्बती कांशुर में अर्धसूत्र-साहित्य पाया जाता है। इस नाम का एक बौद्ध-निकाय ईसा की छठी शती में उत्पन्न हुआ। उसी का यह पवित्र-ग्रन्थ है। जापान का केगोन- (kegon) निकाय भी इसे मान्यता देता है। बीनी परम्परा के अनुसार छ. मित्र-मित्र अर्धसूत्र-सूत्र थे, किमें छत्तीस हजार से लेकर एक लाख गाथाओं का संग्रह है। इनमें से छत्तीस हजार गाथाओं का बीनी भागान्तर बुद्धमन्त्र ने अन्य मित्रों के सहयोग से ई. ४१८ में किया था। शिवालयन्द ने ४५ गाथा-ग्रन्थ का भागान्तर सातवीं शती में किया था। अर्धसूत्र-सूत्र मूल संस्कृत में अभी उपलब्ध नहीं है। किन्तु 'गद्य-म्यूह-महाभान' सूत्र नामक ग्रन्थ संस्कृत में मिला है जो बीनी अर्धसूत्र सूत्र से मिलता जुलता है। इस ग्रन्थ का प्रक्रमान डाक्टर मुन्शी ने किंगोने से सन् १९१४ में किया था।

गद्य-म्यूह—बोधिसत्व-उपासना के अन्वय में गद्य-म्यूह-महाभानसूत्र महत्त्वपूर्ण है। ग्रन्थ का प्रारंभ इस प्रकार है। एक समय महाभान् आश्वती के जेतवन में महम्मूह कृष्णमार में विहार करते थे। उनके साथ समन्तमूह और मंजुषी आदि प्रमुख पाँच हजार बोधिसत्व थे। वे सभी बोधिसत्व 'समन्तमूह-बोधिसत्व-पर्व' में प्रतिष्ठित थे। वे सर्वश्रुता बानामिन्धायी थे। उन्होंने श्रद्धा की कि महाभान् उन्हें—'पूर्व-गर्वश्रुता-यत्नान्' आदि अनेक पर्वों तथा 'तथाम्भ सर्वसूत्र-देवना-गुरुत्वा प्रतिहार्य' आदि अनेक प्रतिहार्य पदार्थों। तब महाभान्—विह विबुधिम्य नाम की सम्प्रति में समाहित हुए और उसी समय अर्धसूत्र-प्रतिहार्य विल्लापी पढ़। किन्हीं देवने के लिए आगे दिशाओं के लक्ष्यों बोधिसत्व महा आकर उपस्थित हुए। वहाँ उपस्थित सभी बोधि जनों ने इस महत्त्व, प्रतिहार्य को देखा। वहीं पर शारिपुत्र, मीरुगस्यापन, महाभानव, आदि

को भिक्षु होने योग्य स्थितियों को दिया जाता है। छद्म-पुण्यवरीक में चतुर्धर्मस्य की देशना और सर्वज्ञ-ज्ञान-पर्यन्तायी देशना यह दो देशनाएँ हैं। ये द्वितीय देशना भगवान् ने शारिपुत्र को पहले ही क्यों नहीं दी? इसका उत्तर यह है कि यह भगवान् का उपायकौशल्य है। द्वितीय देशना ही परमार्थ देशना है। इस द्वितीय धर्मचक्र प्रवर्तन में शारिपुत्र आदि सभी महास्यधिर भ्रातृओं को तथा महाप्रजापती गोतमी आदि स्वधिराओं को आश्वासन दिया गया है कि वे सभी भविष्य में बुद्ध को प्राप्त होंगी। हीनमान में उपदिष्ट धर्म भी बुद्ध का ही है। उसे प्रवृत्त-मिथ्या नहीं कहा है। वह कैवल्य उपाय-स्य है। परमार्थ-स्य तो बुद्धमान ही है। इस प्रकार महास्यधिर और ललित-विस्तर में ही हम भगवान् का लोकोत्तर-स्वरूप देखते हैं। छद्म-पुण्यवरीक में यह स्वरूप अधिक स्पष्ट होता है।

छद्म-पुण्यवरीक में यद्यपि बुद्धमान और तथज्ञात की मूर्तिमा का प्रचान बर्णन है तथापि इस ग्रन्थ के कुछ अध्यायों में अवलोकितेश्वर आदि बोधिसत्त्वों को बुद्ध के सम्यग्दान दिया गया है। सम्यग्दान-परिचय नाम के चौबीसवें परिचय में अवलोकितेश्वर बोधिसत्त्व की महाकल्याण का अवसृत वर्णन है। अन्य बोधिसत्त्व और अवलोकितेश्वर बोधिसत्त्व में अन्तर यह है कि अवलोकितेश्वर बोधिसत्त्व ने बोधि की प्राप्ति की है, किन्तु वह एक संसार का एक ही सत्य बुद्ध में बद्ध रहेगा उसके निर्वाण प्राप्त न करने का उनका संकल्प है। वास्तव में वे बुद्ध ही हैं, किन्तु किस प्रकार अन्य बुद्ध निर्वाण को क्या समय प्राप्त होते हैं उस प्रकार अवलोकितेश्वर निर्वाण में प्रवेश न करेंगे। वे सदा बोधिसत्त्व की साधना से सम्मन हैं। इससे उनकी भेदता कम नहीं होती। छद्म-पुण्यवरीक में कहा है—

यस्य बुद्धपुत्र शार्पलीना गंगानदीवाहकसमामाना बुद्धानां भावतां उत्तारं कृत्वा पुरया मिहंस्वरो पद्मावलोकिदेश्वरस्य बोधिसत्त्वस्य महाकल्याणतया एकमपि नमस्कारं कुर्मौचामहेन व वारपेस्समोज्ज्विकोञ्जधिरिक-पुत्राभिस्सकार उमस्सो मक्कं। [छद्म० परिचय २४]

अवलोकितेश्वर बोधिसत्त्व का नाम मात्र भी अनेक बुद्धों और आरदाओं से रक्ष्य करता है। भवान् अभिमल्ल से, कोकली नदी के मग से, समुद्रप्रवाह के सम्यग्कालिकावत से रक्ष्य करने की शक्ति एकमात्र अवलोकितेश्वर के नामोच्चारण में है। अवलोकितेश्वर की भक्ति में बोधिसत्त्व-उपासना का प्रवृत्त प्रारंभ हम देखते हैं।

कारण-बुद्ध-कारण-बुद्ध नाम के एक महाप्रज्ञान में इस बोधिसत्त्व की मूर्तिमा का गान है। इसे बुद्ध-कारण-बुद्ध भी कहते हैं। वह अन्य गुरु और पथ दोनों में मिलता है; यह कारण-बुद्ध को स्वयम्भूतसमामी में है। १८०६ में प्रकाशित किया था। यह कारण-बुद्ध में एक विशेष विद्यमान का उपलब्ध है। छद्म-पुण्यवरीक में ही गौतमबुद्ध की अनेक कथाओं के पहले ही वीजप्रगटा या बुद्धत्व की प्राप्ति का वर्णन मिलता है। यह कारण-बुद्ध में 'आदि-बुद्ध' की कल्पना मिलती है। योगार्थन के निष्पन्न और सर्वज्ञ ईश्वर की कल्पना से यह कल्पना मिलती मिलती है। इतना ही नहीं यह आदिबुद्ध जगत् का कर्ता भी है। सम्यग्-विश्व के

पारम में 'स्वयम्भू' या 'आदिनाथ' नाम के 'आदिबुद्ध' प्रकट हुए और उन्होंने छमापि से विश्व को निर्मित किया। उनके कल्प में से अक्षोकिदेश्वर की उत्पत्ति हुई, जिसके शरीर से देवों की सृष्टि हुई। वहाँ हमें पुराणों का या बर्तन दृष्टिगोचर होता है। मैत्रेयनाथ अपने महात्मान-संज्ञाकार (६, ७०) में कहते हैं कि 'आदिबुद्ध' कोई नहीं है। इस खगल से अनुमान होता है कि आदिबुद्ध की कल्पना ईसा की चौथी शती से पहले की है। अक्षोकिदेश्वर मछि-सम्प्रदाय इस सम्प्रदाय में एक प्रचलित था। इसका प्रमाण यह है कि चीनी पर्यटक फाहियान ने (जो ईसा की चौथी शती में भारत आया था) लंका से चीन जाते समय समुद्रप्रवाह में लूटान से बचने के लिए अक्षोकिदेश्वर की प्रार्थना की थी। अक्षोकिदेश्वर के अनेक चित्र और मूर्तियाँ मिली हैं, जिनका समय ५ वीं शती के समीप का माना जाता है। इस परम्परा का सिक्की अनुवाद नहीं मिलता है किन्तु गंध कारण्ड-सूत्र का सिक्की भाष्यकार ईस्वी-सन् ६१९ में हुआ था, जिसमें आदिबुद्ध का उल्लेख नहीं है।

कारण्ड-सूत्र में अक्षोकिदेश्वर की महाकथा के अनेक वर्णन हैं। वह अवीचि नरक में बालर नायकों को डुल से बचाती है। वह प्रेत, भूत तथा राक्षसों को भी डुल पहुँचाती है। अक्षोकिदेश्वर केवल कल्पमूर्ति ही नहीं है। वह सृष्टि का स्रष्टा भी है। उसका रूप किष्ट है। उसकी आँखों से सूर्य और चन्द्र, भू से महेस्वर, मुष्माक्षों से ब्रह्म आदि देव, इन्द्र से नागपक्ष, अन्तर्गत जन्तुओं से सरस्वती, मुल से मन्त्र, पैतृ से धृतिवी और वे से वन्य जन्तु हुए हैं। उसकी उपासना स्वीकार्य की प्राप्य है। कारण्ड-सूत्र में इन तंत्र और मंत्रों को भी पाते हैं। ४३ मण्डपों हैं। यह पञ्चम मंत्र जो आद्य भी सिम्बल में प्रसिद्ध प्राप्त है, पहली बार कारण्ड-सूत्र में मिलता है। कुछ विद्वानों के अनुसार मण्डपका अक्षोकिदेश्वर की अर्चागिनी है। इस प्रकार कारण्ड-सूत्र में हमें आदिबुद्ध, स्वप्न-बुद्ध और मंत्र, तंत्रों से सम्बन्धित वैदिक कर्म का और मछिमार्ग का वर्णन होता है।

अक्षोम्य-सूत्र व कल्याण-सुबहरीक—'अक्षोम्य-सूत्र' और 'कल्याण-सुबहरीक' नाम के और दो सूत्र-ग्रन्थों में अनुक्रम से बुद्ध अक्षोम्य और पञ्चोत्तर के लोगों का वर्णन मिलता है। वे दोनों ग्रन्थ ईसा की चौथी शती के पहले चीनी भाषा में अनूदित हुए थे। बोधिसत्व अक्षोकिदेश्वर से सम्बन्ध एक बुद्ध हैं किन्हीं अमिताम कहते हैं।

सुभाक्ती-सूत्र—सुभाक्ती-सूत्र नामक महायान सूत्र में बुद्ध अमिताम के सुभाक्ती लोक का वर्णन है। संक्षेप में इसके दो ग्रन्थ उपलब्ध हैं। एक ग्रन्थ विस्तृत है और दूसरा संक्षेप। पहले का प्रकाशन और अंग्रेजी भाषांतर मैक्समूलर ने, दूसरे का प्रोब-भाष्यान्तर मी बापानी विद्वानों ने किया।

"पुण्य संसार" की कल्पना सुभाक्ती-सूत्र में अधिक प्रकट है। सुभाक्ती, यह लोकों का मननकन है वहाँ बुद्ध अमिताम का, किन्हीं अमिताम भी कहते हैं, राज्य है। जो व्यक्ति पुण्यपथ पर को प्राप्त करके मृत्यु के समय बुद्ध अमिताम का चिन्तन करता है वह इस सुभाक्ती

को प्राप्त होता है। इस बुद्धलोक में नरक, प्रल, असुर और विष्वक्लोक का अभाव है। वहाँ कषाकाश दिन है, रात्रि नहीं है। मुक्ताक्षी में गर्मज कम नहीं है। वहाँ सभी कष, क्षीपरादिक हैं और कम्पल से उद्भूत होते हैं। वहाँ के कष पाप से सर्वथा विरक्त हैं और महा से संयुक्त हैं।

शीर्ष मुक्ताक्षी-सूह के कुल बारह मायन्तर बीनी माय में हुए थे जिनमें से आठ केवल पाँच ही बीनी त्रिपिण्ड में उपलब्ध हैं। इनमें से सबसे पुराना मायन्तर ई. सन् १४७ और १८९ के बीच का है। संक्षिप्त मुक्ताक्षी-सूह का बीनी-मायन्तर कुमारधीन, गुणम्भ, और सुमान्तर नाम ने किया था। अमितायुष्यान् एत नामक एक और ग्रन्थ बीनी माय में उपलब्ध है, जिसमें मुक्ताक्षी को प्राप्त करने के लिए अनेक प्यानों का वर्णन है। शताब्दियों से ये तीन ग्रन्थ बीन और बापान के अमितायु के उपलब्ध-शैली के पवित्र ग्रन्थ माने जाते हैं। वहाँ आठ मी अमिह के नाम से अमितायु की पूजा प्रचलित है और बापान में बोहो-सु और शिन्-सु ये दो बौद्ध सम्प्रदाय केवल अमितायु के ही उपासक हैं।

आर्यबुद्धलोक—बोधिसत्व-पासना का परम्पराई हम आर्यबुद्धलोक नाम के महापात्र एत में पाते हैं। इस ग्रन्थ का उत्कृष्ट महासुपति (३५, ४) में आता है। बीनी त्रिपिण्ड और लिम्बो कांडुर में अर्पणक-वाहित पाया जाता है। इस नाम का एक बौद्ध-निकाय ईसा की छठी शती में उत्पन्न हुआ। उसी का यह पवित्र-ग्रन्थ है। बापान का केगोन- (kegon) निकाय मी इसे मान्यता देता है। बीनी परम्परा के अनुसार छ मिक-मिह अर्पणक-एत थे, जिनमें छवीव हवार से लेकर एक लाख गाथाओं का संग्रह है। इनमें से छवीव हवार गाथाओं का बीनी-मायन्तर बुद्धम्भ ने अन्य मिथुओं के सहयोग से ई. ४१८ में किया था। शिवालय ४५ गाथा-ग्रन्थ का मायन्तर साठवीं शती में किया था। अर्पणक-एत मूल संस्कृत में अभी उपलब्ध नहीं है। किन्तु 'गण-सूह-महापात्र' एत नामक ग्रन्थ संस्कृत में मिला है जो बीनी अर्पणक एत से मिलता जुलता है। इस ग्रन्थ का प्रकाशन बाकर बुद्धी ने क्रिप्टी से सन् १८१४ में किया था।

गण-सूह—बोधिसत्व-पासना के अध्ययन में गण-सूह-मायान्तर महापात्र है। ग्रन्थ का प्रारंभ इस प्रकार है। एक समय महापात्र आर्यामी क अवसन् में गण-सूह कृष्णार से विहार करते थे। उनके साथ कम्पल और मीधुभी आदि प्रमुख पाँच हवार बोधिसत्व थे। वे सभी बोधिसत्व 'कम्पल-बोधिसत्व-वर्षा' में प्रतिष्ठित थे। वे सर्वशला शनामिन्वारी थे। उन्होंने ईश्वर की कि महापात्र उन्हें—'पूज-वर्षला-परपात्र' आदि अनेक वर्षों तथा 'वर्षला सर्वक-वैशला-मुरासनी प्रतिहार्य' आदि अनेक प्रतिहार्य प्लाई। तब महापात्र—किर विशिष्ट नाम की क्वात्रि में कम्पल हुए और सभी समय अर्पणनीय प्रतिहार्य दिव्यापी पड़। किन्हीं देशों के तिर आमी शिवाओं के सहयोग बोधिसत्व वहाँ आकर उदरिपण हुए। वहाँ उदरिपण सभी बोधि-कर्म में इस महान् प्रतिहार्य को देना। सभी वर शारिपुत्र, शिर्षा-सन्, महासमपर, आदि

दर्शन किया। उन लोक-बाह्यों के प्रत्येक परमाणु तक का उन्हें दर्शन हुआ। इस प्रकार सर्वभूतधर्मों की परिनिष्पत्ति में वे मिष्ट प्रतिष्ठित हुए।

तब मंजुषी बोधिसत्त्व ने उन भिक्षुओं को सम्मत्संश्लेषि में प्रतिष्ठित करके ब्रह्मराज्य के पद्मपात्र नाम के महानगर की ओर प्रस्थान किया। वहाँ पहुँचने पर उन्होंने 'धर्मपात्र-नयप्रसाद' नाम के स्नान का प्रकाशन किया। वहाँ उनकी परिशु में सुवन नाम का एक श्रेष्ठिपुत्र बैठा था। उसने मंजुषी बोधिसत्त्व से इस स्नान को सुना। अनुत्तर-सम्पत्-संश्लेषि की अमिताय से उसका चित्त व्याकुल हुआ और उसने मंजुषी के पास बोधिसत्त्व-चर्या की पूर्ति के उपदेश की प्राप्ति की।

मंजुषी ने सुवन बोधिपुत्र का साक्षुकार किया और कहा—सुधु। पात्रु। कुलपुत्र। वह अमिन्तवनीय है कि तुमने अनुत्तर-सम्पत्-संश्लेषि में चित्त उत्पन्न किया है और अब बोधिसत्त्व-मार्ग को पथ्य करना चाहते हो। हे कुलपुत्र। सवकता-परिनिष्पत्ति का अग्नि और निष्पत्त है—अस्वाद्य-मित्रो का सेवन मन्त्र और पशुपात्र। इसी सं है कुलपुत्र। बोधिसत्त्व के 'समन्तमूलचर्यामयका' की परिपूर्णा होती है। हे कुलपुत्र। इसी ब्रह्मराज्य के सम्पत्त बनपद में सुधी नाम का पर्वत है। वहाँ मेघमी नाम का मिष्ट है। तुम उसके पास जाकर बोधिसत्त्वचर्या को पूछो, वह अस्वाद्यमित्र तुम्हें 'समन्तमूलचर्या-मयका' का उपदेश देगा।

आज सुवन ने मंजुषी से विद्या ली और मेघमी के पास पहुँचा। मेघमी ने उसे समन्त-मेघ नामक मिष्ट के पास अन्य बनपद में भेजा। इस प्रकार करीब पचास निर-मित्र बनाहों पर सुवन ने मित्र-मित्र अस्वाद्यमित्रों की पशु पावना की। प्रत्येक अस्वाद्यमित्र ने उसका अमिन्तवन् करके उसे बोधिसत्त्वचर्या में एक एक श्रेणी आमी ब्रह्मया। अपनी अपनी वाक्ता ब्रह्मी। मालवों के कोने-कोने में आज सुवन ने इस प्रकार वक्रमय किया। उसने बुद्धमत्ता मया से और बुद्धपत्नी गोपा से भी मै की। गोपा से उसने वो प्रश्न पूछे हैं वे बहुत ही गंभीर हैं। उसने गोपा को अक्षिपद् होकर कहा—आर्ये। मैंने अनुत्तर-सम्पत्-संश्लेषि में चित्त उत्पन्न किया है, किन्तु बोधिसत्त्व संसार में संसार करने पर भी संसार-बोध्यों से कित प्रकर सिद्ध नहीं होते, वह मैं नहीं जानता। आर्ये। बोधिसत्त्व सर्वधर्म-सम्पत्त-सम्पत्त को जानते हैं पर अत्यन्त-प्रवक्त-बुद्धभूमि में पतित नहीं होते। वे बुद्धधर्मात्मक-प्रतिपत्त होते हैं किन्तु बोधिसत्त्वचर्या का पक्षधर नहीं करते हैं। बोधिसत्त्व-भूमि में प्रतिष्ठित होकर भी तथागतविषय को अवर्णित करते हैं। सर्वलोक-गति से समुत्पन्न होते हैं और सर्वलोक-गतिव्या में विवरण भी करते हैं। धर्मधर्मपरिनिष्पत्त होते हुए भी अनन्तचर्य और रूपकाल का अभिनिर्धार करते हैं। अत्यन्त धर्मरूपक होते हुए भी सर्वलोक-स्थान-बुद्ध रक्षण का दर्शन देते हैं। अनमिताय सर्वधर्म-सम्पत्त को प्राप्त होते हुए भी सर्व वाक्पद-निबन्ध-उत्पादों से स्वयं को धर्म की रक्षा देते हैं। स्वधर्मों की निष्पत्त जानते हुए भी सब पात्रविषययोग से निवृत्त नहीं होते। स्वधर्मों को अनुपाद-अनिर्णय करते हुए भी सर्वतयागत-गुणोत्पत्त से विरत नहीं होते। सर्वधर्मों को अर्ध-अविपाक मानते हैं पण्डित-कर्म-मिच्छार प्रयोग से विरत नहीं होते। आर्ये।

बोधित्ववर्षा के इस अग्रवर्षाकारक विरोध को मैं नहीं जान पाता हूँ। आर्ये! आर मुझे इसका उपदेष्टा दे।

आर्य सुप्त के ये प्रश्न शून्यवाद और बोधित्व-मान के परस्पर संकट के बारे में बहुत ही मार्मिक हैं। गोपा से उसे उत्तर नहीं मिला। अस्यावधिनी की खोज में बूझते-पूझते वह अन्त में समुद्रकच्छ नामक अनप में वैरोचनभ्यूहालंकार नामक बिहार के कूटगार में मैत्रेय बोधित्व के दर्शनाथ उपरिष्ठ हुआ। उसने मैत्रेय का दर्शन किया और कहा—आर्य! मैं अनुत्तर-सम्पत्-संशोधि में अमिष्टप्रतिष्ठ हूँ, किन्तु बोधित्ववर्षा को नहीं जानता हूँ। आर्य! आपके बारे में आश्चर्य हुआ है कि आप सम्पत्-संशोधि में केवल एक-वांशप्रतिष्ठ हैं। आर्य! वो एक-वांशप्रतिष्ठ है उसने उस बोधित्व-मूमियों को प्राप्त किया है, वह उस सबब ज्ञान विषय में अमिष्टिष्ठ हुआ है वो सर्व-बुद्धवर्षों का प्रभव है। आर्य! आप ही मुझे बोधित्ववर्षा को जानने में समर्थ हैं।

उस आर्य मैत्रेय ने आप सुप्त की मूरि-मूरि प्रशंसा की और बोधिचिन्तोत्पत्त का महात्म्य बताकर कहा :—“कुलपुत्र। तुम बोधित्ववर्षा को जानने के लिए उत्सुक हो तो इस वैरोचनभ्यूहालंकारार्थ के महाकूट के सम्पत्तर में प्रवेश करके देखो। वहाँ तुम जानोगे कि किस प्रकार बोधित्ववर्षा की पूर्ति होती है और उसकी परिनिष्पत्ति क्या है। मैत्रेय के अनुग्रह से सुप्त ने उस कूटगार में बिराट दर्शन किया। सब लक्ष्मणों के मुखों का और बोधित्वों का उसे दर्शन हुआ। वह सारा कथन आप्तत रोमांचकारी है। कर्म के विकास में, मक्ति-सम्पत् में, जैदधर्म में, इन विषय-वस्तुओं की बाढ़ सी आती है जिसका परम प्रकर्ष हम यहाँ देख सकते हैं। उसे देखकर सुप्त क्षिप्त हुआ। वह सारा प्रतिहार्य आर्य मैत्रेय का ही अनुग्रह था। आर्य मैत्रेय ने उसे सम्प्रति से उठाकर कहा—कुलपुत्र! वही कर्मों की प्रमत्ता है। मातात्मप्रप्रतिमात्मोक्त यह सारा विश्व है। कुलपुत्र! तुमने अभी बोधित्व के ‘लक्ष्मण-प्राप्त्यवधानप्रवेशार्थमोत्पत्तिभूत-गत’ नाम के विमोक्ष को और उसके सम्प्रति प्रीति कुछ को प्राप्त किया है। कुलपुत्र! वो तुमने अभी देख वह न कहीं से आया है न कहीं गया है। इसी प्रकार है कुलपुत्र! बोधित्वों की गति है। वह अचलानास्तवान गति है। वह अनलान्ति-निवेदन गति है वह अच्युतपुण्यपति गति है। वह अस्वास्त्यगति गति है। वह अचलानास्तवान गति है। वह अकर्मविपत्त गति है। वह अनुत्पत्तानिरोध गति है। वह अनुत्पत्तानिरोध गति है। ऐसा होने पर भी है कुलपुत्र! बोधित्व की गति महाकर्मज्ञानगति है। महासौख्य-गति है शीतगति है प्रविधानगति है, अनमिष्टकारगति है, अनासू-मिष्ट गति है, प्रबोधात्मगति है और निर्वासकदर्शनगति है। है कुलपुत्र! महापारमिता बोधित्वों की माता है तपाकर्मोत्पत्त पिता है धनपारमिता स्तन्य है शीतपारमिता धातु है चान्तिपारमिता मूत्र है वीर्यपारमिता संवर्धिका है, ध्यानपारमिता पयोविमुक्ति है अस्यावधिनी उसका शिक्षाजाल है बोधन उसके सहस्रक हैं बोधित्व उसके मार्ग हैं बोधिचित्त उसका कुल है। इससे है कुलपुत्र! बोधित्व ज्ञानात्मकमूमि को अकाल्य करके तपसमूमि में प्रतिष्ठा होता है।

हे कुलपुत्र ! मैंने तुम्हें संक्षेप में बताया है । परन्तु हे कुलपुत्र ! हम बौद्धिकत्ववायों के बारे में उन्हीं अस्वाभाविक मंजुभी के पास जाओ और प्रश्न करो । वह मंजुभी बौद्धिकत्व परम्पराप्रतिष्ठा-प्राप्त है ।

तब मंजुषून ने परमप्राप्ति से मंजुभी की प्रार्थना की । वरुण हथार बोधन दूर पर स्थित मंजुभी बौद्धिकत्व ने महाप्रत्यक्षा से प्रेरित हो उसके मस्तक पर अपना आशीर्वाद-रत्न रत्नकर उक्ता अभिनन्दन किया । उसे अक्षय्य धर्म में प्रतिष्ठित किया, अनन्तज्ञानमहाभामास को प्राप्त किया, अपर्यन्तबौद्धिकत्व-आरम्भी प्रतिमान-समाधि-अभिधाज्ञान से विभूषित किया और उसे सम्प्रदायपर्याय-मन्त्राल में प्रतिष्ठित किया ।

इस प्रकार गण्डमूह में हम बौद्धिकत्व-उपासना का अति सुन्दर वर्णन देखते हैं । माया, वर्णनरीली और कयामाग की दृष्टि से यह ग्रन्थ अद्भुत है । ललित-विस्तार, स्वर्ग-मुखदरीक, कारणमूह, सुकास्तीमूह और गण्डमूह में हम बौद्धिकत्व-उपासना का प्रकार देखते हैं । बौद्धिकत्वज्ञान में गण्डमूह ने कलश चढ़ा दिया है । आश्चर्य नहीं कि यह ग्रन्थ 'अवर्तक सूत्र' के नाम से ही परिचित है ।

रत्नकूट—अवर्तक सूत्र के सम्मान ही चीनियों का एक और मौलिक ग्रन्थ है जिसे 'रत्नकूट' कहते हैं । तिब्बती कान्जुर में भी यह संघरीत है । यह ४८ सूत्रों का एक संग्रहग्रन्थ है, जिसमें 'अधोन्वमूह, मंजुभी-मुद्रासूत्र-गुण-मूह, बौद्धिकत्व-पिण्ड, स्थापुत्र-समागम, कारवप परिवर्त, राष्ट्रपालपरिपृच्छा आदि अनेक छोटे छोटे ग्रन्थ सम्मिलित हैं । तत्पन्नाब के अनुसार 'रत्नकूट-धर्म-पर्याय' नामका ग्रन्थ (जिसमें एक सहस्र अध्याय थे) बनिष्क के पुत्र के उम्र में रचा गया था । इसके कुछ मौलिक संस्कृत-भाग कुतन के समीप मिले हैं । कुछ विद्वानों का मत है कि 'रत्नकूट' और 'कारवप-परिवर्त' एक ही ग्रन्थ हैं और रत्नकूट में अन्य ग्रन्थों का संग्रह बाद में हुआ है ।

कारवप परिवर्त—में भगवान् का मित्र-महाकारवप से संवाद है । बौद्धिकत्वज्ञान और शक्त्या का इसमें बार बार उल्लेख आता है । एक जगह पर तो यहाँ तक कहा है कि तयागत से भी बौद्धिकत्व की पूजा अधिक उत्तम है । हे कारवप ! विष्णुकार प्रतिपदा के पन्ध्र की किये पूजा होती है, पृथिव्या के चन्द्र की विरोध पूजा नहीं होती, उन्हीं प्रकार मेरे अनुयायियों को चाहिए कि वे तयागत से भी विरोध पूजा बौद्धिकत्व की करें । क्योंकि तयागत बौद्धिकत्वों से ही उत्पन्न होते हैं ।

कारवपपरिवर्त का चीनी अनुवाद ई. सन् १७८८ और १८८४ के बीच किया गया था ऐसी मान्यता है । 'रत्नकूट' में अनेक परिपृच्छाएँ संघरीत हैं ।

परिपृच्छा-ग्रन्थ—राष्ट्रपाल परिपृच्छा में दो परिष्क हैं । प्रथम परिवर्त का नाम निदान-परिवर्त है । एक समय भगवान् रावण में रत्नकूट पर अनेक बौद्धिकत्वों के परिवार में घूमने-घूमने जाते थे । उस समय रामोत्तराध नाम के बौद्धिकत्व में भगवान् की स्तुति की और अनिमेष नयनों से तयागत-जाप की देखने हुए गम्भीर, इतराग, दुर्वर्त, इतराध, अतर्प, तर्कागत, रान्त सूत्र पर्याय का उस विचार आया । उसने देखा कि

बुद्धभगवान् अनात्मसंगान-गोचर है । अनात्मत्वं बुद्धविमोक्ष की उसने अभिज्ञाता थी । भगवान् बुद्ध का कम भुव, शिव और शारदा है । यह सर्वज्ञाभिमुख और सर्वबुद्धचैत्र-मकरमुखा है । इस गम्भीर धर्म का अवलोकन करके यह तृप्तीभूत हुआ और धर्मबाहु का ही विचार करने लगा ।

तब आनुष्मन् रात्रपाश आदिकी से वैमर्ष के अत्यय पर भगवान् के दर्शन के लिए आया । अभिज्ञान कर उसने भगवान् को बोधिसत्वचर्या के बारे में प्रश्न किया । भगवान् ने उसे बोधिसत्वचर्या का उपदेश किया । यह सारा उपदेश पाणि-अंगुष्ठपरिणाम का अनुसरण है । हे रात्रपाश ! चार धर्मों से सम्प्रगत बोधिसत्व परिशुद्धि को प्राप्त होता है । कौन से चार ? अभ्यासप्रतिपत्ति, सर्वज्ञात्मचित्तता, शून्यतामात्रता, और वयादादि-सहाकाया । इन चार धर्मों से सम्प्रगत बोधिसत्व परिशुद्धि का प्रविष्टाव करता है । इसी प्रकार अन्य चार धर्मों का उपदेश इस ग्रन्थ में आया है । प्रथम परिशुद्धि के अन्त में भगवान् ने मर्ष का व्याकरण किया है कि बुद्धरासन विवृत होगा और बहुत धर्मवर्मी करेंगे । यह व्याकरण हमें पाणि के वेलाबा में आर. हुप व्याकरणों को बाह दिखता है । अनन्तरभार को मानकर चलने में सब भी किन्ती कठिनाई थी वह निम्न रत्नों से प्रतीत होता है—

यथात्म नास्ति न जीवो वेदितुं पुष्पतोऽपि न कर्षित् ।
 अर्थः अमोऽज पटो य शीलमयोग संवर्णिता न ॥
 वक्षसि कैव महात्मानं नात्र हि आत्मस्त्व मनुषो वा ।
 अर्थः अमोऽज हि कृतो मे यत्र न पात्रमस्त्वउपलम्बि ॥

द्वितीय परिशुद्धि में पुष्करदिम नाम के राजकुमार की बात-कथा है ।

‘रङ्गास-परिशुद्धा’ का बोधी माघान्तर ई ५८५ और ६६९ के बीच में हुआ था । इस ग्रन्थ का प्रकाशन एत. फिरो ने ई. १९०१ में किया है । उरालपरिशुद्धा, उदक-कच्छप-परिशुद्धा, वयासिपरिशुद्धा, चन्द्रोदय-वारिका-परिशुद्धा, नैरात्मपरिशुद्धा आदि अनेक संस्कृत ग्रन्थ भी उपलब्ध हैं, किन्तु उपरोक्त शिखा समुच्चय में मिलता है ।

ब्रह्मसूत्र—इस भी अत्यन्त का एक मात्र समग्र बाता है । इस ग्रन्थ में ब्रह्म सूत्रों का वर्णन है किन्तु बुद्धत्व की प्राप्ति होती है । ‘महासूत्र’ में इस सिद्धान्त का पूर्वकर्म मिलता है । ब्रह्मसूत्र इस सिद्धान्त का सबसे महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है । इस ग्रन्थ का चीनी अनुवाद धर्मरक्ष ने ई. २६७ ई. में किया था ।

प्रज्ञापारमिता-सूत्र

महाभारत के वैपुल्याष्टों में दो प्रकार के ग्रन्थ पाये जाते हैं । एक में बुद्ध बोधिसत्व, बुद्धान, की महत्ता कथानी गयी है । ललित-विलार, उदम-मुण्डरीक आदि ग्रन्थ इस प्रकार के हैं । दूसरा प्रकार उन ग्रन्थों का है किन्तु महाभारत के मुख्य सिद्धान्त ‘शून्यता’ या ‘प्रज्ञा’ की महत्ता कथानी गयी है । ऐसा ग्रन्थ है प्रज्ञापारमिता सूत्र । एक और शून्यता और दूसरी और महत्त्वका, इन दो ग्रन्थों का सम्मेलन करने का महत्त्व प्रज्ञापारमिता-सूत्र में दिखाई

देता है। आगे चलकर बोधिसत्त्वशास्त्र में आर्य शान्तिदेव ने इसी सम्मन्ध को स्पष्टरिक्त किया है।

महात्मान साहित्य में प्रज्ञापापमिता-सूत्रों का स्थान महत्त्व का है। इनमें हम आत्म-ग्रन्थ भी कह सकते हैं। इनकी संवाद-शैली प्राचीन है। दूसरे महात्मान-ग्रन्थों में कुछ प्रायः किसी बोधिसत्त्व से संवाद करते हैं। यहाँ कुछ, सुमूर्ति नामक स्वधिर से प्रश्न करते हैं। शम्भु के बारे में इन ग्रन्थों में सुमूर्ति और शारिपुत्र इन दो स्वधिरों का संवाद बहुत ही तार्किक और गंभीर है। प्रज्ञापापमिता-सूत्रों की रचना भी प्राचीन है। ई. १७९ में प्रज्ञापापमिता-सूत्र का चीनी मायन्तर दुआ या, जिससे संभव है कि ख्रिस्तपूर्व काश में ही इनकी रचना हुई हो।

नेपाली परम्परा के अनुसार मूल प्रज्ञापापमिता-महात्मान-सूत्र सहा श्लोकों का था और अन्य पद्य कर लक्ष, पचीस हजार, दशहजार और आठहजार श्लोकों का सूत्र-ग्रन्थ बना। इसी परम्परा के अनुसार मूलग्रन्थ आठ हजार श्लोकों का था जिसे अष्टसाहसिका प्रज्ञापापमिता कहते हैं। उसी को बढ़ाकर अनेक पापमिता ग्रन्थ बनार गए। यह परम्परा अधिक ठीक बैठती है। एम्मान-ब्लाज ने अपने 'महाप्रज्ञा पापमिता-सूत्र' में बारह भिन्न-भिन्न प्रज्ञा-पापमिता-सूत्रों का अनुवाद किया है। चीनी और तिब्बती भाषा में इसके और भी अनेक प्रकार हैं, जिसमें एक लक्ष श्लोकों से लेकर 'एकलक्षरी प्रज्ञा-पापमिता' भी संघटित हैं। संस्कृत में निम्नलिखित ग्रन्थ उपलब्ध हैं—१ अष्टसाहसिका प्रज्ञापापमिता २ पंचविंशतिसाहसिका प्रज्ञापापमिता, ३ अष्टसाहसिका प्रज्ञापापमिता, ४ साधसिद्धसाहसिका प्रज्ञापापमिता, ५ अष्टसाहसिका प्रज्ञापापमिता, ६ वज्रप्रेषिका प्रज्ञापापमिता, ७ अष्टसाहसिका प्रज्ञापापमिता, ८ प्रज्ञापापमिता-हृदय-सूत्र। इन सभी ग्रन्थों में अष्टसाहसिका प्रज्ञापापमिता सूत्र ही सबसे प्राचीनतम है, जिसका वर्णन हम यहाँ करेंगे।

अष्टसाहसिका प्रज्ञापापमिता—ग्रन्थ के कुल पचीस परिच्छेद हैं। प्रथम परिच्छेद का नाम है सर्वकारक्यावर्त-परिच्छेद। ग्रन्थ का प्रारम्भ इस प्रकार होता है—'एता मेने सुता। एक सम्म मावान् पञ्चपद मे समकूट पर सार्वत्रयोदशरात आर्यो से परिचारित हो विप्रसन्न ये। उस वक्त में आमुमन् आनन्द को छोड़कर, शेष सभी आर्य कृतज्ञ ये। उस वक्त में मावान् ने आमुमन् सुमूर्ति से कहा—हे सुमूर्ति। तुम्हें बोधिसत्त्व महासत्त्वों के प्रज्ञापापमिता की पूँछवा के बारे में प्रतिष्मन् हो'। मावान् के इस वचन को सुनकर आमुमन् शारिपुत्र के मन में संदेह हुआ—'क्या स्वधिर सुमूर्ति अपने सामर्थ्य से यह प्रतिष्मन् करेंगे या बुद्धानुग्रह से? स्वधिर सुमूर्ति ने उनके मन की बात बुद्धानुग्रह से जानकर कहा—'आमुमन् शारिपुत्र। जो कुछ भी भावक मान्य करते हैं, उपदेश करते हैं या प्रश्नान्न करते हैं, वह सर्वथा तपागत का ही पुत्रकार है, क्योंकि हे शारिपुत्र। धर्मता के अकिलोम की कुछ भारक कहेंगे वह बुद्धानुग्रह ही है, बुद्धों से ही प्रथम उपदिष्ट है'।

तब आमुमन् सुमूर्ति ने मावान् को संबोधित-पद्य होकर कहा—मावान्। बोधिसत्त्व-बोधिसत्त्व और प्रज्ञापापमिता-प्रज्ञापापमिता, ऐसा कहा जाता है, किन्तु मावान्। जिस धर्म का यह अधिवचन है। मैं ऐसे किसी धर्म को नहीं देखता हूँ, न जानता हूँ, जिसे मैं बोधिसत्त्व कह

बुद्धभाषान् अनासक्तमगन-गोचर हैं। अनासक्त बुद्धविमोक्ष की उल्लेख अमिताभ की। भाषान् बुद्ध का कर्म बुद्ध शिव और शारङ्ग है। वह सर्वस्वामिमुख और सर्वबुद्धचैत्र-मस्तकगत है। इस गम्भीर धर्म का अवलोकन करके वह स्वर्णीमूर्त बुद्धा और धर्मपात्र का ही विवर्त करने लगा।

तब आसुप्पान् राजपाल आत्तली से त्रैमास्य के अत्यय पर भाषान् के दर्शन के लिए आया। अमिताभन कर उसने भाषान् को बोधिसत्त्वत्वों के बारे में प्रश्न किया। भाषान् ने उसे बोधिसत्त्वत्वों का उपदेश किया। वह सारा उपदेश पालि-अंगुत्तरनिकाय का अनुसर्ग है। हे राष्ट्रपाल! चार धर्मों से सम्प्रदागत बोधिसत्त्व परिशुद्धि को प्राप्त होता है। कौन से चार? आभाराग्रप्रतिपत्ति, सर्वस्वसमवित्तता, शून्यतामात्रता, और वषावादि-उपाकायिता। इन चार धर्मों से सम्प्रदागत बोधिसत्त्व परिशुद्धि का प्रतिष्ठापन करता है। इसी प्रकार अन्य धर्म धर्मों का उपदेश इस ग्रन्थ में आया है। प्रथम परिवर्त के अन्त में भाषान् ने भविष्य का व्याकरण किया है कि बुद्धराजन विहृत होगा और मित्तु अस्त्यमी करेंगे। वह व्याकरण हमें पालि के वेरगावा में आर्य हुए व्याकरणों की याद दिलाता है। अनन्तमवाद को मानकर चलने में तब भी फिटनी कठिनाई थी वह निम्न श्लोकों से प्रतीय होता है—

यथात्म नास्ति न जीवो देहित पुद्गलोऽपि न कर्षचित्।
 धर्मो धर्मोऽत्र पट्ये न शक्तिप्रयोग संवर्धिया च॥
 यद्यस्ति चैव महात्मानं नात्र हि आत्मस्त्व मनुषो वा।
 धर्मो धर्मोऽत्र हि हृतो मे यत्र न चात्मस्त्वतपलायि ॥

द्वितीय परिवर्त में पुनर्वर्धिम नाम के राजकुमार की वाचक-कथा है।

‘राष्ट्रपाल-परिषद्वा’ का चीनी माताम्तर है ५८५ और ५८२ के बीच में हुआ था। इस ग्रन्थ का प्रकाशन एजा किनो ने सन् १९०१ में किया है। उक्तपरिषद्वा, उक्तन-सत्त्वपरिषद्वा, उपातिपरिषद्वा, चन्द्रोद्य-वारिका-परिषद्वा, नैरत्नपरिषद्वा आदि अनेक संस्कृत ग्रन्थ भी उल्लेख हैं, किन्तु अन्ततः ‘शिखा अनुप्लव’ में मिलता है।

बुद्धभूमिचर—को भी अकथक का एक मात्र समग्र वाता है। इस ग्रन्थ में बुद्ध-भूमिों का वर्णन है किन्तु बुद्धत्व की प्राप्ति होती है। ‘महावक्त्र’ में इस सिद्धान्त का पूर्वसं मिलता है। बुद्धभूमि इस सिद्धान्त का सबसे महत्वपूर्ण ग्रन्थ है। इस ग्रन्थ का चीनी अनुवाद धर्मच ने सन् १९७ ई. में किया था।

प्रज्ञापारमिता-सूत्र

महायान के वैपुल्यसूत्रों में दो प्रकार के ग्रन्थ पाये जाते हैं। एक में बुद्ध, बोधिसत्त्व, बुद्धयान, की महत्ता बतलायी गयी है। शक्ति-विस्तार, धर्म-मुक्तद्वीप आदि ग्रन्थ इस प्रकार के हैं। दूसरा प्रकार इन ग्रन्थों का है किन्तु महायान के मुख्य सिद्धान्त ‘शून्यता’ या ‘प्रज्ञा’ की महत्ता बतलायी गयी है। ऐसा ग्रन्थ है प्रज्ञापारमिता सूत्र। एक ओर शून्यता और दूसरी ओर महत्त्वस्था, इन दो सत्त्वों का समन्वय करने का प्रयत्न प्रज्ञापारमिता-सूत्र में दिलाई

तब शारिपुत्र ने भगवान् से प्रश्न किया—भगवन् ! इस प्रकार शिक्षा पानेवाला बोधिसत्त्व किस धर्म में शिक्षा प्राप्त करता है ?

भगवान् ने कहा—शारिपुत्र ! इस प्रकार शिक्षा पानेवाला किसी भी धर्म में शिक्षा नहीं पठा। क्योंकि हे शारिपुत्र ! धर्म कैसे विद्यमान नहीं हैं जैसे बाल और पुष्पांकुन उसमें अभिनिविष्ट हैं।

शारिपुत्र ने पूछा—भगवन् ! धर्म कैसे विद्यमान हैं ? भगवान् ने कहा—किस प्रकार वे संविद्यमान नहीं हैं, उस प्रकार वे संविद्यमान हैं, अविद्यमान हैं; इसलिए कहा जाता है कि वह अविद्या है। उसमें बला और पुष्पांकुन अभिनिविष्ट हैं। उन्होंने अविद्यमान सर्वधर्मों की कल्पना की है। वे उनकी कल्पना करके दो अन्तों में सक्त होते हैं, असीतानमाठ—अस्तुत्तम धर्मों की कल्पना करते हैं और नानात्मों में अभिनिविष्ट हैं। इस कारण वे मार्ग को नहीं जानते। वषाम्भू मार्ग को बिना जाने वे त्रैधातुक से मुक्त नहीं होंगे, और न वे मूत्रकोटि को जानेंगे। इसलिए वे बला और पुष्पांकुन हैं। जो बोधिसत्त्व है, वह किसी भी धर्म में अभिनिवेश नहीं करता। हे शारिपुत्र ! वह बोधिसत्त्व सर्वज्ञता में भी शिक्षित नहीं होता और इसी कारण सर्वधर्मों में शिक्षित होता है, सर्वज्ञता को प्राप्त होता है।

तब आस्तुत्तमान् भुमूति ने भगवान् से प्रश्न किया—भगवन् ! जो ऐसा पूछे कि क्या मयापुत्र्य सर्वज्ञता में शिक्षित होगा ? सर्वज्ञता को प्राप्त होगा ? ऐसे पूछे वाले पर क्या उत्तर दिया जाय ?

भगवान् ने कहा—“भुमूति ! मैं तुम्हें ही प्रश्न करता हूँ क्या वह माया अज्ञता है और रूप अज्ञता है ? संज्ञा विज्ञान अज्ञता है और माया अज्ञता है ? भुमूति ने कहा—‘नहीं भगवान् ! रूप ही माया है, माया ही रूप है। विज्ञान ही माया है, माया ही विज्ञान है’। भगवान् ने कहा—‘तो क्या भुमूति, यही, इन पाँच उपादान स्वयं में ही क्या वह संज्ञा, प्रवृत्ति-स्मरण नहीं है कि वह बोधिसत्त्व है ? भुमूति ने कहा—भगवन् ! ठीक ऐसा ही है। भगवान् ने क्वाचि को प्रश्नोपम कहा है। वह उपादान-स्वयं ही मयापुत्र्य है। किन्तु भगवन् ! नक्षानस्यस्थित बोधिसत्त्वों को वह उपदेश सुनकर संतप्त होगा। क्योंकि भगवन् ! फिर बोधिसत्त्व, क्या पदार्थ है ? उसे क्यों महात्त्व कहा जाता है ?

भगवान् ने कहा—भुमूति ! बोधिसत्त्व पदार्थ अपदार्थ है। सर्वधर्मों में अलक्ष्यता में ही वह शिक्षित होता है। उसी से वह सम्पद-संशोभि को अभिसम्पन्न करता है। बोधिसत्त्व से वह बोधिसत्त्व महात्त्व कहा जाता है। महान् उत्तराधि में महान् उत्तरनिष्ठाप में वह अग्रता को प्राप्त करता है, इसलिए वह महात्त्व है।

तब शारिपुत्र ने कहा—भगवन् ! मैं मानता हूँ कि आत्मपदवि उत्तराधि बीज-पुरुषात्त मन्-सिद्ध-उच्छेद-रागद्वय और स्वकामपदवि आदि महती दृष्टियों के महात्त्व के लिए धर्म का उपदेश करता है, इसलिए बोधिसत्त्व महात्त्व कहा जाता है।

तब भुमूति ने कहा—भगवन् ! बोधिसत्त्व जो सर्वज्ञतापिप्त है अनन्त है और

छूँ वा बिस्ते प्रज्ञापारमिता कह सऊँ । ऐसा होने पर भी चित्त में विचार न लाकर प्रज्ञापारमिता की भावना करते हुए भी, बोधिसत्त्व को चाहिये कि वह उस बोधिचित्त को परमश्रेष्ठ : न माने, क्योंकि वह चित्त अप्रचित्त है, चित्त की प्रकृति प्रमासूर है । (उत्तरस्य हेतोः ? तथाहि तन्निवृत्तमचित्तं प्रकृतिभिरस्य प्रमासूरं) ।

तब शारिपुत्र ने कहा—क्या आशुप्पन् भूमति । ऐसा भी कोई चित्त है जो अप्रचित्त हो ? भूमति ने कहा—क्या आशुप्पन् शारिपुत्र ! जो अप्रचित्तता है उस अप्रचित्तता में अक्षिता या नाक्षिता की उपस्थिति होती है ।

शारिपुत्र ने कहा—नहीं । आशुप्पन् भूमति । वह 'अप्रचित्तता' क्या है ?

भूमति ने कहा—आशुप्पन् । वह अप्रचित्तता अविकार अविकल्प है । (अविकार-उप्पन् अविकल्पाप्रचित्तता) ।

भूमति का बचन सुनकर शारिपुत्र ने सज्जवास किया कि, हे आशुप्पन् ! भावभूमि में भी, प्रत्येकभूतभूमि में भी और बोधिसत्त्वभूमि में भी जो शिवा-धर्म है, उसे इसी प्रज्ञापारमिता का प्रवर्तन करना चाहिये । इसी प्रज्ञापारमिता में सर्वबोधिसत्त्व-धर्म उपदिष्ट है । उपासकौपस्य से इसी का योग करनीय है ।

तब भूमति ने मगधान् से फिर कहा—मगधान् । मैं बोधिसत्त्व का कोई नामधेय भी नहीं जान सकता हूँ, क्योंकि नामधेय भी अप्रचित्तमान है । वह न स्थित है न अस्थित है ; न विहित है न अविहित है । और वह भी है मगधान् । कि प्रज्ञापारमिता में विचारस्य करते हुए बोधिसत्त्व को न रूप में, न वेदना में न संज्ञा में न संस्कार में, न विद्यान में स्थित होना चाहिये । क्योंकि वह यदि रूप में स्थित होता है तो कर्मातिष्ठरूप में ही स्थित होता है, प्रज्ञापारमिता में स्थित नहीं होता । इसलिए प्रज्ञापारमिता की पूर्ति करने के दृष्ट्युक्त बोधिसत्त्व को 'सर्वधर्मापरिच्छेद' नामक अप्रमत्तान्वित और असाधारण उपाधि की प्राप्ति करनी चाहिये । वह रूप का तथा संज्ञा ~ विद्यान का परिग्रह नहीं करता । यही उसकी प्रज्ञापारमिता है । वह प्रज्ञा को किन्ना पूर्व किए अन्तर्परिनिर्वाण को भी प्राप्त नहीं करता बल्कि कि वह वरा उपासकपत्नों से अपरिपूर्व हो । वह भी उसकी प्रज्ञापारमिता है । और वह धर्मता भी है कि रूप कस्मत्स्वभाव से विरहित है, वेदना वेदना-स्वभाव से विद्यान विद्यान-स्वभाव से विरहित है । प्रज्ञापारमिता भी प्रज्ञापारमिता-स्वभाव से विरहित है । सर्वज्ञता भी सर्वज्ञता-स्वभाव से विरहित है । साधन भी साधन-स्वभाव से विरहित है, समाध भी स्वभाव से विरहित है ।

तब आशुप्पन् शारिपुत्र ने भूमति से प्रश्न किया—क्या आशुप्पन् ! जो बोधिसत्त्व परां सिद्धि होगा, वह सर्वज्ञता को प्राप्त होगा ?

भूमति ने कहा—जो बोधिसत्त्व इस प्रज्ञापारमिता में सिद्धि होगा वह सर्वज्ञता को प्राप्त होगा । क्यों ? हे आशुप्पन् ! सर्व धर्म आशय है, अनिर्णीत हैं । ऐसे जानने पर बोधिसत्त्व सर्वज्ञता के आशय होता है । धीरे-धीरे वह सर्वज्ञता के आशय होता है धीरे-धीरे वह स्व-परिष्करण, कायचित्तपरिमुक्ति, साधनपरिमुक्ति सुखधर्ममुक्ति और मुक्तों से सम्बन्धन करता है । इस प्रकार हे आशुप्पन् ! प्रज्ञापारमिता में विहर करने से सर्वज्ञता आशय होती है ।

आमुष्मन् मुमूर्ति ने कहा—आमुष्मन् शारिपुत्र ! मैं नहीं चाहता कि बोधिसत्व बुद्धर-
पारिका करे या बुद्धर-संज्ञा को प्राप्त करें। बुद्धरसंज्ञा से श्रममेव और अश्रममेव सत्त्वों की
अर्थसिद्धि नहीं होती। इसलिए उस बोधिसत्व को सर्व सत्त्वों में सुखसंज्ञा, मातृ-पितृसंज्ञा उत्पन्न
करनी चाहिये और आत्मविवेकन करना चाहिए। ऐसा होने पर भी आत्मे को कहा कि 'क्या
बोधिसत्व अनुपाद है?' तो मैं फिर से कहता हूँ कि हे आमुष्मन् ! ऐसा ही है; बोधिसत्व
अनुपाद है। केवल बोधिसत्व ही नहीं बोधिसत्व धर्म भी, सर्वसत्ता और सर्वसत्ता-धर्म भी, पूषण
धन और पूषण-धर्म भी अनुपाद ही है।

आमुष्मन् शारिपुत्र ! यही सर्वधर्माभिन्न पारमिता है, यही सबधानिधी पारमिता है
को 'प्रज्ञापारमिता' है। ऐसी गम्भीर प्रज्ञापारमिता के उपदेश से विस्मय निच द्विविधा को
प्राप्त नहीं होता बही इस गम्भीर प्रज्ञापारमिता को, इस ब्रह्म-ज्ञान को प्राप्त करता है।
महात्मा ने और आमुष्मन् शारिपुत्र ने आमुष्मन् मुमूर्ति के इस बुद्धानुभाव से उक्त ध्वनों का
उत्पाद से अग्निदान किया।

अष्टादशिका प्रज्ञापारमिता सूत्र के इस प्रथम परिवर्त का संक्षेप यहाँ हमने दिया है।
विष्णु-महापारमिता में चिन विस्वों की कथा बार बार आती है, उनका धारण इस परिवर्त में
आ गया है। व्यवहारक्रम और परमार्थक्रम का एकत्र निरूपण करने से जो कठिनाई पैदा
होती है, उनका क्रम हमने आमुष्मन् शारिपुत्र और मुमूर्ति के इस संवाद में मिश्रित है। स्वविर-
वर्ती मुमूर्ति और शारिपुत्र के ही द्वारा इस कथा का किया जाना और भी महिमक है। शीतपान
के अर्थात् ही शून्यवाद की स्थापना करने का यह प्रयत्न है। बोधिसत्व महाकर, महापान
आदि शक्तों के भिन्न-भिन्न अर्थ इस परिवर्त में किये गये हैं। ब्रह्मचर्य में प्रतिष्ठित दोनों ही
बोधिसत्त्व हैं। यह ब्रह्मचर्य ही प्रज्ञा है। इस सिद्धान्त का प्रथम स्तर दर्शन यहाँ होता है।
इसी सिद्धान्त को नानार्तुन आदि आचार्यों ने व्याख्यान कर दिया। विष्णु इतिहासकार
वात्स्यायन के अनुसार 'अष्टादशिका प्रज्ञापारमिता' नानार्तुन की कृति है। यह निश्चित है
कि नानार्तुन के पहले ही ये ग्रन्थ अस्तित्व में थे। नानार्तुन ने इनमें दीर्घमें अवश्य लिखी है
जो बौद्धों में उपलब्ध है। नानार्तुन का प्रज्ञापारमिता-ग्रन्थ प्रत्येक बौद्धों में
अष्टादशिका-परमिता की ही सीमा है। परमिताशास्त्रों को बागे पल्लव मन्त्री के
कथन में दिया गया है, किन्तु इसकी मन्त्रा स्वर होती है।

संज्ञापारमिता सूत्र

महासम-बोधधर्म प्रमुखाः शून्यवाद और विज्ञान-ज्ञान के दो निदानों में भिन्न
हैं। प्रज्ञापारमिता-ग्रन्थों में हमने शून्यवाद-विज्ञान का अन्वेषण किया है। विज्ञान-
वादी शून्यवाद के बाद और शून्यवाद के शून्यविज्ञान के सिद्ध में हुआ। शून्यवाद
का नाम वैज्ञानिक-शून्यवाद विज्ञानवाद का मूल ग्रन्थ है। विज्ञान ही शून्य है, विज्ञान में भिन्न
शून्य को नहीं है। यह शून्यवाद की भाषा है।

सर्व भावप्रत्येक-बुद्धों के चित्तों से असाधारण है। ऐसे महान् चित्त में भी अनासक्त और अपर्याप्त होने से वह बोधित्व महात्त्व कहा जाता है।

शारिपुत्र ने पूछा—आयुष्मन् सुमूति ! क्या कारण है कि ऐसे महान् चित्त में भी वह अनासक्त और अपर्याप्त है ?

सुमूति ने कहा—हे शारिपुत्र ! इसलिए कि वह चित्त अनिच है।

तब पूर्व मीनिकणीपुत्र ने कहा—भगवन् ! महात्माहसम्पन्न होने से, महामान में संप्रस्थित होने से वह सत्त महात्त्व कहा जाता है।

भगवान् ने कहा—सुमूते ! वह महात्माहसम्पन्न इसलिये है कि उसका ऐसा प्रविचलन है—“अप्रमेय क्लेशों का मुझे परिनिर्वाण्य करना है।” वह उन अतर्क्य क्लेशों का परिनिर्वाण्य करता है। वास्तव में सुमूति ! ऐसा कोई सत्त नहीं है जो परिनिर्वाण्य हो या परिनिर्वाण्य करता हो। सुमूते ! वह कर्मों की बर्मेता है कि कभी मात्मापरम है। जिस प्रकार कोई मत्त मात्मापरम महान् कर्मकाय को निर्माण्य करके उसका अन्तर्धान कर, लेकिन उससे न कोई कर्म पाता है, न मरता है, न नष्ट होता है, न अन्तर्हित होता है, उसी प्रकार हे सुमूते ! वह बोधित्व अप्रमेय क्लेशों को परिनिर्वाण्य करता है तथापि न कोई निर्वाण्य को प्राप्त होता है, न कोई निर्वाण्य का प्रापक है।

तब सुमूति ने कहा—तब तो भगवान् क भाग्य का अर्थ यह है कि बोधित्व अस्वाह सम्पन्न ही है।

भगवान् ने कहा—ठीक ऐसा ही है सुमूते ! सर्वयता अकृता है, अकृष्ट है, अनमि संकृत है। वे सत्त भी अकृत हैं, अकृष्ट हैं, अनमि-संकृत हैं चिनक लिये वह बोधित्व स्वाहसम्पन्न है। क्यों ! निर्वाण्य को प्राप्त होनेवाला और प्रापक व होनेो कर्म अविश्रमान हैं।

तब सुमूति ने भगवान् से कहा—भगवन् ! भगवान्-महामान कहते हैं। महामान क्या पदार्थ है ? भगवन् ! मैं मानता हूँ कि अस्वाहसम्पन्न होने से, अस्मिन्मान होने से वह महामान कहा जाता है। इसका न आगम देखा जाता है न निर्वम। इसका स्थान संविद्यमान नहीं है। इसका पूर्वान्त, मध्यान्त, या अपरान्त भी अनुपलब्ध है। यह यान समरे, इसलिये वह महामान है। भगवन् ! महामान नामका कोई पदार्थ नहीं है। ‘बुद्ध’ वह भी एक नामविशेषज्ञ है, बोधित्व, प्रसादरमिता यह भी नामविशेष मात्र है।

भगवन् ! वह बोधित्व व इन कर्पाह कर्मों की प्रसादरमिता से परीक्षा करता है तब रूप न प्राप्त होता है न नष्ट होता है, न यह रूप का उत्पाद देखता है, न विनाश देखता है। (इसी प्रकार अन्य सत्त्व भी) क्यों ! जो रूपका अनुपाद है वह रूप नहीं है, जो रूप का अस्मय है वह भी रूप नहीं है। इस प्रकार से अनुपाद और रूप तथा अस्मय और रूप व होनेो अस्मय है अदीपीकार है।

तब आयुष्मन् शारिपुत्र ने कहा—आयुष्मान् सुमूति ! आर्यकी वेदना के अनुसार बोधित्व भी अनुपाद है। ऐसा होने पर वह बोधित्व बुद्धर आरिष्य करने के लिए कभी उत्पन्न होता है।

अन्य ग्रन्थ—अन्य ग्रन्थों में 'समाधिपञ्च-ग्रन्थ' और 'सुवर्णप्रमाण-ग्रन्थ' ये दो ग्रन्थ प्रसिद्ध मरुत के हैं। समाधिपञ्च का वृत्त नाम चन्द्रप्रदीप-ग्रन्थ है। इस ग्रन्थ में योगाचार की अनेक समाधियों का वर्णन है।

सुवर्णप्रमाण-ग्रन्थ में भगवान् के धर्मनाम की प्रतिष्ठा है अर्थात् बुद्ध का रूपकाम नहीं है और इसमें भगवान् के धर्म को बन्धुन उत्पत्ति नहीं है। इसमें तीन बीनी अनुवाद उत्पन्न हैं। अमलेम (११५-११३ ई०) परमार्थ तथा उनके शिष्य (५५०-५५० ई०) और शिष्य (७०३ ई०) न सुवर्णप्रमाण के बीनी अनुवाद किसे वे। भगवान् देहों में इस ग्रन्थ का वर्णन है। मध्य-अध्याय में भी इस ग्रन्थ के बुद्ध अंग मिलते हैं।

लंकाकाश-सूत्र के बीनी में तीन माषान्तर हुए हैं। ई. सन् ४४१ में गुप्तसम्राट् ने ई. ५११ में बोधिसत्व ने और ई. ७००-७४ में शिवानन्द ने इसके बीनी अनुवाद क्रिये में जो उपलब्ध हैं। इस ग्रन्थ का संपादन 'बुद्धविद् नंदिशो' ने ब्योमो (बामन) से १६२१ में किया है। डा. मुकुली ने इस ग्रन्थ पर विशेष अध्ययनपूर्वक ग्रन्थ भी लिखा है।

लंकाकाश-सूत्र का अर्थ है लंकाधीश राक्षस को उद्यम का उपदेश। इस ग्रन्थ के कुछ अर्थ परिकर्त हैं। प्रथम परिकर्त में लंका के राजसाधिपति राक्षस का पुत्र से संभाषण है। बोधिसत्व महाप्रति के करने पर राक्षस महाबान् से धर्म और अर्थ के संकल्प में प्रश्न करता है। द्वितीय परिकर्त में महाप्रति बोधिसत्व महाबान् से एक ही प्रश्न पूछता है। प्रायः वे सभी प्रश्न मूल विद्यन्त से सम्बन्धित हैं। निर्वाण, संसार-कथन मुक्ति आत्मविज्ञान, मनोविज्ञान, शून्यता आदि सभी विषयों के बारे में तथा चक्रवर्ति माण्डलिक शास्त्रकार आदि के बारे में भी वे प्रश्न हैं। तृतीय परिकर्त में कहा गया है कि तथागत ने किस रात्रि को सम्पूर्ण संशय की प्राप्ति की और किस रात्रि को महापरिनिर्वाण की प्राप्ति की उसके बीच उन्होंने एक शब्द का भी उच्चारण नहीं किया है। यह महाबान् के उपदेश का लोकोत्तर-स्वभाव है। इसी परिकर्त में कहा गया है कि किस प्रकार एक ही वस्तु के अनेक नाम उत्पन्न होते हैं उसी प्रकार बुद्ध के असंख्य नाम हैं। कोई उन्हें तथागत कहते हैं तो कोई स्वयम्भू नामक, किम्वद परिक्षापक बुद्ध, अधि बुधम, आकाश विष्णु ईश्वर, प्रधान कपिल, भूतान्त, मातृ, अरिहनेमि, राम, व्यास, हनुमन् वलि वरुण आदि नामों से पुकारते हैं। उन्हें ही अनिरोधानुपाय शून्यता तथा सत्य कर्मबाध और निर्वाण, वे संसारों की गर्तें हैं। वृक्षों से लहसुने परिकर्त एक विज्ञानवाद के लक्ष्य-सिद्धान्तों की बर्णना है। अष्टम परिकर्त में मोक्षार्जन का निषेध है। हीनयान के किनवर्षिक में त्रिकोष्ठि-परिमुक्त मोक्ष का विधान है किन्तु महापान में मोक्षार्जन वर्जित है। इसका प्रथम दर्शन हमें लंकाकाश-सूत्र में मिलता है। नवम परिकर्त में अनेक बार शिवों का वर्णन है। अन्तिम दशम परिकर्त में ८८४ श्लोकों में विज्ञानवाद की विस्तृत बर्णना है जो आगे के दार्शनिक विज्ञानवाद के लिये मूलिक है।

दशम परिकर्त में बुद्ध स्वयं पर मन्त्र के बार में व्याकरण है। महाबान् कहते हैं कि उनके परिनिर्वाण के बाद व्यास कणाद अश्वपुत्र, कपिल आदि उत्पन्न होंगे। निर्वाण के एक ही वर्ष बाद व्यास और पाण्डव राम और श्रेय (अश्वपुत्र) होंगे और उनके चार नन्द, पुत्र राज्य करेंगे। उसके बाद—मन्त्रों का राज्य होगा जब कतिपय का भी प्रारम्भ होगा और शासन बुद्धिगत न होगा। अन्य एक स्वयं पर परिनिर्वाण, अश्वपुत्र, इहलोक (लोकात्मक के अन्वयार्थ), कलपायन पाण्डुरूप वस्त्राधिकी वीर्य और आश्चर्यापन आदि श्रुतियों के बारे में व्याकरण है।

इन व्याकरणों से विद्वानों ने निर्वाण किया है कि लंकाकाश का यह दशम परिकर्त पक्ष का अर्थात् उत्तर-गुप्तकाल का है और उसका विज्ञानशास्त्र सम्बन्धी भाग योगाचार के संभाव्य अर्थ में प्रमाण के समय का अर्थात् चौथी शती का है।

लिए बिन्दु का आरम्भ करते हैं। महात्म्य में तीन भागों का उल्लेख है, जैसे दिव्यावरण में आकाश-बोधि, प्रपञ्च-बोधि, और अतुल्य-गम्भीर-बोधि का उल्लेख है। हमने पहले देखा है कि इसमें बोधिवृत्त की चार वर्णिकाएँ और दश भूमियों का भी उल्लेख है। किन्तु यह दश भूमियाँ दशभूमि-सूत्र की दश भूमियों से बहुत कम गमानता रखती हैं। महात्म्य महासाधिकाओं में सोकोत्तरादियों का विषय-ग्रन्थ है। महासाधिका महासाधियों के पूर्ववर्ती हैं, दशभूमि-सूत्र में भूमियों के दो विभाग किये गये हैं, पहली ६ भूमियों में बोधिवृत्त पुद्गल-शून्यता का साक्षात्कार होता है (यही आकाश-बोधि है) तथा अन्तिम ४ भूमियों में धर्मशून्यता का साक्षात्कार होता है। अब ७वीं भूमि से ही महात्म्य की साधना का आरम्भ होता है।

हिनयान के साहित्य में भी 'शून्यता' शब्द का प्रयोग पाया जाता है किन्तु महात्म्य में इसका एक नया ही अर्थ है। महात्म्य के विषय में से रूप- (या निर्माण) काय और धर्मकाय दिव्यावरण और महात्म्य में भी पाये जाते हैं। दिव्यावरण में कहा है कि मैंने तो मगध का धर्मकाय देखा है, रूप-काय नहीं। धर्मकाय प्रवचन-काय है। यह बुद्ध को सामाजिक काय है। किन्तु महात्म्य में धर्मकाय का एक निम्न अर्थ है। विचाररत्न में हम इसका किन्तु विवेचन कर चुके हैं। सर्वास्तिवादी की परिमाण में बुद्ध में वैमोक्षिकी श्रद्धा थी। वह अपने स्वयं अन्तरूप निर्मित कर सकते थे। दिव्यावरण में है कि शाक्यमुनि एक बुद्ध-निर्वादी का निर्माण करते हैं किन्तु इन दोनों में संयोगकार का कथन नहीं है। अतः महात्म्य-धर्म का आरम्भ उस समय में हुआ जब धर्म-शून्यता, धर्मकाय (अवस्था) और संयोगकार के विचार पहले-पहले प्रविष्ट हुए। धर्म-शून्यता का नया सिद्धान्त सबसे प्रथम प्रवराणमिता ग्रन्थों में प्रतिपादित हुआ। अष्टादशिका में दो कावों का ही वर्णन है, नगार्जुन के महाप्रवराणमिताग्रन्थ में भी इन्हीं दो कावों का उल्लेख है। धर्मकाय का दो अर्थ हैं १ धर्मों का समूह २ धर्मता। योगाचार में रूपकार औपचारिक और सूक्ष्म दो प्रकार का है। प्रथम को रूप वा निमित्त-काय कहते हैं द्वितीय को संयोग-काय कहते हैं। अष्टादशिका सूत्र में संयोग-काय को निमित्त-बुद्ध का धर्म-निमित्त-बुद्ध कहते हैं। शून्यकार में निमित्त-बुद्ध को संयोग-काय और धर्मकार को सामाजिक काय कहा है। पंचशिक्षादशिका प्रवराणमिता में संयोगकार बुद्ध का सूक्ष्म-काय है, किन्तु इस बुद्ध बोधिवृत्तों का उद्देश्य देता है। अष्टादशिका में संयोगकार को आदेवन-धर्म-काय कहा है, इस प्रवराणमिता में कहा है। यह शरीर वेद का पुत्र है। इस शरीर के प्रत्येक रोम-कूप से अनन्त परिम-पारि निःसृत होती है, जो अनन्त लोक-पद्म को धर्म-पुत्र कहती है। यह बुद्ध अपने प्रवराणमिता का देह-मनुष्य को उत्पन्न करता है। तब लोक-पद्म के लक्ष्मण शाक्यमुनि बुद्ध को भिक्षुघोष तथा बोधिवृत्तों को प्रवराणमिता का उद्देश्य देता देता है।

अतः पंचशिक्षादशिका में तब प्रथम संयोगकार का उल्लेख पाया जाता है। नगार्जुन के समय तक संयोग-काय रूपकार (अथवा निमित्त-काय) में रूप-काय नहीं बना था। उस समय तक इस सामाजिक काय को निर्मित मानने में अनेक शक्ति-उप-सहकार के अर्थ-मन्त्रों का उल्लेख तक में पहले महात्म्य में पाया जाता है; अन्त-

अष्टम अध्याय

महात्मान-दर्शन की उत्पत्ति और उसके प्रधान भाष्यार्थ

पहले हम महात्मान-धर्म की उत्पत्ति और उसकी कुछ विशेषताओं का उल्लेख कर चुके हैं। हमने देखा है कि महात्मान का हीनयान से मौलिक भेद है। इसके आगम-ग्रंथ, इसकी चर्चा, इसका इतिहास, इसका सब कुछ निम्न है। हम देखेंगे कि इसका दर्शन भी सर्वथा निम्न है। संक्षेप में महात्मान की ये विशेषताएँ हैं—बोधित्व की कल्पना बोधि-चित्तप्रवृत्ति, पूर्णार मित्रा की वाचना, दश-भूमि-विद्यापराय और धर्म-शून्यता या लपटा। महात्मान-ग्रन्थों में हीनयान को आत्म-ज्ञान और महात्मान को बोधित्व-ज्ञान भी कहते हैं। अर्थात् महात्मान-सूत्रकारों में कहते हैं कि आत्म-ज्ञान में परहित-वाचन का प्रकलन नहीं है, केवल अपने ही मोक्ष का उपाय-चिन्तन है। महात्मान का अनुगमन करनेवाला अपर्यन्त लक्ष्य के समुद्रारण्य का आश्रय रक्ता है और इसके लिए बोधि-चित्त का उपायान करता है। हीनयान का अनुगामी केवल पुद्गल-निराश्रय में प्रतिपन्न है, किन्तु महात्मान का अनुगामी धर्मनिराश्रय या धर्म-शून्यता में भी प्रतिपन्न है। महात्मानों का कहना है कि वह ज्ञेयावरण और बोधावरण दोनों को अपनीच करता है। उसके अनुसार हीनयानी केवल ज्ञेयावरण का ही अपनयन करता है। महात्मान का प्रधान आगम महापारमिता है। हमने पिछले अध्याय में देखा है कि इसमें ही उसके पहले शून्यता के सिद्धान्त का प्रतिपादन है। यही हीनयान से महात्मानदर्शन को निम्न करने का बीज है। श्रीशान्तिश्री के अनुसार महात्मान की शिक्षा उसके पहले अष्टाहसिका-महापारमिता में पायी जाती है। महापारमिता कई हैं। इनमें अष्टाहसिका उसके प्राचीन है। इसका सम्यग् दैवा सं एक शती पूर्व अवश्य होगा। साहसिकार्थ महात्मान के उसके महारसपूर्ण ग्रन्थ सम्यक् बाते हैं। महात्मानदर्शन के आदि आत्मार्य नानार्थान् ने इनमें से एक का भाष्य लिखा था। इस ग्रन्थ को महाप्रज्ञापारमिताशास्त्र कहते हैं।

पहले हमने कहा है कि महात्मान के सर्वेष्ट हीनयान में भी पाये जाते हैं। श्रीशान्तिश्री का जो अवयव-साहित्य है उसमें बोधित्व-ज्ञान का पूर्वक्रम स्पष्ट होता है। दिव्याकरान श्रीशान्तिश्री का ग्रन्थ है इसमें पूर्ण की कथा मिलती है। दिव्याकरान में अनुत्तरसम्यक्-सम्बोधि का भी उल्लेख है। देखी अनेक कथाने हैं, किन्तु दिखाना गया है कि पारमिताओं की वाचना के लिए अत्यन्त अपने जीवन का भी उत्सर्ग करते हैं, वह ऐहिक या पारलौकिक सुख के लिए पञ्चरास न होकर अनुत्तर-सम्यक्-सम्बोधि के लिए पञ्चरास है। किन्तु वह सब बीसों को विमुक्त करे। महासूत्र में हम ऐसे अत्यन्तों का उल्लेख पाते हैं, जो बोधि-चित्त का सद्व्यवहार कर बोधि के

अब हम आगे इन दोनों दर्शनों के प्रधान आनाम्यों का संक्षिप्त परिचय देंगे।

ब्रह्माण्ड-संहारनाथ का कहना है ब्रह्मबानवादियों के अनुसार शतसाहसिका प्रशापारमिता अन्तिम महापान-सूत्र है। और इसके रचयिता नागार्जुन हैं। प्रशापारमिता-सूत्र-शास्त्र अक्षर्य नागार्जुन का कथा बता है। यह पंचविंशतिसाहसिका-प्रशापारमिता की टीका है। हो सकता है इसी कारण मूल से नागार्जुन की शतसाहसिका-प्रशापारमिता का रचयिता मान लिया गया हो। कम से कम नागार्जुन महापान के प्रतिपादक नहीं हैं, क्योंकि इसमें उन्हे ही नहीं कि उनसे बहुत पहले ही महापान-सूत्रों की रचना हो चुकी थी।

सुप्रान्त-बाह्य के अनुसार अरबजीव, नागार्जुन, आर्यदेव और कुमारलब्ध (= कुमार शास्त्र) एककालीन थे। वह इनको बौद्ध-भगवत् के चार सूत्र मानते हैं। राक्षस-गिरि की अनुसार बोधिसत्व-नागार्जुन कुछ कुछ और कनिष्क के समय में अरबमीर के एकप्रथम स्वामी थे। ताव नाथ के अनुसार नागार्जुन कनिष्क के काल में पैदा हुए थे। नागार्जुन का समय द्वितीय शताब्दी हो सकता है, किन्तु नागार्जुन के समकाल में इतनी कहानियाँ प्रचलित हैं कि कभी-कभी उनके अस्तित्व के बारे में ही उन्हे होने लगता है। कुमारजीव ने ४५ ई० के लगभग चीनी भाषा में नागार्जुन की चीनी का अनुवाद किया था। इसके अनुसार उनका कम बौद्धिक मात्र से ब्राह्मण-कुल में हुआ था। वह ज्योतिष, आयुर्वेद तथा अन्य विद्याओं में निपुण थे। वह बहुत परमार्थ के होते थे। उनकी इतनी प्रशंसा हुई कि कई शताब्दी बाद में भी अनेक ग्रन्थ उनकी के माने जाते हैं।

नागार्जुन का मुख्य ग्रन्थ कारिका या माध्यमिक-सूत्र है। इस ग्रन्थ में ४ कारिकाएँ हैं। नागार्जुन ने इस पर एक टीका लिखी थी। जिसका नाम 'अकुटोम्भा' है। इसका केवल सिम्बली अनुवाद पाया जाता है। बुद्धपाणित और भाष्यविशेष में भी इस ग्रन्थ पर टीकाएँ लिखी थी, किन्तु उनके भी केवल सिम्बली अनुवाद ही मिलते हैं। केवल बन्धुकीर्ति की 'प्रज्ञापरा' नामक संस्कृत टीका उपलब्ध है। नागार्जुन ने माध्यमिक सम्प्रदाय की स्थापना की। इसे शून्यवाद भी कहते हैं। बन्धुकीर्ति सिद्ध करते हैं कि माध्यमिक नास्तिक नहीं हैं। नागार्जुन संश्लिष्य और परमार्थक्य की शिक्षा देते हैं। परमार्थक्य की दृष्टि से न संसार है, न निर्वाण।

नागार्जुन के अन्य ग्रन्थ धुकिगुटिका, शून्यता-संज्ञा, प्रतीत्यसमुत्पाद-द्वय महापानविशय और विप्रह-म्याकर्तनी हैं। इनके अतिरिक्त भी कई ग्रन्थ हैं, जो नागार्जुन के कथाने जाते हैं। किन्तु उनके बारे में हम निश्चित रूप से कुछ नहीं कह सकते। हम-संग्रह पारम्परिक ग्रन्थों का एक कोष है। इसे भी नागार्जुन का लिखा बताते हैं। इसी प्रकार 'सुहस्तोन्' के रचयिता भी नागार्जुन कहे जाते हैं। इतिहास में इसकी बड़ी प्रशंसा की है। उनके समय में यह बहुत शोधविषय था। उनके अनुसार इसके रचयिता नागार्जुन थे। चीनी-नों के अनुसार द्वितीय शताब्दी में यह सत्य लिखा गया था यह शतवाहन था। सिम्बलियों के अनुसार यह उद्भव था। माध्यमिक के अन्य प्रसिद्ध आचार्य देव वा आर्यदेव बुद्धपाणित, बन्धुकीर्ति और शान्तिदेव हैं।

शत और पंचविंशतिशाहिका में। यद्यभूमिपुत्र, बोधिसत्व-भूमि, लंकाकार, त्पलंकार आदि ग्रन्थों में, भूमियों का विवक्षित रूप पाया जाता है।

उपर के विवरण से स्पष्ट है कि प्रज्ञापारमिता ग्रन्थों में अष्ट और दश साहसिक छन्दे प्राप्त हैं। इसके पश्चात् शत और पंचविंशति प्रज्ञापारमिता का समय है। यद्यपि परमार्थका का विचार अष्टसाहसिक में पाया जाता है तथापि महायान में भिक्षु और दशभूमि पंचविंशति-प्रज्ञापारमिता के पूर्व नहीं पाये जाते।

अष्टसाहसिक आदि प्रज्ञापारमिता ग्रन्थों का मुख्य विचार यह है कि प्रज्ञापारमिता अन्त-पारमिताओं की नायिका अथवा पूर्वगमा है। अष्टसाहसिका पृथ्वी से प्रज्ञापारमिता की उत्पत्ति करती है, किन्तु अन्त-पारमिताओं का अन्तर्धान है, और किन्तु यह सर्वज्ञता के फल का उत्पन्न करती है। अष्ट प्रज्ञापारमिता सर्वज्ञ तथागत की उत्पादक है। अन्य पारमिताओं की तरह प्रज्ञापारमिता का अन्तर्धान नहीं किया जाता। यह विषय की अकल्प्य है, किन्तु हमें पर दानपारमिता अक्षय्य और निरुत्सव प्रतीत होती है, और अक्षय्य-माह-विषय प्रतीत होता है। प्रज्ञापारमिता करती है कि किसी में अभिनिवेश नहीं होना चाहिए और बोधिसत्व को सदा इस प्रकार रहना चाहिए कि पारमिता, समाधि, समापत्ति, फल या बोधिसत्विक-धर्म उपलब्ध हो सके। फलस्वरूप इनका कोई स्वभाव नहीं है। प्रज्ञापारमिता ग्रन्थों की शिक्षा है कि सब धर्म हैं अर्थात् पुद्गल (आत्मा) और धर्म इत्येक स्वभाव नहीं हैं। इनकी शिक्षा है कि विज्ञान और विवेक (अज्ञान) दोनों का परमार्थ अस्तित्व नहीं है, केवल संवृत्ति है। समीक्षित पुद्गल-नैरात्म्य ही मानता है किन्तु यह एक निश्चित संस्था को इत्येक मानता है। किन्तु मूल-पान के ये ग्रन्थ इन धर्मों को भी निरात्मक मानते हैं—धर्म भी संवृत्ति हैं, परमार्थ नहीं। अतः प्रज्ञापारमिता है, यह स्पष्ट नहीं है और इसका उल्लेख भी नहीं होता। धर्मों का विनाश करके सब हम देखते हैं, सब उन्हें हम निरुत्सव करते हैं, प्रज्ञापारमिता है किन्तु निरन्तर परिपूर्ण होता रहता है। इस प्रज्ञा का स्वरूप क्या है, यह नहीं बताया।

योगाचार-विज्ञानवादी इस प्रज्ञा को अज्ञान-विज्ञान करता है। इस नय में चित्त-वैत-वस्तु छह हैं, आचार्य प्रवृत्तिमान है। आत्म-विज्ञान स्रोत के रूप में अभ्युत्थ प्रवृत्ति होता है। स्रोत का धर्म हेतु-फल की निरन्तर प्रवृत्ति है। इस विज्ञान की सत्ता से यह धर्मता रही है कि प्रतिक्षण फलोत्पत्ति होती है और हेतु का विनाश होता है। अज्ञान-विज्ञान में धर्मों का निरन्तर स्वरूप-विरोध होता है, और अज्ञान-विज्ञान महीन धर्म आश्रित करता रहता है। यह निरुत्सव आचार्य है अज्ञान-विज्ञान विज्ञानों का अज्ञान और सर्व सांख्यिक धर्मों का संवृत्ति-रूप है।

विज्ञानवादी माध्यमिकवाद की प्रतिष्ठा है। जहाँ माध्यमिक विज्ञान को ही धर्म और निरुत्सव मानता है जहाँ विज्ञानवादी वैज्ञानिक को चित्तमान मानता है उसके अनुसार सब धर्म हैं, केवल विवक्षित वस्तु-वस्तु है। विज्ञानवादी दशभूमि-शास्त्र को अपना आधार मानता है। तथापि इस वाद का अन्तिम वस्तु आचार्य अर्थ से होता है। माध्यमिकवाद के प्रथम आचार्य मार्गार्थ हैं।

महात्मा श्री और था। पीछे से अरुण ने महायान-धर्म स्वीकार कर लिया और उनकी प्रेरणा से बसुन्धु भी महायान के माननेवाले हो गये।

ताकान्शू के अनुसार बसुन्धु का कला ४२० ई० और ३०० ई० के बीच है। योगिहारा बसुन्धु का समय ३६ ई० और ४७० ई० के बीच तथा अरुण का समय १७५ ई० और ४५ ई० के बीच निर्धारित करते हैं। सिल्वी लेवी के अनुसार अरुण का कला ५ वीं शताब्दी का पूर्वार्धमाना है। किन्तु एन्. पेरी ने यह सिद्ध करने की चेष्टा की है कि बसुन्धु का समय ३५ ई० के लगभग हुआ। इससे फिटर निम्न दोनों मीशनों का समय चौथी शताब्दी मानते हैं।

परमार्थ ने बसुन्धु की जीवनी लिखी थी। परमार्थ का समय ४२६-५१६ ई० है। ताकान्शू ने चीनी से इसका अनुवाद किया है। तारुनाथ के इतिहास में भी बसुन्धु की जीवनी मिलती है, किन्तु वह प्रामाणिक नहीं है। बसुन्धु का सबसे प्रसिद्ध ग्रन्थ अमिषर्म-कोश है। इसके चीनी और तिब्बती अनुवाद उपलब्ध हैं। सुई द ला वांते पूरे ने चीनी से फ्रेंच में अनुवाद किया। शुद्ध लोह्यसाम्पन तिब्बत से मूल संस्कृत-ग्रन्थ का छोटे छापे में। वाक्स्वाम-अनुशीलन-संस्था पटना की ओर से मूल ग्रन्थ के प्रकाशित करने की व्यवस्था की गयी है। चीनी भाषा में इस ग्रन्थ के दो अनुवाद हैं—एक परमार्थ का वृद्ध सुमान-भाष्य का। परमार्थ का अनुवाद ५३३ ई० का है। इस ग्रन्थ में ६ टीकाएँ हैं और बसुन्धु ने इसका स्वयं भाष्य लिखा है। इस ग्रन्थ का बोद्ध-भगवत् पर बड़ा व्यक्तक प्रभाव पड़ा। उस निम्नो में तथा स्वयं इसका आश्रय हुआ। उसने बहुत शीघ्र अन्य प्राचीन ग्रन्थों का स्थान हो लिया। यह बड़े महत्त्व का ग्रन्थ है। बसुन्धु के अनुसार अमिषर्म-कोश में वैयक्तिक-सिद्धान्त का निरूपण काश्मीर-नम से किया गया है। कोश के प्रकाशित होने पर सर्वोत्थिराव के प्राचीन ग्रन्थों (अमिषर्म और विमारा) का महत्त्व बढ़ गया। कोश में वैयक्तिक-सौत्रात्मिक का विचार भी दिया गया है अथ में ग्रन्थकार अपना मत भी बेटे हैं। कोश में अन्य ग्रन्थों से उद्धरण भी दिये गये हैं। इस प्रकार प्राचीन साहित्य के अध्ययन के लिये भी कोश का बड़ा मूल्य है।

अमिषर्म कोश पर कई टीकाएँ लिखी गयी थी, किन्तु केवल बरोमिष की प्युटायी व्याख्या पायी जाती है। इसका उपरान्त योगिहारा ने जापान से किया है। कलकत्ते से देव-नागरी अक्षरों में यह ग्रन्थ प्रकाशित किया जा रहा है। हिङ् नग, सिध्मति, शुभमति आदि ने भी कोशपर टीकाएँ लिखी हैं—मर्मप्रदीप, उत्पार्थगीघ, लक्ष्मणानुसर आदि। चीनी भाषा में भी कोश पर कई टीकाएँ हैं।

उपमन्त्र ने व्याख्यानार नाम का अमिषर्मशास्त्र बसुन्धु के मत का अध्ययन करी तथा यह कहाने के लिए लिखा कि यहाँ बसुन्धु शास्त्र से व्याख्या करते हैं, व्याख्यानार अमिषर्मकोश की प्रलोचनप्रकाश टीका है। यहाँ यहाँ बसुन्धु का मातृ वैयक्तिक मत का विरोध करता है, यहाँ यहाँ व्याख्यानार उसका अध्ययन करता है।

सम्वत्सरी छद्मी शताब्दी के हैं। वह मध्यमकाष्ठार और प्रत्यक्षपदा के रचयिता हैं। नगार्जुन के बाद का विस्तृत परिचय इस ग्रन्थ के प्रत्यक्ष स्पष्ट में है।

आर्यदेव—नगार्जुन के शिष्य आर्यदेव भी एक प्रसिद्ध शास्त्रकार हो गये हैं। इनके देव, काशदेव या नीलनेत्र भी कहते हैं। बुद्धान-व्यास के अनुसार यह सिद्ध देश से आये थे। कुमारबीज ने इनकी बीजनी का अनुवाद चीनी भाषा में किया था। आर्यदेव का सबसे प्रसिद्ध ग्रन्थ षट् शतक है। इसमें ४ कारिकाएँ हैं। स्रग्शीर्षि के ग्रन्थ में शतक वा शतक-शास्त्र के नाम से इसका उल्लेख है। बुद्धान व्यास ने इसका चीनी भाषा में अनुवाद किया था। इनका एक दूसरा ग्रन्थ निचविरुद्धि-प्रकरण बताया जाता है। इसके कुछ ही भाग मिले हैं। किन्तु निम्न को इसमें उद्धृत है कि यह ग्रन्थ आर्यदेव का है। चीनी लिपि में हो ग्रन्थ है, जिसका अनुवाद बोधिसत्व (५०८-५१५ ई) ने किया है और जो आर्यदेव के आये जाते हैं। आर्यदेव का एक ग्रन्थ मुक्ति प्रकरण है, जिसके संस्कृत-पद का निर्माण दाम्म ने चीनी और तिब्बती अनुवादों की सहायता से किया है।

अस्य वसुधैव कुटुम्बकम्—अब तक वह समझ जाता था कि योगाचार विद्वान्नाथ के प्रतिपादक आर्यासंग थे। परंपरा के अनुसार अनन्तत कुछ मैत्रेय ने सुप्रसिद्ध-शोक में असंग को कई ग्रन्थ प्रकाशित दिये थे। किन्तु अब इस शोक-कथा का व्याख्यान इस प्रकार किया जाता है कि किन ग्रन्थों के सम्बन्ध में ऐसी ठीक है यह बहुत-आसंग के गुरु मैत्रेय नाथ की रचना है। अब इसकी अधिक समझना है कि मैत्रेयनाथ योगाचार मतराज के प्रतिपादक थे। कम से कम अब यह निश्चित हो गया है कि अमिस्ममालकार कारिका मैत्रेयनाथ की कृति है। वह ग्रन्थ पंचमिष्ठ सिद्धाहस्तिका-प्रकाशपरिमिता धर्म की टीका है। वह टीका योगाचार की दृष्टि से लिखी गयी है। किन्तु निम्न का कहना है कि महाप्रानसुप्रसंगकार के भी रचयिता समझा मैत्रेयनाथ थे। खिलवां शेनी ने इस ग्रन्थ का सम्पादन और अनुवाद किया है। उनका मत है कि यह ग्रन्थ असंग का है। एक और ग्रन्थ 'योगाचारमूमिष्टाङ्ग' या 'सुप्रसंगमूमिष्टाङ्ग' है जिसका केवल एक भाग आर्यासंग बोधिसत्वमूर्ति संस्कृत में मिलता है। इसके सम्बन्ध में भी कहा जाता है कि मैत्रेय ने इसको असंग के शिष्य प्रकाशित किया था। किन्तु निम्न का कहना है कि यह भी ग्रन्थ मैत्रेयनाथ की रचना है। किन्तु तिब्बती लेख इस ग्रन्थ को असंग का बताते हैं। बुद्धान व्यास का भी यही मत है। जो कुछ हो इसमें तनिक भी उल्लेख नहीं कि योगाचार-विद्वान्नाथ के आचार्य के रूप में मैत्रेयनाथ की अपेक्षा असंग की अधिक प्रसिद्धि है। इनके ग्रन्थों का परिचय चीनी अनुवादों से मिलता है—महाप्रान-संपरिग्रह, जिसका अनुवाद परमार्थ ने किया; प्रत्यक्ष-आर्यनाथ महाप्रानामिर्भन-संगीति-शास्त्र जिसका अनुवाद बुद्धान व्यास ने किया; स्रग्शीर्षिका की टीका जिसका अनुवाद परमार्थ ने किया।

असंग तीन मार्ग थे। असंग ही सबसे बड़े थे। इनका जन्म पुष्पपुर (पेशावर) में शक-युग में हुआ था। इनका गोत्र कौशिक था। इनसे छोटे वसुधैव थे। बौद्धसाहित्य में इनका उल्लेख रचन है। आरंभ में दोनों मार्ग सौविधवार के अनुयायी थे। अमिर्भनकोठ के वेदों से माहूम होता है कि वसुधैव स्वतंत्र विचारक थे। किन्तु उनका मुख्य धीनमिष्ठ

शक्ति का पर भी एक टीका लिखी जो बहुत प्रसिद्ध है। ये ग्रन्थ चण्डीर्षि की अपूर्व शिक्षा के प्रमाण हैं।

शान्तिदेव—शान्तिदेव साठवीं शताब्दी में हुए। तारानाथ के अनुसार शान्तिदेव का जन्म सौराष्ट्र (= वर्तमान गुजरात) में हुआ था, और वह श्रीहर्ष के पुत्र शील के समकालीन थे। मन्तु साठवीं शताब्दी की शुरुआत में अपना शील किसी अन्य नाम के पुत्र का पता नहीं चलता। शान्तिदेव राजपूत थे, पर तारा की प्रेरणा से उन्होंने राजा का परित्याग किया। कहा जाता है कि स्वयं शेषनाथ मंथुभी ने योगी के रूप में उनकी टीका दी और अन्त में वह भिक्षु हो गए।

तारानाथ के अनुसार शान्तिदेव शेषनाथ, लक्ष्मण, और शिवात्मन्त्र के रचयिता थे। शेषनाथ और शील से पीछे लिखी गयी। शिवात्मन्त्र की जो हस्तलिखित प्रतियाँ प्राप्त हुई हैं उनमें ग्रन्थकार का नाम नहीं पाया जाता है पर तंतोरे इस्तेख ११ के अनुसार शान्तिदेव ही इस ग्रन्थ के रचयिता हैं। महाभक्त-धर्म के विद्वान् दीपक श्रीमान् (अर्थात्) इस टीका की पुष्टि करते हैं। शिवात्मन्त्र के अनेक अंशों का उद्धरण उन्होंने किया है। और इस ग्रन्थ की वह शान्तिदेव ही की कृति समझते थे।

शेषनाथ और शील दोनों शान्तिदेव ही को शिवात्मन्त्र तथा शेषनाथ और शील दोनों ग्रन्थकार मानते हैं। दोनों ग्रन्थ एक ही व्यक्ति की कृति हैं। इसका अन्त रंग प्रमाण भी है। दोनों ग्रन्थों में कई श्लोक सामान्य हैं। इसके अतिरिक्त शेषनाथ और शील (पंचम परिच्छेद, श्लोक १०५, १६) में शिवात्मन्त्र का अथवा लक्ष्मण के अन्तर्गत ग्रन्थकार होने का आदेश दिया गया है।

शिवात्मन्त्रोऽप्यस्य ग्रन्थस्य पुनः पुनः।

स्वित्तेषु लक्ष्मणो मन्त्राचार्य प्रवर्तितः॥

लक्ष्मणोऽप्यस्य तारानाथस्य लक्ष्मणस्य।

यदि शिवात्मन्त्र के रचयिता शेषनाथ और शील के रचयिता थे किन्तु होते तो वह मानना पड़ता कि एक ने दूसरे के श्लोकों को चोरी की है और उस अवस्था में कि ग्रन्थ से चोरी की गयी है उस ग्रन्थ का उल्लेख नहीं पाया जाता।

अतः स्पष्ट है, दोनों ग्रन्थों के रचयिता शान्तिदेव ही हैं। महाभक्त-धर्म अपनी शेषनाथ और शील दोनों में ऊपर उल्लेख किए हुए श्लोकों की टीका में लिखते हैं —

शिवात्मन्त्रोऽपि स्वयमेवैव कृतः। तथा। नानास्वरूपैर्योगैर्वा लक्ष्मणस्य परित्यक्तः।

शेषनाथ और शील में आर्य नामार्जुन द्वारा लिखे हुए एक दूसरे लक्ष्मण का उल्लेख पाया जाता है।

आर्यनामांशु नाम्ने द्वितीयं च प्रकृतः।

महाभक्त-धर्म के अनुसार आर्य नामार्जुन के लिखे हुए शिवात्मन्त्र और लक्ष्मण हैं।

टीका—आर्यनामांशुनापारैर्निर्वा द्वितीयं शिवात्मन्त्रं लक्ष्मणस्य च परित्यक्तः प्रकृतः आर्यः।

बुद्धत्वस्था में बसुन्धु ने अर्थात् के प्रभाव से महात्मान-वर्ग स्वीकार किया और विराटिका और त्रिशिका नामक प्रसिद्ध ग्रन्थ रचे। यह विज्ञानवाद के ग्रन्थ हैं। विराटिका पर बसुन्धु ने अपनी वृत्ति लिखी। त्रिशिका पर १ टीकायें थीं। इनमें से केवल त्रिशिका की टीका उपलब्ध है। बुद्धान्-प्याह ने त्रिशिका पर विवसिमाचला सिद्धि नामक ग्रन्थ खीनी माध्य में लिखा। वृत्ति ने इस ग्रन्थ का प्रयोग में अनुवाद प्रकाशित किया है। यह ग्रन्थ बड़े महत्त्व का है क्योंकि इसमें त्रिशिका के छह टीकाकारों के मत का निरूपण है और धर्मशास्त्र की टीका भी अभिविष्ट है।

बसुन्धु ने अन्व गी ग्रन्थ लिखे थे, जो अध्याप्त हैं। विरममाखी से त्रिविमाह-निर्देश नाम का ग्रन्थ प्रकाशित हुआ है। इसके रचयिता बसुन्धु बताये जाते हैं। बसुन्धु के कुछ अन्य ग्रन्थ यह हैं—एवंत्तन्त्रप्रकरण व्याख्यायुक्ति और कर्मसिद्धिप्रकरण। बसुन्धु की मृत्यु ८ वष की अवस्था में अवस्था में हुई। इस ग्रन्थ के पतुर्व कवच में हम अर्थात् के विज्ञानवाद का, बसुन्धु के वैसाखिवाद तथा विज्ञानवाद का विस्तृत परिचय देते हैं।

विद्वन्नाम, वर्तकीर्ति और अन्य आचार्य—आचार्य अर्थात् और बसुन्धु के दो प्रधान शिष्य विद्वन्नाम (या विद्वानाम) और स्विमति थे। स्विमति माध्यमिक और विज्ञानवाद के बीच की कड़ी हैं। विद्वन्नाम की वृत्ति शास्त्र के प्रसिद्ध विद्वन्नाम हैं। इस शास्त्र का माध्यमिक से संबंध विच्छेद हो गया। इस शास्त्र का केन्द्र नास्तिकता था। विद्वन्नाम बौद्धवाद के प्रतिद्वन्द्व माने जाते हैं। भारतीय दर्शन में इनका जैसा स्थान है। इनके ग्रन्थों में नान्-प्रवेश, आत्मन्-परीक्षा प्रमा हैं। इनके प्रसिद्ध ग्रन्थ प्रमाखलमुक्त्तव का प्रभाव परिच्छेद भी प्रकाशित हो चुका है। अन्य ग्रन्थों के भी लिखी अनुवाद उपलब्ध हैं। विद्वन्नाम के पञ्चार्थ फर्मावर्ति (१७५-७ ई०) हुए बिनका ग्यावकिन्नु, हेतुकिन्नु और प्रमाखलार्थिक संस्कृत में उपलब्ध हैं। बुद्धान्-प्याह ने नास्तिकता संघारम में अध्ययन किया था और शीलम्भ उनके आचार्य थे। विज्ञानवाद के अन्य आचार्य कपसेन तथा चन्द्रगोमिन् (छावनी शरी) थे। यह एक प्रसिद्ध वैपश्यन्य चार्शनिक और कवि थे। तापनाथ के अनुसार चन्द्रगोमिन् ने अनेक श्लोक और ग्रन्थ ग्रंथ रचे। यह अवशिष्ट है कि छावनी शरी में विज्ञानवाद का बड़ा प्रभाव था। पीछे के माध्यमिक आचार्यों का विज्ञानवाद के आचार्यों से बड़ा शास्त्रार्थ होता था। वर्यापि माध्यमिक विज्ञानवादियों के पूर्वजों हैं तथापि बौद्धधर्म के सिक्की और खीनी इतिहासों में बौद्धाचार्य-विज्ञानवाद को प्रायः हीनवान और माध्यमिक के बीच की कड़ी माना गया है। उनके अनुसार माध्यमिकों का बाद पूर्व है।

नास्तिकता के एक प्रसिद्ध आचार्य चर्मपाल थे जिन्होंने त्रिशिका पर टीका लिखी थी। इनके शिष्य चर्मार्थ ने माध्यमिक दर्शन पर अनेक ग्रन्थ लिखे। चर्मार्थ ने बुद्धपात्रित और मय के शिष्य चर्मार्थ से आचार्य के ग्रन्थों का अध्ययन किया था। बुद्धपात्रित प्रसिद्ध-निष्ठाप के प्रतिद्वन्द्व हैं और माध्यमिक (मय) ने राक्षस निष्ठाप की स्थापना की थी। इनके ग्रन्थों के केवल लिखी अनुवाद मिलते हैं। चर्मार्थ का मुख्य ग्रन्थ माध्यमिकवाद है। महा मध्यमिकवाद पर प्रत्यपवा नाम की टीका भी चर्मार्थ की है। इनमें बौद्ध-

कन पड़ा है कि वह गीकाकार का शिष्य था। प्रहाकरमति किष्किशिला बिहार के आनार्य मे (एत सी विद्याभूषण लिखित इतिहास लौकिक, पृष्ठ १५९) और ११ वीं शताब्दी के आरंभ में हुए। मैथिल आधरों में केवल प्रहापठ परिच्छेद की टीका की एक प्रति भी ठसी समय उपलब्ध हुई।

टोकियो के प्रोफेसर ओमिगा का कहना है कि नांमिओ के कैथॉग में बौद्धिर्वाक्तार की एक मित व्याख्या है। तीन लाख पत्र मिले, जिसमें शान्तिदेव का बौद्ध-वर्णित रूप है। (एशियाटिक सोसाइटी ऑफ बंगाल के सचिव सी प्रह नं ६६६ में) ये पत्र १४ वीं शताब्दी में लाहौर में नेवारी आधरों में लिखे गये थे। इसमें लिखा है कि शान्तिदेव किसी राजा के पुत्र थे। राजा का नाम मंडुवर्मा था। उनकी राजधानी का नाम मि गया है, पढ़ा नहीं जाता। (तात्पर्य का कहना है वह गुजरात के राजा का लड़का था। तात्पर्य का समय इन आधरों के समय से पीछे है)।

शान्तिदेव महात्मान-वर्म का एक प्रसिद्ध शास्त्रकार हो गया है। दीर्घक (मरीच) मंगलन, आर्यदेव, और अरवधोप के साथ शान्तिदेव का भी नाम होते हैं।

तात्पर्य और अन्य किष्किरी लेखक शान्तिदेव से मनी-मति परिचित हैं। ('शान्तिदेव' इतिहास शास्त्री द्वारा लिखित, एशियाटिक, १६१३ पृष्ठ ४५)

जब उनका पुत्रत्व पद पर आसिद्ध हुआ तब उनकी माता ने बताया कि राज्य केवल पाल में है। मां ने कहा—तुम वहाँ जाओ, वहाँ कुछ और बौद्धिक मिलें। मंडुवर्म के पास जाने से पहले नि भेष की प्राप्ति होगी। वह एक हरित कर्ष के धोड़े पर सवार होकर अपने पिता के राज्य से चला गया। कई दिनों तक वह खाना पीना मूल गया। गहन बन में एक कुंदरी ने उसके धोड़े को पकड़ लिया और उसको उसपर से उतार। उसने पीने के लिए अच्छा पानी दिया, और बहरी का मांस मँगा। उसने कहा कि मैं मंडुवर्ममात्र की शिष्य हूँ। शान्तिदेव प्रसन्न हुआ, क्योंकि वह उसी का शिष्य होना चाहता था। १२ वर तक वह गुह के समीप रहा और मंडुवर्मज्ञान का प्रकलाम किया। शिष्या की स्मृति पर गुह ने मण्डरेण जाने का आदेश किया। वहाँ वह अचलसेन नाम रखकर 'उद्यत' हो गया। देवराज कण का एक लड़का बनना और राजा का शीघ्र ही म्रिय हो गया। अन्य राजस्य उससे ईर्ष्या करने लगे। उन्होंने राजा से निवेदन किया कि उसने देवराज कण का एक लड़का बनाया है, वह किस प्रकार गुह में संभार कर सकेगा। राजा ने उन राजस्यों के लक्ष्यों की देखभाल पाह। अचलसेन ने कहा कि मेरा लड़का न देला कम। पर राजा मही मना और अचलसेन रत शर्त से एकत्र में विष्णुने के लिए तैयार हुआ कि वह एक आत्म बंद कर देगा। राजा ने छोटी लड़का देला, उसकी आत्म भूमि पर गिर पड़ी। राजा को आश्चर्य और प्रसन्नता हुई। अचलसेन ने लड़का को पाल पर पेंक दिया। मल्लन्ता गया, और संसार का परित्याग किया। शान्तिदेव होने से 'शान्तिदेव' नाम पड़ा। अपने तीनों पिता की मुना। उन्का नाम मुद्रक

पर यह कार्य उपयुक्त नहीं प्रतीत होता है। 'द्वितीय' से द्वितीय सूत्रमुच्चय से व्युत्पन्न है; क्योंकि श्लोक के प्रथम पद में सूत्रमुच्चय ही का का उल्लेख है।

कर्म साहस के अनुसार दोनों ग्रन्थ नागार्जुन के हैं। (मैनुस्क्रिप्ट ऑफ़ इंडियन बुद्धि, पृष्ठ १२७, नोट ५)

सी बेरहल साहब इसका कार्य इस प्रकार लगाते हैं —

कार्य नामानुन-रहित सूत्रमुच्चय आकर्य इत्यर्थ है। यह आम्होर का द्वितीय ग्रन्थाव है। (शिक्षासमुच्चय, सी बेरहल द्वारा रचित, १ विमिश्रभोषिका बुद्धिका, पृष्ठ ४ के सामने, नोट २)

इस कार्य के अनुसार शान्तिदेव अपने स्वे किसी सूत्रमुच्चय का उल्लेख नहीं करते। बाह्य में वह निर्वाय करना कि कौन सा कार्य ठीक है, असंभव था है। नामानुन ने यदि इन नामों के कोई ग्रन्थ लिखे भी हो तो वे उपलब्ध नहीं हैं। शान्तिदेव ने यदि सूत्रमुच्चय नामक ग्रन्थ रचा भी हो तो उसकी कोई प्रति नहीं मिलती, तबोर इत्येक (बर्लिन की प्रति) कि इतिहास ऑफ़िस द्वारा प्रमाणित है) में शान्तिदेव के एक बीजे ग्रन्थ का उल्लेख है। इसका नाम शान्तिपुत्र ग्रन्थ है, पर यह सन्दिग्ध है।

शिक्षासमुच्चय का संपादन सी बेरहल महाशय द्वारा सेबर् फिर्सका की स्त्री विमिश्रभोषिका बुद्धिका ग्रन्थमाला में सन् १८८७ ई. में हुआ। दूसरा संस्करण १८९२ में हुआ। इसका द्वितीय अनुवाद सी. बेरहल तथा डब्ल्यू. एच. डी. राउस द्वारा हुआ है और सन् १८९२ ई. में इरिडिकन टेक्स्ट सिरीज में प्रकाशित हुआ है।

इस पुस्तक का तिम्बली माया में अनुवाद ८१९ और ८१८ ई० के बीच हुआ था। अत्र बाद तीन महारथों द्वारा हुआ था। इनके नाम ये हैं—चिन्मित्र, दानशीला, और एक तिम्बली पण्डित बानसेन। बानसेन का चिन्मित्र तबोर इत्येक के उस मन्त्र के आरम्भ में पाया जाता है, जिसमें शिक्षासमुच्चय है (इतिहास ऑफ़िस की प्रति)। अन्त के दो अनुवादक तिम्बली राजा रवी-दे-सू-बान (८१९-८१८ ई०) के आश्रित थे। इससे प्रकट होता है कि मूल पुस्तक ८० ई. से पूर्व लिखी गयी।

शान्तिदेव का दूसरा ग्रन्थ भी प्रकाशित हो चुका है, बोधिसत्त्वसार है। इसी विद्वान् आई. पी. मिन्तले ने सबसे प्रथम इसे जपान में प्रकाशित किया था। इत्युपराय शान्ती ने बुद्धि टेक्स्ट सोसाइटी के बजल में पीछे से प्रकाशित किया।

प्रज्ञापमति की टीका (पणिका) प्रॉथ अनुवाद भी पाब ला कसी पूर्ण में विमिश्रभोषिका बुद्धिका में सन् १८७९ में प्रकाशित की। टीका की एक प्रति जिसमें केवल ८ वें परिच्छेद की टीका थी, पूर्ण में लैटिन अक्षरों में 'बुद्धिका स्त्री' एत मयीरिमा १, (सन्दन, बुद्धिका) में प्रकाशित की थी। बोधिसत्त्वसार टिप्पणी नाम की एक हस्तलिखित पोथी मिली है, पर यह अधिश्रुत है। मोफेजर सी. बेरहल को यह पोथी नेपाल बजल साइमरी में मिली थी। सन् १८८९ ई. में राजा भी को पणिका की एक प्रति मिली थी, यह प्रतिविमि नेवारी अक्षरों में सन् १७८८ ई. में लिखी गई। सेलक का नाम नहीं है, पर प्रज्ञापमति टीकाकार को वास्तव में कहता है—इससे

प्रज्ञापारमितामीश्वरपरिष्कारमहापरिचितिचिदाचार्य मुद्ररूपसौ बंगालिका व्यास
 तमेवार्थं प्रतिपादयति । प्रज्ञापरिष्काररूपे सद्गुरुवरणोपायेन प्रवेशितं तजानन्दविशयो ही
 त्वदि अक्षरसुखाद्य बंगालीन बाहिरं वि अभिमतं कृतं ।

यह नगर बंगाल में था। बंगाल मध्यप्रदेश के आगे है। शान्तिदेव तयार के बंगालों में गये। उनका काल १४८ ईस्वी से ८१६-८१८ ईस्वी है, जब कि यह ग्रन्थ तिब्बती भाषा में प्रचलित हुआ। मुसलु द्वारा निर्मित क्ताने जाने वाले गीत भी इसी समय के होंगे। यद्यपि ये बौद्धधर्म के सहबिद्या सम्प्रदाय के गीत हैं, जो कि यज्ञवान की एक शाखा हैं; अथवा ठीक का फर्क है। नेपाल की दरबार लाहोरी में बोधिवृक्षस्तारानुसंध नामका एक ग्रन्थ है जो कि बोधिवृक्षस्तार ही है, केवल उसमें कुछ पद जोड़ दिये गये हैं। मुसलु ने एक दौरे में अपना नाम 'फं' लिखा है—

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸਾਫ਼ ਸੁਫਲ ਜੀਵਨ ਦੇ ਰਸਤੇ ਦੱਸੇ ਗਏ ਹਨ।

॥ इतो मूढा अरुणी मान्ति पुण्ड्र सङ्गुक्ष्णम् ।

मैं इस सम्बन्ध में 'बोहरा' में कुछ और भी कहना चाहता हूँ। शक्तिशाली का अन्त
है कि प्रपञ्च में और प्रपञ्च में। तापनाय का भी यही मत है। मेरा मत है १८८८-१८९०
में बौद्ध और मुसलमानों के सम्बन्ध में नामक प्रश्न मित्रों का—बौद्ध ने इसे प्रकाशित
किया है।

इसमें अपभ्रंश के कुछ उदाहरण हैं। सन् १९७७ में मैत्रि अपभ्रंश के कई ग्रन्थ नेपाल में प्रमे। इसे मैं प्राचीन बंगाली कहता हूँ। इसमें समझ नहीं कि पूर्व भाषा में ७ वीं ८ वीं और ९ वीं शताब्दी में वही भाषा बोली जाती थी।

इसम अभ्यास में हम शान्तिरेख के आकार पर शोषणियाँ एवं उनके दर्शन का विचार करेंगे।

शान्तरक्षित—यही शायली में शान्तरक्षित में लक्ष्मणनाम के ग्रन्थ की रचना की। यह ग्रन्थ कश्मीरशासकी टीका के साथ जोड़ा से प्रकाशित हुआ है। इस ग्रन्थ में स्वतन्त्रिक योगाचार की दृष्टि से शैल तथा अन्य दार्शनिक मतवाचों का जलन किया गया है। शान्तरक्षित नासना से लिखत गये थे। वहाँ उन्होंने लाम्पे नाम के संपाद्य की स्थापना ७५६ ई में की थी। इनकी मृत्यु सिन्धु में ७९१ ई० में हुई।



मी पण, कपेसि—भुजानोसि प्रमाखर, गुनोसि, कुटी लवोसि तदेवेति भुमुकु ल्पासिप्रमाखर
मुमुकुनप्रमाखरति तदेवेति ।

नालन्दा के दुपथों में उनके ज्ञान की परीक्षा करने में असुखता दिखार्। मायना की प्रथा थी कि प्रतिवत्स्र ज्येष्ठ मास के शुद्धपक्ष में कर्म-कथा होती थी। उन्होंने उनकी इसके निर-
 काय दिया। नालन्दा-विहार के ऊपर पूर्व दिशा में एक बड़ी कर्मशाला थी। उस कर्मशाला में
 सब दीर्घ एकत्र हुए और शान्तिवेष सिंहासन पर बैठने लगे। उसने कथन पड़ा—

हिमाय पत्यमि अर्घ्यां वा, तत्र श्रद्धां परमायमानवान् । शृणु गच्छेत्-इत्यत्र श्रीपारि-
श्रित् । श्रुत्वा विनेन श्लोकं श्वा । ननु प्रशान्ताभिस्तारौ सुभूषादिदेवितं बभूवौ इत्यनेन
पराशर्यमैवदेण ।

द्वयम् अन्तर्गतं विद्यमानं निरूपितं द्वयम् ।

अपे अवेन्द्रान्यनुरागद्वयं तद्वत् विमर्श विग्रीवमन्वया ॥

तदाहं प्राणवैश्वीं सुभ्यादिदेशनां तु मन्दद्विज्जानादिहोय ।

उन्हेने विनाश कि हरयन्ति तीन अण्यो मे स विगडा पल्ल तुनाये । उन्हेने बोपिबर्द्धनर को
पल्ल विद्या और पढ़ने लगे— 'ब्रुवाण् लुगान् लभ्यमाण् हस्वदि । लविन वय वर—

५१ न मां नाम्नां मते धृतिं पुनः ।

कान्ददमाक्ष निराक्षर दशम्यति ॥

चढ़ने लगे, तब साज्ज-सज्जन सामुझा दुर्योधन शशिदेव को भर्त्सा स दये। वीर
आत्मरतिन दुः । उनकी पटुपुत्री (१ देवत बाहेक) हँसी। वहाँ से सीनी झटे
को स उड़े प्रस्थित किए।

५२ हृत्पद्म इन तीन ताम्रपत्रों से बना होता है ।

[illegible]

~~१८-५-२०१६~~

ବାହ୍ୟ ଚକ୍ର ପରିଚାଳନା କରିବା ।

ਦਰਸਾਉਣੇ ਤਾ ਹੁੰਦਾ ਨਹੀਂ

1. *U. rufus* (L.)
 2. *U. rufus* (L.)
 3. *U. rufus* (L.)
 4. *U. rufus* (L.)
 5. *U. rufus* (L.)
 6. *U. rufus* (L.)
 7. *U. rufus* (L.)
 8. *U. rufus* (L.)
 9. *U. rufus* (L.)
 10. *U. rufus* (L.)
 11. *U. rufus* (L.)
 12. *U. rufus* (L.)
 13. *U. rufus* (L.)
 14. *U. rufus* (L.)
 15. *U. rufus* (L.)
 16. *U. rufus* (L.)
 17. *U. rufus* (L.)
 18. *U. rufus* (L.)
 19. *U. rufus* (L.)
 20. *U. rufus* (L.)
 21. *U. rufus* (L.)
 22. *U. rufus* (L.)
 23. *U. rufus* (L.)
 24. *U. rufus* (L.)
 25. *U. rufus* (L.)
 26. *U. rufus* (L.)
 27. *U. rufus* (L.)
 28. *U. rufus* (L.)
 29. *U. rufus* (L.)
 30. *U. rufus* (L.)
 31. *U. rufus* (L.)
 32. *U. rufus* (L.)
 33. *U. rufus* (L.)
 34. *U. rufus* (L.)
 35. *U. rufus* (L.)
 36. *U. rufus* (L.)
 37. *U. rufus* (L.)
 38. *U. rufus* (L.)
 39. *U. rufus* (L.)
 40. *U. rufus* (L.)
 41. *U. rufus* (L.)
 42. *U. rufus* (L.)
 43. *U. rufus* (L.)
 44. *U. rufus* (L.)
 45. *U. rufus* (L.)
 46. *U. rufus* (L.)
 47. *U. rufus* (L.)
 48. *U. rufus* (L.)
 49. *U. rufus* (L.)
 50. *U. rufus* (L.)
 51. *U. rufus* (L.)
 52. *U. rufus* (L.)
 53. *U. rufus* (L.)
 54. *U. rufus* (L.)
 55. *U. rufus* (L.)
 56. *U. rufus* (L.)
 57. *U. rufus* (L.)
 58. *U. rufus* (L.)
 59. *U. rufus* (L.)
 60. *U. rufus* (L.)
 61. *U. rufus* (L.)
 62. *U. rufus* (L.)
 63. *U. rufus* (L.)
 64. *U. rufus* (L.)
 65. *U. rufus* (L.)
 66. *U. rufus* (L.)
 67. *U. rufus* (L.)
 68. *U. rufus* (L.)
 69. *U. rufus* (L.)
 70. *U. rufus* (L.)
 71. *U. rufus* (L.)
 72. *U. rufus* (L.)
 73. *U. rufus* (L.)
 74. *U. rufus* (L.)
 75. *U. rufus* (L.)
 76. *U. rufus* (L.)
 77. *U. rufus* (L.)
 78. *U. rufus* (L.)
 79. *U. rufus* (L.)
 80. *U. rufus* (L.)
 81. *U. rufus* (L.)
 82. *U. rufus* (L.)
 83. *U. rufus* (L.)
 84. *U. rufus* (L.)
 85. *U. rufus* (L.)
 86. *U. rufus* (L.)
 87. *U. rufus* (L.)
 88. *U. rufus* (L.)
 89. *U. rufus* (L.)
 90. *U. rufus* (L.)
 91. *U. rufus* (L.)
 92. *U. rufus* (L.)
 93. *U. rufus* (L.)
 94. *U. rufus* (L.)
 95. *U. rufus* (L.)
 96. *U. rufus* (L.)
 97. *U. rufus* (L.)
 98. *U. rufus* (L.)
 99. *U. rufus* (L.)
 100. *U. rufus* (L.)

ਦੇ ਸਾਹਿਬਾਨੀ ਬਰਕਾਤ ਹੋਵੇ ॥ ੩ ॥

राष्ट्रों के अनुसार विश्व के अतिरिक्त एक मुक्तकाल भी है। इस महा-मुक्त की प्रति एक अनुमान द्वारा होती है। मेषयान और वज्रयान का साहित्य 'तन्त्र' कहलाता है। कुछ महा-यान एवं ऐसे हैं जिनमें तन्त्र-मार्ग भी पाया जाता है। शैव तन्त्रों के चार वर्ग हैं—क्रिया-तन्त्र जिसमें मन्दिर-निर्माण, प्रतिमा-प्रतिष्ठा आदि से सम्बन्ध रखने वाले अनुष्ठान वर्णित हैं, चर्वा-तन्त्र, जिसमें चर्वा का वर्णन है योग-तन्त्र जिनमें योग की क्रिया वर्णित है और अनुत्तर-योग-तन्त्र। प्रथम वर्ग का प्रसिद्ध ग्रन्थ 'आदिकर्मप्रदीप' है, जिसमें शास्त्रों तथा कर्मप्रदीपों की शैली में कृत्य की कल्पना से महायान का अनुसरण करनेवाले 'आधिकर्मिक बोधित्त' की शिक्षा के निम्नो तथा उसकी दिन-चर्या बताया गयी है। क्रिया-तन्त्र का दूसरा ग्रन्थ 'ब्रह्मी-मन्त्र-विधान' है, जिसमें प्रतिपद की ब्रह्मी को रहस्यमय मन्त्रों और मुद्राओं का अनुष्ठान विहित है।

तन्त्र-साहित्य में साधनाओं का भी समावेश होता है। साधनाओं में मन्त्रों, मुद्राओं और प्यान के द्वारा अग्नि, शक्ति आदि शक्तियों के अतिरिक्त सर्वज्ञता तथा निर्वाण की शिक्षा के उपाय बताये गये हैं। प्यान के लिए उपास्य देशों का जो वर्णन किया गया है, उसका शैव शक्तियों में मूर्ति-निर्माण के लिए फर्मास उपयोग किया है। इस दृष्टि से 'साधन-मन्त्रा'—जिसमें ११२ साधनायें संग्रहीत हैं, तथा 'साधन-समुच्चय' जैसे ग्रन्थों का बड़ा महत्त्व है। उपास्य देशों में प्यानी-मुद्रा तथा उनके कुटुम्ब और सारा आदि रेखाएँ भी हैं। शैवों का क्रमदेव भी है, जिसका नाम वज्रान्त है, और जो मंजुष्री का अवतार है। साधनाओं का मुख्य उत्पन्न तन्त्र और इन्द्रजाल है यद्यपि इनका अधिकार प्राप्त करने के लिए योगाभ्यास, प्यान पूजा, मैत्री तथा कल्याण आदि का अनुष्ठान करना आवश्यक बताया गया है। 'साधन-साधना' में इन गुणों का विस्तृत निरूपण है। साधनाओं का निर्माण-काल ७ वीं से ११ वीं शताब्दी तक माना गया है। कतिपय साधनाओं के प्रयोग तन्त्रों के भी प्रयोग बताये गये हैं। नागार्जुन ने (माध्यमिक सम्प्रदाय के प्रयोग नहीं) ७ वीं शताब्दी में अनेक साधनाओं और तन्त्रों का प्रयोजन किया। इनके सम्बन्ध में कहा जाता है कि वे एक साधना मोट देश अर्थात् तिब्बत से लाये थे। इनके अनेक तन्त्र-ग्रन्थ संक्षेप में पाये गये हैं। अर्जुनान (उग्रता) के यथा और 'ब्रह्म-विद्या' तथा अनेक अन्य तन्त्र-ग्रन्थों के रचयिता इन्द्रमूर्ति (६८७-७१० ई) भी एक साधना के प्रयोग बताये जाते हैं। इनके सम्बन्धीन पद्यवज्र-कृत 'गुणविद्या' में वज्रयान की सम्पन्न गुण-विद्याओं का निरूपण है। इन्द्रमूर्ति के पुत्र पद्मसम्भार साम्प्रदाय के प्रयोग थे। इन्द्रमूर्ति की चरन शक्तिशाली ने अपने ग्रन्थ 'आद्य-विद्या' में सहस्रयान के नवीन अद्वैत विज्ञान का प्रतिपादन किया, जो बंगाल के बाङ्गाल सौगो में अब भी प्रचलित है। अपने तन्त्रों, क्रिया तथा मूर्तिरूपा का उद्घाटन किया और सर्वज्ञता के निवासरूपान मन्त्र-शरीर का प्यान करने का विधान किया। तन्त्र-संग्रहों में सहस्र-योगिनी-विद्या आदि अन्य प्रमुख शक्ति-काव्यों के अनेक नाम दिखाई देते हैं।

प्राथमिक तन्त्र महायान एवों से बहुत मिलते-जुलते हैं। इनमें ७ वीं शती में प्रणीत 'उपासकगुणक' या 'गुण-समाध' बड़ा प्राथमिक ग्रन्थ है। 'पंचकर्म' इत्यादि एक

नवम अध्याय

महासम्प, स्तोत्र धारणी और तन्त्री का संक्षिप्त परिचय

महासम्प-सूत्र और पुराणों में बड़ा साधारण है। जिस तरह वीरयुक्त-साहित्य में अनेक महासम्प और स्तोत्र पाये जाते हैं, उसी तरह महासम्प-साहित्य में भी इसी प्रकार की रचनाएँ पायी जाती हैं। स्वर्णपुराण, नेपालमहासम्प और इसी प्रकार के अन्य ग्रन्थों से हम परिचित हैं। स्वर्णपुराण में नेपाल के तीर्थ-स्थानों की महिमा वर्णित है। यह ग्रन्थ पुराना नहीं है। महासम्प तथा साहित्य-विस्तार में भी कुछ स्तोत्र पाये जाते हैं। मातृदेव के स्तोत्र का हम पहले छल्लेख कर चुके हैं।

विष्णु की अनुभाव में नमोऽस्तु न का चतुस्तार मिश्रण है। सुप्रभासस्तव, लोकेन्द्र-शतक और परमार्थ नाम संगीति भी प्रसिद्ध हैं। तब के जिये अनेक स्तोत्र लिखे गये हैं। ८ वीं शताब्दी में इस प्रकार का एक स्तोत्र कर्मीरी कवि सर्वभूमि ने लिखा था। इसका नाम आर्कंशा-सम्भार स्तोत्र है।

धारणी का महासम्प साहित्य में बड़ा स्थान है। धारणी रखा का काम करती है। ये कार्य वैदिक मंत्र करते थे विशेषकर अश्वमेध के; वही कार्य बौद्ध धर्म में 'धारणी' करती है। सिद्ध में आज भी कुछ सुन्दर 'स्तुतियों' से 'परित' का काम होते हैं। इसी प्रकार महासम्प कर्माङ्गना स्त्री को मन्त्रपत्रों में परिचित कर देते थे। अस्माकम्प प्रजापादिका-सूत्र धारणी का काम करती है। धारिणी में प्रायः कुछ बोधिल्ल और ताराओं की प्रार्थना होती है। धारणी के अन्त में कुछ ऐसे अक्षर होते हैं जिनका कोई अर्थ नहीं होता। धारणी के साथ कुछ अनुष्ठान भी होते हैं। अनाहति, योग, आदि के समय धारणी का प्रयोग होता है। पान धारिणी का एक समूह 'पंच रत्न' नेपाल में अत्यन्त लोकप्रिय है। इनके नाम इस प्रकार हैं—महाप्रतिहार, महासहस्रमूर्धनी, महाम्पूरी, महाशोलेकली, महा (रक्षा) मन्त्राङ्ग-सारिणी, महाम्पूरी को बिचा राखी कहते हैं। सर्वेश तथा अन्य लोगों के लिये इसका मनोग करते हैं। हर्ष अरि में इसका छल्लेख है।

मन्त्रयान और वज्रयान महासम्प की शाखाएँ हैं। मन्त्रयान में मन्त्रों के द्वारा निर्वाण की प्राप्ति होती है। इन मन्त्रपत्रों में कुछ शक्ति होती। वज्रयान में मन्त्रों द्वारा तथा 'वज्र' द्वारा निर्वाण का ज्ञान होता है। ग्रन्थ और विज्ञान वज्रग्रन्थ हैं और इच्छिते उनका विनाश नहीं होता। वज्रयान अज्ञेय दर्शन की शिक्षा देता है। यह ज्ञान वज्र-रूप है। और यह ही वज्र-रूप सब जीवों में पाया जाता है।

राजों के अनुष्ठान विधान के अतिरिक्त एक मुक्तान भी है। इस महा-मुक्त की प्रति एक अनुष्ठान द्वारा होती है। मंत्रयान और वज्रयान का साहित्य 'तन्त्र' कहलाता है। कुछ महा-यान एवं ऐसे हैं, जिनमें तन्त्र-मार्ग भी पाया जाता है। बौद्ध तन्त्रों के चार वर्ग हैं—क्रिया-तन्त्र जिसमें मन्दिर-निर्माण, प्रतिमा-पसिद्धा आदि से सम्बन्ध रखने वाले अनुष्ठान वर्णित हैं, पर्या-तन्त्र, जिसमें पर्या का वर्णन है, योग-तन्त्र जिनमें योग की क्रिया वर्णित है और अनुष्ठान-बोध्य-तन्त्र। मध्यम वर्ग का प्रसिद्ध ग्रन्थ 'आदिर्गमप्रदीप' है, जिसमें याम्युक्तों तथा कर्मप्रदीपों की शैली में बुद्धत्व की कामना से महायान का अनुष्ठान करनेवाले 'आदिर्गमिक बोधित्त' की बीजा के निकले तथा उत्तरी बिन्दु-ज्योती बताया गयी है। क्रिया-तन्त्र का दूसरा ग्रन्थ 'अष्टमी-स्त विधान' है, जिसमें प्रतिपद्य की अष्टमी को उत्सव्य मन्त्रों और मुद्राओं का अनुष्ठान विहित है।

तन्त्र-साहित्य में साधनाओं का भी समावेश होता है। साधनाओं में मन्त्रों, मुद्राओं और ध्यान के द्वारा अक्षिमा, लक्षिमा आदि सिद्धियों के अतिरिक्त सर्वज्ञता तथा निर्वाण की सिद्धि के उपाय बताये गये हैं। ध्यान के लिए उपास्य देवों का जो वर्णन किया गया है, उसका बौद्ध शिक्षितों ने मूर्ति-निर्माण के लिए प्रयोजन उपयोग किया है। इस दृष्टि से 'साधन-प्रज्ञा'—जिसमें ३२२ साधनाएँ संघीत हैं तथा 'साधन-समुच्चय' जैसे ग्रन्थों का बड़ा महत्त्व है। उपास्य देवों में ध्यानी-बुद्ध तथा उनके कुटुम्ब और तारा आदि देवियाँ भी हैं। बौद्धों का कामदेव भी है, जिसका नाम वज्रान्तर्ग है, और जो मञ्जुषी का अक्षर है। साधनाओं का मुख्य तात्पर्य तन्त्र और इन्द्रजाल है, यद्यपि इनका अधिकार प्राप्त करने के लिए योगाभ्यास ध्यान पूजा, मैत्री तथा कल्याण आदि का अनुष्ठान करना आवश्यक बताया गया है। 'तात्-साधना' में इन गुणों का विस्तृत निरूपण है। साधनाओं का निर्माण-काल ७ वीं से ११ वीं शताब्दी तक माना गया है। कतिपय साधनाओं के प्रयोग तन्त्रों के भी प्रयोग किये गये हैं। नागार्जुन ने (माध्यमिक सम्प्रदाय के प्रयोग नहीं) ७ वीं शताब्दी में अनेक साधनाओं और तन्त्रों का प्रचलन किया। इनके सम्बन्ध में कहा जाता है कि वे एक साधना मोड देना अर्थात् विच्छेद से होते थे। इनके अनेक तन्त्र-ग्रन्थ तन्त्रों में पाये गये हैं। अष्टयान (उद्दिष्ट) के राजा और 'अन-सिद्धि' तथा अनेक अन्य तन्त्र-ग्रन्थों के रचयिता इन्द्रमूर्ति (९८३-७१७ ई.) भी एक साधना के प्रयोग किये जाते हैं। इनके सम्बन्धीन पञ्चम-वृत्त 'शुद्धसिद्धि' में वज्रयान की सम्बन्ध गुप्त-क्रियाओं का निरूपण है। इन्द्रमूर्ति के पुत्र पञ्चसम्बन्ध सामा-संग्रहण के प्रयोग थे। इन्द्रमूर्ति की वदन लक्ष्मीकर ने अपने ग्रन्थ 'अष्टय-सिद्धि' में सद्ब्रह्मयान के नवीन अष्टय विज्ञान का प्रतिपादन किया, जो बंगाल के बाउल लोगों में अब भी प्रचलित है। उन्होंने तरका, क्रिया तथा मूर्तिरूप का पठन किया और सर्वदेवों के निवासस्थान मनन-शरीर का ध्यान करने का विधान किया। तन्त्र-लेखकों में 'तद्वच-योगिनी-विद्या' आदि अन्य प्रमुख लक्षि-काओं के अनेक नाम दिनाई देते हैं।

मार्मिक तन्त्र महायान तथा से बहुत मिश्रित-मुक्त है। इनमें ७ वीं शती में प्रणीत 'तद्वच-सुख' का 'शुद्ध-सुख' का नाम मार्मिक ग्रन्थ है। 'पञ्चम' शती का एक

कहा जाता है। यह अनुत्तर योगतन्त्र है। इसमें मुख्य रूप से योगसिद्धि की पाँच भूमियों का ही वर्णन है। किन्तु इन भूमियों की प्राप्ति के उपाय मंडल, पत्र, मंत्र और वेदपूजन आदि दिये गये हैं। इस ग्रन्थ के पाँच भाग हैं। तीसरे भाग के रचयिता शास्त्र-मित्र (८५ ई.) तथा शेष ४ भागों के प्रणेता नागार्जुन माने गये हैं।

‘मंजुषीमूलकल्प’ नाम का ग्रन्थ अपने को ‘अष्टांशक’ के अन्तर्गत ‘महासैण्य-महादान-सूत्र’ के रूप में प्रकाश करता है। किन्तु विषय की दृष्टि से यह मंत्रमान के अन्तर्गत है। इसमें शास्त्रमुनि ने मंजुषी को यंत्र मुद्रा और मण्डलादि का उपदेश दिया है। ‘पद्मसूत्र’ और ‘चर्यमहासौख्य-तंत्र’ में एक ओर महादान-दर्शन के अनुसार प्रतीकसमुदाय की व्याख्या की गई है और दूसरी ओर योगिनियों की साधनाएँ बताई गई हैं। ‘बीजकलम्भा-तंत्र’ में जो केवल छिम्बरी मात्रा में उल्लेख है, महासूत्र की प्राप्ति के साधन रूप से मंत्र ध्यान आदि का निरूपण है और मंत्रों की प्रतीकवत्त्व व्याख्या की गयी है।

दशम अध्याय

महायान में साधना की गई विधा

महायान में उपदेशों का अर्थ स्पष्ट और सीधे की अर्थवर्षा की अति अभिप्राय थी। उनका अर्थ अर्थ के समान व्यक्तिगत निवेष्ट के लाम का न था। पूर्वोक्त में इस नए प्रकार के मित्र का विषय हमने मिला है। यह क्या पालि निकल में भी है (संस्कृत ४, १०, मम्मिम ३ २१७)। किन्तु विष्णुस्मृत में इसका विवरण स्पष्ट मिलता है। विष्णुस्मृत के अनुसार पूर्ण ब्रह्म से ही कुर्यान्, गौर, सुख्यैर्वा का वा और वह महापुरुष के कुछ लक्षणों से सम्प्रभाव था। शान्ति मुनि ने उनकी उपस्था की थी। उन्होंने बुद्ध से संक्षिप्त अवधार की देयना जारी। शान्ति ने देयनान्तर पूछा कि तुम किस काल में विहार करोगे? पूर्ण ने कहा—भीषारान्तर में। बुद्ध ने कहा—किन्तु वहाँ क लोभ बरध है, पदसाही है। यदि आपनेय करें तुम्हारा अवधार करें, तो तुम क्या सोचोगे? पूर्ण ने कहा—मैं सोचूँगा कि वे लोग मरक हैं जो तुम्हें हाथ से नहीं मारते केवल परा-स्वन करते हैं। बुद्ध ने फिर कहा, यदि वह हाथ से मारें तो क्या सोचोगे? पूर्ण ने कहा—कि मैं सोचूँगा कि वे लोग मरक हैं, जो तुम्हें हाथ से मारते हैं, बरध से नहीं मारते। बुद्ध ने पुन पूछा, यदि वे बरध से मारें? पूर्ण ने कहा—तब मैं सोचूँगा कि मरक पुत्र हैं जो मेरे प्राय नहीं हर लते। और यदि वे प्राय हर लें? पूर्ण ने कहा—तब मैं सोचूँगा कि वे महापुरुष हैं जो तुम्हें इस प्रतिष्ठा (दुर्गमार्थ शरीर) से अनापन्न हो विमुक्त करते हैं। बुद्ध ने कहा—सद्गुरु। इस उपरम से, इस चान्तिरामिता से सम्प्रभाव हो, तुम उन बरध पुरुषों में विहार कर लते हो। आओ पूर्ण! पूर्णों को विमुक्त करो। पूर्णों को संसार के पर लगाओ।

पूर्ण का अर्थ अर्थ नहीं है। वह बोधित्व है अर्थात् उसका अभिप्राय बोधि की प्राप्ति है। वह कुछ लक्षणों से अभिप्राय है, लक्षणों से नहीं; जैसे बुद्ध होते हैं। इससे वह सिद्ध होता है कि पूर्ण बोधित्व में कुछ उपरति कर चुका है। उन्नीय, उन्ना, उनके लामे हाथ, लम उनके बिह है। लम कान्ति शान्ति लम सम्प्रभाव है। लम वह भीषारान्तर में उपदेश का कार्य आरम्भ करता है तब लोग उनके पास बुद्ध वरधार करते हैं। एक लम्पड, जो आसे के लिए का रहा था, इस मुखिल मित्र को देनकर, उसे अरधकुन लम, उनकी ओर लीन। पूर्ण ने लगे कहा कि तुम मुझे मारो दलिन का लम मर करो। पर मरीन प्रकार का मित्र दे, जो लम के प्रकार को लम अभिध महार देता है। लम लदेह नहीं कि लीनान के मित्रों में भी इस प्रकार का उन्नाह का शिष्ट ज्ञान में। किन्तु इस नर मित्र

की साक्षात् आध्यात्मिक मार्ग की नहीं है, किन्तु पारमिता की है। यह चान्ति-पारमिता में परिपूर्ण है। यह बुद्ध होना चाहता है, अर्हत् नहीं। बातक की निदान-कथा से मन्त्रम होता है कि शाक्य मुनि ने ५४० बन्नों में पारमिताओं की साधना की थी। बुद्ध होने के पूर्व वे बोधिसत्व थे। इस वर्षी से उन्होंने पुण्य और ज्ञान-संग्रह प्राप्त किया था। वेस्तन्तर बातक में बोधिसत्व ने अपने शरीर का मोच भी ज्ञान में दे दिया था। वे उनके साथ मैत्री-भाव रखते थे। वे कहते हैं—वैते मग्गा अपने एक मात्र पुत्र की रक्षा मात्र देख भी करती है, उसी प्रकार वह भीनों के साथ अपने-एक (प्रमाद-रहित) मैत्री होनी चाहिए। इस नई विचार प्रणाली के अनुसार मित्तु इस मैत्री-भावना के बिना नहीं हो सकता। इस दृष्टि में बुद्ध का पूर्ण वैराग्य ही परम नहीं है, किन्तु बुद्ध की सक्रिय मैत्री भी चाहिए। वह महात्मान का आदर्श है। बोधिसत्व संसार के बीतों के निवार के लिए निर्वाण में प्रवेश को भी रणगिह कर देता है। वह सब बीतों को दुःख से मुक्त करना चाहता है। वह कहता है कि सबका दुःख-मुक्त करके है। मुझे सबका पालन आत्मन्त्र करना चाहिये। सब सबको समान रूप से दुःख और मम अग्नि है, वह मुझमें क्या विरोधा है जो मैं अपनी ही रक्षा करूँ, दूसरों की न करूँ। उसके अर्हत् से क्या लाभ को अपने ही लिए अर्हत् है। क्या वह रज-विनिमुक्त है, जो अपने ही दुःख-विमोचन का यत्न करता है। जो केवल अपने ही निर्वाण का विचार करता है, जो ज्ञानी है, जो सर्व क्लेश-विनिमुक्त है, जो देव और कर्मा दोनों से विनिमुक्त है, ऐसा अर्हत् क्या निर्वाण के मार्ग का पथिक होगा। इतिवानी व्यर्थ कहते हैं कि उनका अर्हत् भीन्मुक्त है। उन्मा अर्हत् बोधिसत्व है। इनके अनुसार इतिवानीयों का मोक्ष अरुणिक है (बोधिकर्मावधार, ८, १ ८)। अर्हत् के निर्वाण और बुद्ध के निर्वाण में भी भेद हो गया। श्रोतव्य मातृके कहते हैं कि जिस प्रकार नील आकाश और रोम-रूप के बिना दोनों आकाश-वास्तु हैं किन्तु दोनों में आकाश-वास्तव का अन्तर है, उसी प्रकार का अन्तर भगवत् के निर्वाण और दूसरों के निर्वाण में है।

बुद्ध के पूर्व-जन्म

शाक्यमुनि सबसे थे। वे परम आध्यात्मिक थे। बीतों के उद्धार के लिए उन्होंने उस सब का अध्यात्म किया और उस मार्ग का आधिकार किया, जिस पर चलाकर लोग संसार से मुक्त होते हैं। उन्होंने सम्पद्-ज्ञान की प्राप्ति केवल अपने लिए नहीं की, किन्तु अनेक बीतों के क्लेश-बन्धन को नष्ट करने के लिए की। इनके विपरीत अर्हत् केवल अपने निर्वाण के लिए कनवान् होता था। अर्हत् का आदर्श बुद्ध के आदर्श की अपेक्षा तुच्छ था। इस विरोधा का कारण यह है कि बुद्ध ने पूर्वजन्मों में पुण्यप्राप्ति का संभव किया था, और अनन्त ज्ञान प्राप्त किया था। भगवत् बुद्ध का बीज-वर्णन अभ्यस्त करने से ज्ञात होता है कि वह पूर्वजन्मों में 'बोधिसत्व' थे। बातक की निदान-कथा में वर्णित है कि अनेक कल्प व्यतीत हो गये कि शाक्यमुनि अमरवती नगरी में, एक ब्राह्मण-कुल में, उत्पन्न हुए थे। उनका नाम तुमेव था। अमरवत्ता में ही उनके मग्न-पिता का देहान्त हो गया था। तुमेव को वैराग्य उत्पन्न हुआ और

उसने तापस-प्रणम्य की। एक दिन उसने विचार किया कि पुनर्ममं शुभ है; मैं उस मार्ग का अनुसरण करता हूँ, जिस पर चलने से मम से मुक्ति मिलती है। ऐसा मार्ग आवश्यक है। जिस प्रकार लोह में दु-ल का प्रतिपल सुल है, उसी प्रकार मम का भी प्रतिपल विमम होना चाहिये। जिस प्रकार उष्ण का उपशम शीत है उसी प्रकार रसादि बोध का उपशम निर्वास्य है। ऐसा विचार कर सुमेव तापस हिमालय में पण्डुनी बनाकर रहने लगी। उस समय लोकनामक दीपकर बुद्ध संसार में प्रमोदवेष करते थे। एक दिन सुमेव-तापस आश्रम से निकलकर आकाश-मार्ग से का रहे थे, देखा कि लोग नगर को अलङ्कृत कर रहे हैं, भूमि को समतल कर रहे हैं, उस पर अशुभ आत्मीर्य कर शाव और पुष्प विकीर्य कर रहे हैं, नाना रंग के कपड़ों की पक्का-मक्का का उत्सर्ग कर रहे हैं और कदली तथा पूर्ण च की पंक्ति प्रतिष्ठित कर रहे हैं। यह देखकर सुमेव आकाश से उठर और लोगों से पूछा कि किस लिए मान-शोचन हो रहा है। सुमेव की प्रीति उत्पन्न हुई और बुद्ध-बुद्ध कहकर वे बड़े प्रसन्न हुए। सुमेव भी मार्ग-शोचन करने लगे। इन्होंने दीपकर बुद्ध का मम। मेरी बचने लगी। मनुष्य और देवता साधु-साधु करने लगे। आकाश से संसार पुष्पों की बरी होने लगी। सुमेव अपनी बय्र लोभकर व्यग्र, और और चर्म विकृष्ट, भूमि पर लो गड और यह विचार किया कि यदि दीपकर मेरे शरीर को अपने पराश्रम से तर्पण करें तो मेरा दिव्य हो। लेटे-लेटे उन्होंने दीपकर की बुद्धि की देखा और विचार करने लगे कि सर्वज्ञेय का नाश कर निर्वास्य प्राप्ति से मेरा उपकार न होगा। मुझको यह अच्युत मन्त्र होता है कि मैं भी दीपकर की तरह परम संशेष प्राप्त कर अपने कंधों को कम की नौका पर चढ़ाकर संसार-सागर के पार लो बाँकूँ, और पद्मान् स्वर्ग परिनिर्वास्य में प्रवेष्ट करूँ। यह विचार कर उन्होंने 'बुद्धमात्र' के लिए उत्कृष्ट अमिताभ (पद्मि, अमिनीहार) प्रकट की।

दीपकर के समीप सुमेव ने बुद्धत्व की प्राप्ति की और ऐसा बड़ विचार किया कि बुद्धों के लिए मैं अपना जीवन भी परिश्रम करने को उत्तम हूँ। इस प्रकार सुमेव अधिकार स्वयं हुए।

दीपकर पास आकर बोले—इस बटिल वास्तव को देखो। यह एक दिन बुद्ध होगा। यह बुद्ध का 'आश्रय' हुआ। 'यह एक दिन बुद्ध होगा' इस वचन की सुनकर देवता और मनुष्य प्रसन्न हुए, और बोले—यह 'बुद्धबोध' है, यह 'बुद्धाङ्ग' है। वहाँ पर जो 'विन-मुन' (बुद्ध-मुन) थे, उन्होंने सुमेव की प्रशिक्षणा की, लोगों ने कहा—तुम निश्चय ही बुद्ध होगे। बड़ पराश्रम करो, आगे बढ़ो पीछे न रहो। सुमेव ने सोचा कि बुद्ध का वचन अमोघ होगा।

बुद्धत्व की आकांक्षा की संकल्पना के लिए सुमेव बुद्धकारक कर्मों का अनुसरण करने लगे, और महान् उपाय प्रदर्शित किया। अनुसरण करने से १ पारमितायें प्रकट हुईं, किन्तु आसक्ति पुनराश्रम में बोधिलक्ष्य में किया था। इन्हीं के प्रवृत्ति से बुद्धत्व की प्राप्ति होगी। 'पारमिता' का अर्थ है 'पूराता', पारित्यक्त 'पारम्य' है। इस पारमितायें ये हैं :—दम, शील, मेध, प्रज्ञा, शीर्ष, धर्मा, धर्म, अधिदान (बड़ निश्चय), मैत्री (अहित और हित में

सम्मान रखना), तथा उपेक्षा (सुख और दुःख में समान रूप रखना)। सुमेध ने कुछ गुणों का प्रहस्य कर बीपंकर को नमस्कार किया। सुमेध की सभी अप्रसिद्ध साधना प्रारंभ हुई और ५५ विविध कर्मों के पश्चात् वह तृप्ति-लोक में उत्पन्न हुए, और वहाँ बोधि प्राप्ति के तहत सर्व पूर्व बुद्ध-वशाहत शम्भु इस अभिप्राय से हुआ कि सुमेध की सफलता निश्चित है। तृप्ति-लोक से प्युत होकर माया देवी के गर्भ में उनकी अकल्पित हुई, और मनुष्यमात्र धारण कर उन्होंने सम्यक्-सम्बोधि प्राप्त की।

सुमेध-कथा से स्पष्ट है कि सुमेध ने सम्यक्-संबोधि के आगे अर्हत् के आह्वानों निर्वाण को अच्छे समझ और बुद्धत्व की प्राप्ति के लिये दस पारमिताओं का प्रहस्य किया। शाक्य मुनि ने ५५ विविध कर्म होकर पारमिताओं द्वारा सम्यक्-सम्बुद्ध की लोकोत्तर-संप्रति प्राप्त की। शाक्यमुनि का पुनरुत्पन्न और ज्ञान अर्हत् के पुनरुत्पन्न और ज्ञान से कभी बढ़कर है। बुद्ध आग्य अर्हत् से मिले हैं क्योंकि उन्होंने निर्वाण-मार्ग का आविष्कार किया है। अर्हत् ने बुद्ध के मूल से बुद्धत्व निरोध का उपाय धरणा किया और उनके कृत्ये हुए मार्ग का अनुसरण कर अर्हत् प्राप्त की। बुद्ध का ज्ञान अनंत है और उनकी सभी, शक्यता पर्यंत है।

बुद्धत्व

महापान्थम सर्वभूतव्यापक पर आश्रित है। 'आर्यमासीर्य' में कहा है—

किमारंभा मंडुभी बोधिसत्त्वानां नवी। किंपिच्छाना। मंडुभीराह महात्त्वकारंभ वेत्तुप बोधिसत्त्वानां नवी कयाधिष्ठानेति विस्तर। (बोधिसत्त्व-वृत्त पंचिका पृ. ४८०)।

अर्हत् है मंडुभी, बोधिसत्त्वों की सभी का आरंभ क्या है, और उसका अधिष्ठान अर्हत् अर्हत्कन क्या है। मंडुभी बोधे—हे वेत्तुप। बोधिसत्त्वों की सभी महात्त्वका पुनरुत्पत्ति होती है, अतः महात्त्वका ही उसका आरंभ है। इस कथा के नीचे ही पात्र है। बुद्धिस्त बोधे का अर्हत्कन करके ही कथा की प्रवृत्ति होती है।

आर्यकर्मसंप्रति में कहा है—

न भगवन् बोधिसत्त्वेनातिबहुनु कर्मेषु सिद्धितमम्। एक एव हि कर्म बोधिसत्त्वेन स्वराधितकर्म्यं सुप्रसिद्धम्। तस्य कतलगतताः सर्वे बुद्धधर्मा भवति।

भगवन्। येन बोधिसत्त्वस्य महात्त्वका गच्छति तेन सर्वबुद्धधर्मा गच्छन्ति। तथावा भगवन् बोधिसत्त्वस्येति सति रोवायाम् इतिवायाम् प्रवृत्तिर्मति एवमेव भगवन् महात्त्वकायां कयाम् बोधिसत्त्वकायाम् धर्मायाम् प्रवृत्तिर्मति। (बोधि. पृ. ४८१-४८२)

अर्हत् है भगवन्, बोधिसत्त्व के लिये कर्मों की शिक्षा का प्रहस्य अनाकरण्य है। बोधिसत्त्व को एक ही कर्म स्वागत करना चाहिये। उनके हस्तगत होने से सब बुद्ध-धर्म हस्तगत होते हैं। जिस ओर महात्त्वका की प्रवृत्ति होती है उसी ओर सब बुद्ध-धर्मों की प्रवृत्ति होती है; जिस प्रकार बोधिसत्त्व के रहते अन्य धर्मों की प्रवृत्ति होती है, उसी प्रकार महात्त्वका के रहने से बोधिसत्त्व का अथवा बोधिसत्त्व कर्मों की प्रवृत्ति होती है।

महायान धर्म में महाकल्याण को सम्मत्-संशोधि का धामन माना है। महायान् बुद्ध के परिधि से भी महाकल्याण की उपनोषिता प्रकट होती है। 'महायान' में वर्णित है कि जब महायान् को बोधि-बुद्ध के लक्ष्य सम्मोधि प्राप्त हुई, तब धर्म-देशना में उनकी प्रवृत्ति न थी। उन्होंने सोचा कि लोग अल्पकार से आनन्दित हैं, और दुःख-दोष से संयुक्त हैं। अतः धर्म का प्रकाश नहीं देना चाहते। यदि मैं इनके धर्मोपदेश भी करूँ, तब भी इनको सम्मत्-ज्ञान की प्राप्ति न होगी। बुद्ध का यह भाव जानकर ब्रह्मा संवृति को चिन्ता हुई कि यदि बुद्ध धर्मोपदेश न करेंगे तो संसार नष्ट हो जायगा। आर्तजन को दुःखार्थ के उद्यम पर ध्यान हो जायगा, और धर्मनदी का प्रवर्तन कर, धीन दीनलोक की सुण्या का उपशम करेगा। यह विचार कर ब्रह्मा बुद्ध के सम्मुख आधुर्म्यत इष्ट, और महायान् से प्रायना की, कि महायान् धर्म का उद्देश्य करें, नहीं तो वो लोग दोषपूर्ण हैं, वे धर्म का परिग्रहण कर लेंगे। महायान् ने कहा कि मैं संमीर और दुरुल्लेख धर्म पाया है, पर धर्म-देशना में मेरा चित्त नहीं लगता। ब्रह्मा ने किंतु प्रार्थना करने पर धीनो पर कल्याण कर महायान् ने बुद्ध-चक्र से लोक को देखा, और जाना कि बीच दुःखपरिधि है। अतः ब्रह्मा-संवृति की प्रायना महायान् ने स्वीकार की और सर्व-भूत-दया से प्रेरित होकर सर्वों के कल्याण के लिए धर्मोपदेश किया।

यहाँ 'हीनयान' का अनुगामी केवल अपने दुःख का अल्पत निरोध चाहता है वहाँ महायान धर्म का साधक बुद्ध के समान अपने ही नहीं, किन्तु सर्व-समूह के सम्म-मत्स्यदि दुःखों का अपनयन चाहता है। बोधि-बुद्ध (बुद्धत्व की प्राप्ति की इच्छा, जो पारमिता की इच्छा है) का प्रकाश केवल हीन धर्मिप्राण से है कि विषम साधक तब धीनो का समुद्रतय करने में समर्थ हो। महायान का अनुगामी निर्वाण का अधिकारी होते हुए भी मूढका से प्रेरित हो, संसार का उपकार करने के लिए अपने इस अपूर्व अधिकार का भी परिग्रहण करता है। इसी कारण महायान धर्मो में सतविष-अनुसर-नृत्ता का एक अंग 'बुद्ध-याचना' कहा है जिसमें निर्वाण की इच्छा रखने वाला कृतकृत्य-धर्मों से प्रार्थना की जाती है कि वे अनन्त कल्प तक निधान करें, जिसमें वह लोभ-अपकार से आनन्दित न हो।

हीनयान तथा महायान की परस्पर तुलना करते हुए आध्यात्मिक-प्रवृत्तियों के एकादश परिवर्तन में कहा है कि हीनयान के अनुयायी का विचार होता है कि मैं एक आत्मा का समन करूँ एक आत्मा को शम की उपलब्धि करूँ और एक आत्मा को निर्वाण की प्राप्ति करूँ। उसकी लक्ष्य वेदार्थ ही उद्देश्य की सिद्धि के लिए होती है। पर बोधिसत्त्व की शिक्षा अन्य प्रकार की है। उनका धर्मिप्राण उदार और उत्कृष्ट है। वह अपने को परमार्थ-सत्य में स्थापित करना चाहता है पर साथ ही साथ सब सर्वों की भी परमार्थ-सत्य में प्रविष्टा चाहता है। वह धर्ममेव सर्वों को परिनिर्वाण की प्राप्ति करने के लिए उद्योग करता है स्वस्ति-बोधिसत्त्व को हीनयान की शिक्षा ग्रहण न करनी चाहिए। लक्ष्य धर्म के मूल-स्वरूप महा-मत्स्यिका को छोड़ कर वो शान्ता-यत्र स्वरूप हीनयान में लक्ष्य-सिद्धि देखते हैं, वह मूल करते हैं।

एक महायान ग्रन्थ का कहना है कि मदकल्याणी ही मोक्ष का उपाय है। हीनयान-वासी इस मोक्षोपाय को नहीं रक्षता। उसकी प्रथा अस्मय है, क्योंकि वह पाप-शोधन का उपाय नहीं रक्षता।

महायान ग्रन्थों के अनुसार जो बुद्धत्व की प्राप्ति के लिए पानवान् है, अर्थात् जो बोधिसत्त्व है, उसे पारमिता का प्रवर्ण करना चाहिए। पान-शीलादि गुणों में सिद्धि पूर्वक प्राप्त की है, उसके लिए कहा जाता है कि इसने पान-शीलादि पारमिता इच्छित कर ली है। यही बोधिसत्त्व-धिया है और इसी को बोधिसत्त्व कहते हैं।

पद पारमितायें निम्नलिखित हैं—दान, शील, धानि, वीर्य, ध्यान और प्रज्ञा। पद पारमिता में प्रज्ञापारमिता का प्राधान्य है। प्रज्ञापारमिता यथार्थज्ञान को कहते हैं। इसका दूसरा नाम मूढ-तपस्या है। प्रज्ञा के बिना पुनर्मेव का अन्त नहीं होता। प्रज्ञा की प्राप्ति के लिए ही अन्य पारमिताओं की शिक्षा करी गई है। प्रज्ञा द्वारा परिशोधित होने पर ही दान आदि पूर्वक को प्राप्त होते हैं और 'पारमिता' का स्वार्थ प्राप्त करते हैं। बुद्धत्व की प्राप्ति में इस पुण्य-संग्रह की परिष्कार होने के कारण ही इनकी पारमिता चार्क होती है। वह पंच पारमिता प्रज्ञा-परिवृत होने पर लौकिक कहलाती हैं। उदाहरण के लिए ब्रह्मचर्य का सिद्धि, दान और अपने अस्विक्रम में विराजित रहना है, तब तब उसको दान-पारमिता लौकिक होती है, पर जब वह इन तीनों के शुद्ध-भाव को ग्रहण है, तब उसकी पारमिता लौकिक कहलाती है। जब पंच पारमितायें प्रज्ञा-पारमिता से सम्मिलित होती हैं, तभी वह सत्त्व-बुद्ध होती हैं, और उसको लौकिक-संज्ञा प्राप्त होती है। प्रज्ञा की प्रधानता होते हुए भी अन्य पारमिताओं का प्रवर्ण निरन्तर आवश्यक है। संक्षेप की प्राप्ति में पान प्रथम क्रम है शील दूसरा क्रम है। दान शील की अनुपपत्ति धानि द्वारा होती है। धानि-श्रित्य पुण्य-संग्रह, वीर्य अर्थात् कुशल-संग्रह के बिना नहीं हो सकता। और ध्यान ध्यान अर्थात् चित्त-वृत्तियों के प्रज्ञा का प्राप्ति नहीं होता, क्योंकि सम्प्रतिष्ठ-चित्त होने से ही यथामूल-परिचय होता है, बिना तब अन्तरों की अन्त हानि होती है।

इसी बोधिसत्त्वों का कर्ण शान्तिदेव ने बोधिसत्त्वोक्तार तथा शिवास्तुप्पन्न में विशेष रूप से किया है। शान्तिदेव महायान धर्म के एक प्रसिद्ध शालाकर हो गये हैं। इनके ग्रन्थों के आधार पर हम बोधिसत्त्वों का कर्ण करेंगे।

बोधि-चित्त तथा बोधि-अर्थ

मनुष्य-मग्न की प्राप्ति दुर्लभ है। इसी मग्न में पद्म पुण्यार्थ अम्युदन और निम्नेष्ट की प्राप्ति के लक्षण उपलब्ध होते हैं। यही मात्र अर्थों^१ से निम्नित है। अर्थ-व्यक्त्या में

१ प्राप्ति व्यक्त्या में है—मरुतोपपत्ति तिर्यगुपपत्ति जमलोपपत्ति पल्लवोपपत्ति, हीनोपपत्ति, इन्द्रियविकलता, मित्राद्यधि, और चित्तोत्पत्ति-विकलता। (कर्मव्यवहार)।

पर्म-प्रतिपत्त्य करना अशक्य है। इसीलिये इस मुशकल को खीना न चाहिये। यदि हमने मनुष्य-
मात्र में अपने और पराये हित की बिन्ता न की तो ऐसा समाप्त हमको फिर प्राप्त न होगा।
मनुष्य-मात्र में भी अकुशल तब में अभ्यस्त होने के कारण साधारणतया मनुष्य की बुद्धि शुभ-
कर्म में रत नहीं होती। पुण्य सर्वकाल में दुर्बल है और पाप अभ्यस्त प्रबल है। ऐसा व्यवस्था में
प्रबल पार पर विषय केवल किसी बलवान् पुण्य द्वारा ही प्राप्त हो सकती है। भगवान् बुद्ध ही
सोचो की अस्मिन् प्रति की एक मुहूर्त के लिए शुभकर्मों की ओर प्रेरित करते हैं। किस प्रकार
जन्मों में विरे हुए आकाश-मण्डल में रात्रि के समान क्षणमात्र के विद्युत्प्रकाश से कम्प-बल
होता है, उसी प्रकार यह ब्रह्मकारणमय काल में माणव्यता से ही क्षणमात्र के लिए मानव-बुद्धि
शुभ-कर्मों में प्रवृत्त होती है। यह कल्पान् शुभ चीन सा है, जो श्रेष्ठतम पाप को अपने तब से
अस्मिन् करता है। यह शुभ बोधिविचि ही है। इससे बकर पाप का प्रतिपादक और निरोधी
वृत्त्य नहीं है। बोधिविचि क्या है। सब जीवों के समुद्रस्थ के अग्निप्राय से बुद्धि की प्राप्ति के
लिए सम्पत्-सम्बोधि में चित्त का प्रतिष्ठित होना बोधिविचि का ग्रहण करना है। एक बोधि-
विचि ही सर्वसिद्धान्त की योग्यता रखता है। इसी के द्वारा अनेक जीव मत्समार के पार लगत
हैं। बोधिविचि का ग्रहण सदा उनके लिए आवश्यक है। इसका परिष्कार किसी अवस्था में न
होना चाहिये। जो भावक की तरह बुद्ध का अस्त्व-निरोध चाहते हैं, जो बोधिविचि की तरह
केवल अपने ही नहीं, किन्तु सर्वसमूह के दुःखों का अपनयन चाहते हैं, और बिनको बुद्ध-प्र-
नक्तमय नहीं, बरन् उसार-सुख की भी अम्निताय है उन सबको सदा बोधिविचि का ग्रहण
करना चाहिये। शान्तिदेव बोधिविचिप्रकार (प्रथम परिच्छेद, श्लोक ८) में कहते हैं—

मनुजःशरणानि वृक्षमैरि क्षणमनानि हनुंवाप्ते ।

बहुवीर्यमराणानि मोक्षमामैरि निमोष्य हि तदैव बोधिविचिम् ॥

बोधिविचि के उद्भव के समय ही वह बुद्धपुत्र ही जाता है, और इस प्रकार देवता और
मनुष्य तब तक ही बँटना और स्मृति करते हैं। जिस प्रकार एक पत्त रत सहस्र पत्त लोहे को
ढोना बना देता है, उसी प्रकार बोधिविचि एक प्रकार का समान है जो मनुष्य के अस्म-
बलकर और स्वभाव को बुद्ध-विग्रह और स्वभाव में परिचित कर देता है। बोधिविचि ग्रहण
से पारगुह्य होती है ऐसा आप मैत्रेय ने निमोष में कहा है। जिस प्रकार एक गुरा का सदसो
बटों से ललित अन्धधम प्रदीप के प्रवेशमात्र से ही नष्ट हो जाता है, और बर्षा प्रक्षय हो
जाता है, उसी प्रकार बोधिविचि अनेक वस्तुओं के संश्लि पाप का पर्व और राज का प्रकाश
करता है। यह वस्तु सर्व शुभ का संलय ही नहीं करना बरन् उन अनन्त शक्त और
मान् पापों का एक क्षण में क्षय करना है, जो बोधिविचि-ग्रहण के पूर्व दिने गये हैं। जिस
प्रकार कोई बग अराध करके भी किसी बलवान् की शक्त में जाने में अक्षम हो जाता है,
उसी प्रकार बोधिविचि का आश्रय ग्रहण करने स एक ही क्षण में पुण्यशक्ति का अनुसम लाभ
होता है और समस्त पाप का पर्व हो जाता है। बोधिविचि के ग्रहण से प्रवृत्त आत्मार्थ-
के कल्पन प्रकार पुण्यशक्ति में पार अन्तर्गत हो जाता है; और जिस प्रकार क्षण क्षण

को दत्ता देता है, उसी प्रकार पाप प्रतिपक्षी से अभिभूत होकर फल देने में अछमर्ष पाता है।

बोधिविचि-ही सब पापों के निर्मूल करने का महान् उपाय है। वह स्वतः फल वाता कल्पवृक्ष है, स्वतः बारिश को दूर करने वाला चित्तमन्त्रि है और सब का अभि परिपूर्व करने वाला मध्यम है। आर्यगर्गवम्पूह-स्तु में महाबन्धु अक्षि ने स्वयं कहा है सब बुद्ध-धर्मों का बीज बोधिविचि है। (बोधिवि हि कुलपुत्र बीजमूर्त सर्वबुद्धधर्मोत्थान् अतः महाबन्धुधर्म की शिक्षा की मूल भित्ति बोधिविचि ही है।

बोधिविचिोत्पाद के बिना कोई व्यक्ति जो महाबन्धु का अनुगामी होना चाहता बोधिविचि की बड़ी अर्थात् शिक्षा ग्रहण करने का अधिकारी नहीं होता। बोधिविचिप्रपूषक ही बोधिविचि-शिक्षा का उपायान होता है, अन्यथा नहीं। वह बोधिविचि दो प्रकार का है—बोधिविचि-विचि और बोधिविचि-विचि। प्रशिक्ष का अर्थ है—ध्यान का कर्मकाण्ड का परिमाण। शिक्षाप्रमुख्य (पृ ८) में कहा है—मया बुद्धेन मन्त्रित्वमिति विप्रशिक्षानादुत्पन्नं भवति। अर्थात्—मैं सर्व जगत् के परिणाम के लिये बुद्ध होऊँ—ऐसी मन्त्र मार्गना रूप में बन उदित होती है सब बोधिविचि-विचि का उत्पाद होता है। वह पूर्ण है। महाबन्धु का पण्डित होने की शक्ति मात्र प्रकट हुई है। अस्मि उस मार्ग पर पाँ में प्रस्थान नहीं किया है। पर ज्ञान ज्ञान का ग्रहण कर वह मार्ग पर प्रस्थान करता है, कार्य में व्याप्त होता है, सब बोधिविचि-विचि का उत्पाद होता है। प्रस्थान-विचि निरुपय का देने वाला है। इसीलिये शूरगम्पूह में कहा है कि ऐसे प्राणी इत बीजलोच अत्यन्त दुर्लभ हैं, जो सम्बोधि-माप्ति के लिये प्रस्थान कर चुके हैं। वह जगत् के दुःख ओषधि और ज्ञानानन्द का बीज है। वह सब दुःखित जनों के समस्त दुःखों का अपनमन लक्ष्मी सर्वसुख-सम्पन्न करने का उद्योग करता है। वह सब का अग्रगण्य कर्तु है। उस व्यापार अर्हत्तु है। उसकी महिमा अपार है, जो उसका निरावर करता है वह बुद्धों का निरावर करता है और जो उसका उकार करता है, उल्लेख सब बुद्धों का उकार किया।

सप्तविंश अनुत्तर-पूजा—बोधिविचि का उत्पाद करने के लिए सप्तविंश अनुत्तर पूजा का विधान है। धर्म-उपदेश के अनुत्तर इस लोकोत्तर पूजा के लक्षण अंगः प्रकार हैं—बुद्धना, पूजना, पापदेहना, पुण्यपुण्योदन, अज्जेस्वा, बोधिविचिोत्पाद का परिष्कार। बोधिविचिोत्पाद का दीक्षाकार प्रकाशमयि के अनुत्तर इस पूजा के अंग अंग हैं—बुद्धना पूजना शरणगमन पापदेहना, पुण्यपुण्योदन, बुद्धाभ्येक्ष, पापना का बोधिविचिोत्पाद।

बोधिविचि-ग्रहण के लिए तपसे पहले बुद्ध लक्ष्मी तथा बोधिविचि-मात्र की पूजा का रण्य है। यह पूजा मनोमय पूजा है। शान्तिदेव मनोमय पूजा के हेतु देते हैं—

अपुनस्त्वनामि महादत्ति पूजार्थमन्यन्मम नास्ति किञ्चित् ।
अतो ममाप्यै परार्थं विद्या एतन्तु नाया इहमात्मन्यस्या ॥

[बोधि० परि० २, ७]

अर्थात् मैंने कुछ नहीं किया है, मैं महादत्ति हूँ। इसलिए पूजा को कोई सामग्री से प्राप्त नहीं है। मत्मान् महाकाव्यिक है, सर्वभूत-हित में रहते हैं। अतः इस पूजापत्रण को नाश। ग्रहण करें। अकिञ्चन होने का कारण आकाशनाश का बर्हा तक विस्तार है, सर्वान्त निरस्तोर पुण्य, फल, धैर्य, रत्न, ब्रह्म, रत्नमय पर्यंत, ब्रह्मदेव, पुण्यलता, इष्ट, कष्टवृक्ष, मनोहर लता तथा शिखी अन्य उद्धार कर्तुं प्राप्त हैं, उन सबको बुद्धों तथा बोधिसत्वों के प्रति वह हानि करता है। यही अनुत्तर दक्षिणा है। यद्यपि वह अकिञ्चन है, पर आत्ममात्र उसकी निज की सम्पत्ति है, उस पर उनका स्वामित्व है। इसलिए वह बुद्ध को आत्ममात्र समर्पण करता है। अधिकार से प्रेरित होकर वह दातृमात्र स्वीकार करता है। मगवान् के आश्रय में आने से वह निर्मय हो गया है। वह प्रतिष्ठा करता है कि अब मैं प्राणिमात्र का हित वापन करूँगा, पूर्ववत् पाप का अतिशय करूँगा, और फिर पाप न करूँगा। मनोमय पूजा के अनन्तर साधक बुद्ध, बोधिसत्व, उद्यम वैद्य आदि की विद्या पूजा करता है। मनोरम स्नानपद्ध में गन्ध-पुष्प-मूर्त्य रत्नमय कुम्भों के ब्रह्म से गीत-वाद्य के साथ बुद्ध तथा बोधिसत्व को स्नान करता है; स्नानान्तर निर्मल कप से शरीर संमार्जन कर मुख वस्त्रित वस्त्रों से उनको प्रदान करता है। दिव्य अलंकारों से उनको विभूषित करता है। उत्तम उत्तम गन्ध-द्रव्य से शरीर का विलेपन करता है। तदनन्तर उनको माता से विभूषित करता है। पूष, दीपक तथा नैवेद्य अर्पित करता है। वह बुद्ध, धर्म और संघ की शरण में जाता है, उक्तबन् अपने सर्वार्थ का प्रस्थान करता है। इसे पापदेहना कहते हैं। जो कायिक वाचिक मानसिक पाप उद्यमे स्वयं किया है अथवा दूसरों से कराया है अथवा भिक्षा अनुमोदन किया है, उन सब पापों को वह प्रकाश करता है। अन्तः पर पाप वह बुद्ध के समक्ष प्रकाशित करता है, और मगवान् से प्रार्थना करता है कि मगवान्। मेरी रक्षा करो। अब तक मैं पाप का क्षय न कर सकूँ, अब तक मेरी मृत्यु न हो, नहीं तो मैं दुर्गाति, अराग्य में पहुँचूँगा। मग इत अनिय चीजन में निरोध आकर वा। मैं वह नहीं जानता था कि मुझको नरकादि दुःख भोगना पड़ेगा। मैं यौवन, रूप, धन आदि कर्म से उन्मत्त था; इसलिए मैंने अनेक पापों का अवन किया। मैंने बापों विद्याओं में धूम कर देखा कि कौन ऐसा तापु है, जो मेरी रक्षा करे, विद्याओं को प्राणराज्य देकर मुझको सम्यक् दृष्टि और अन्त में मैंने वह निश्चय किया कि बुद्धों की शरण में जाऊँ। क्योंकि पर सम्यक्सत्त्व है संसार की रक्षा के लिए उपयुक्त है, और सबसे प्राण के हरनेवाले हैं। मैं बुद्ध द्वारा लक्ष्मण धर्म की तथा बोधिसत्व-गण की भी शरण में जाता हूँ। हाथ जोड़कर मगवान् के सम्मुख अपने समस्त अनर्थों का प्रस्थान करता हूँ और प्रतिष्ठा करता हूँ कि आब से कभी अनर्थ वा गर्हित कर्म न करेगा।

पापदेहना के अनन्तर लच्छ लक्ष्मणों के लौकिक लक्ष्मणों का प्रत्यक्ष अनुमोदन कराया है तथा सब प्रदियों के लक्ष्मण-वर्धनार्थ ॥ अनुमोदन कराया है। इसे पुण्यनुमोदन

कहते हैं। तदनन्तर अंबलिबद्ध हो लवदिशाओं में अवस्थित बुद्धों से प्रार्थना करता है कि अश्वत्थाम से आहत भीलों के उद्धार के लिए भगवान् धर्म का उपदेश करें। यही मुद्राप्तेत्या है। वह फिर ब्रह्मरूप किनों से याचना करता है कि वह अभी परिनिर्वाण में प्रवेश न करें, किमें यह लोक मार्ग का शून्य न होने निश्चेतन न हो जाय। यह बुद्ध-याचना है। अन्त में समस्त प्रार्थना करता है कि उक्त क्रम से अनुसरण-पूर्वक करने से जो शुद्ध मुक्त प्राप्त हुआ है, उसके द्वारा मैं समस्त प्राणियों के सब दुःखों का प्रशमन करने में समर्थ होऊँ, और उनको समस्त शून्य की प्राप्ति कराऊँ, यह बोधि-परिणामना है। बादक अधिकपूर्ण प्राप्ति करता है—हे भगवान्! जो व्यभि से पीड़ित हैं, उनके लिए मैं उक्त समय तक योग्य, निश्चित और परिचरक होऊँ, अथवा व्यभि की निवृत्ति न हो, मैं पुनः और पिता की व्यापक अवस्था की वर्य से निवृत्त करूँ, और बुद्धिमान्तर कल्प में जब अवधान के अभाव से प्राणियों का एक दूसरे का मर्त्य करिष-मक्ष्य ही आहार हो उक्त समय मैं उनके लिए पान-मोक्ष करूँ। यदि लोगों का मैं अवश्य बन होऊँ। किंतु कि पदार्थ की वह अस्मिताय करें, उक्त उक्त पदार्थ को लेकर मैं उनके सम्यक् उपस्थित होऊँ।

पारमिताओं की साधना

ज्ञान-पारमिता—बोद्धिजन बोधिसत्त्वोत्पत्ति के अनन्तर शिक्षा-मार्ग के लिए विशेष रूप से अनुरोध होता है। पहली पारमिता धनपारमिता है। सब वस्तुओं का सब बीधों के लिए धन और धनफल का भी परिणाम धनपारमिता है। इसलिये बोद्धिजन आत्ममन का उत्कर्ष करता है। वह सर्व योग्य वस्तुओं का परिणाम करता है तथा अतीत, वर्तमान और अनारभ्य-काल के कुशल-मूल का भी परिणाम करता है, किमें सब प्राणियों की कार्य-सिद्धि हो। आत्ममन का काम ही निर्वाण है।

वधि निर्वाण के लिए सब कुछ त्यागना ही है तो अच्छा तो यह है कि सब कुछ प्राणियों को अर्पित कर दिया जाय। ऐसा विचार कर वह अपना शरीर सब प्राणियों के लिये अर्पित करता है। चाहे वे ब्रह्मादि से उच्चरी तापना करें, चाहे धुगुप्ता करें, चाहे उल्लस घृष्ट फलें और चाहे उनके साथ श्रद्धा करें, वह कबल "तथा चाहता है कि उसके द्वारा किसी प्राणी का अनर्थ संपादित न हो। वह चाहता है कि जो उक्त पर निष्ठा होय आसक्ति करते हैं या उल्लस अपकार करते हैं या उपहास करते हैं, वे भी मुदाल-क्षाम करें। वह चाहता है कि कित प्रकार पृथ्वी, जल, तेज और वायु से चार महाभूत समस्त आकाशवात-निवासी अनन्त प्राणियों के अनेक प्रकार से उपयोग होते हैं उसी प्रकार वह भी तब तक सब सबों का आत्मन-त्याग रहे जब तक सब संसार-मुक्त से विनिर्मुक्त न हों।

उल्लस किसी वस्तु में भी मग्न नहीं होता। वह सब सबों को पुत्ररूप देखता है और अपने को लक्ष्य पुत्र समझता है। यदि कोई वाचक उसके किसी वस्तु की वाचना करता है, तो दुरंत वह वस्तु उसे दे देता है। मात्सर्य नहीं करता। बोद्धिजन के लिये ये चार बातें इच्छित हैं—राज्य, मात्सर्य, ईर्ष्या-युक्त, और संसार में अनिच्छता। बोद्धिजन को ऐसी

किसी वस्तु का ग्रहण न करना चाहिए, जिसमें उसकी त्याग-विधता उत्पन्न न हुई हो। जिसको जिस वस्तु की आवश्यकता हो, उसको वह वस्तु बिना शोक किए, बिना पक्ष की आकांक्षा के, और बिना प्रतिस्पर्धा के, दे दे। आशुचन विप्रतिपत्ति अनिपाकप्रतिपत्ति परित्यज्यामि। [शिवात्मसूत्रम्, पृ० २१]

सांसारिक दुःख का मूल सर्वोपरिग्रह है, अर्थात् अपरिग्रह द्वारा भव-दुःख से विमुक्ति मिलती है। इस प्रकार बोधिसत्त्व अनन्त कल्प तक लौकिक तथा लोकोत्तर सुखसंपत्ति का अनुभव करता है और वृत्तों का भी निस्तार करता है। इसीलिये इनमेघ में कहा है—दमं हि बोधिसत्त्वस्य बोधिरिति [शिवात्मसूत्रम्, पृ० २४]।

इस प्रकार आत्ममात्र आदि का उत्कर्ष कर, अनाद्य सुखों पर दया कर, सर्व दुःख उठाते हुए, वृत्तों के दुःख का निवारण करने के अभिप्राय से वह बुद्धत्व ही को उत्पन्न कर, वह बुद्धत्व के लिए कष्टपरिहर हो जाता है और अन्य पारमिताओं का ग्रहण करता है।

वीर्य-पारमिता—आत्ममात्र का उत्कर्ष इसीलिए किया गया है कि जिससे सब सुख उसका उपभोग करें। पर बाद इस आत्ममात्र की रक्षा न होगी तो वह उसका उपभोग किस प्रकार करेंगे? वीर्यपारमिता में कहा है—

राक्षसिभ्य मारोऽहनाय केवलं धर्मबुद्धिना बोद्धव्यमिति।

[शिवात्मसूत्रम्, पृ० २४]

अर्थात् वह समझकर, कि राक्षस की नाईं केवल मारोद्बन्धन करना है, धर्मबुद्धि से शरीर की रक्षा करे, इसलिये आत्ममात्रादि का परिपालन आवश्यक है। यह शिवा की रक्षा और कल्याणमित्र के अपरित्याग से हो सकता है। कहा भी है—

परिमोगाय सुखानां आत्ममात्रादिं शीघ्रते।

अपक्षिते कुतो भोगः किं दत्तं मन मुच्यते॥

उत्पातल्लोपभोगार्थं आत्ममात्रादिं पालयेत्।

अनाद्यमिथानुत्कर्षात् सुखाणां च सर्वेयथायत्॥

[शिवात्मसूत्रम्, पृ० २४]

अनाद्यमित्र के अपरित्याग से अनुपपन्न दुर्गाति में नहीं पड़ता कल्याण-मित्र प्रसाद स्वान से निवारण करता है। क्या करनीय है और क्या अकरणीय है, इसका ज्ञान शिवा की रक्षा से होता है और विहित कर्म करने से और प्रतिषिद्ध के न करने से नरकादि विनिपात-गमन से रक्षा होती है।

आत्ममात्रादि की रक्षा शिवा की रक्षा से होती है। शिवा की रक्षा विघ्न की रक्षा से होती है। विघ्न बहुवचन है। यदि इसको त्याग न किया जायगा तो शिवा की रक्षा न हो पायगी। मय और दुःख का कारण विघ्न ही है। विघ्न द्वारा ही अर्थात् मानसकर्म द्वारा ही वाक्-कर्म और काय-कर्म की उत्पत्ति होती है। अतः वाक्कर्म का विघ्न ही उन्मुक्तिकारक है।

बिच ही अति विविध सत्य-शोक की रचना करता है। इसलिये बिच का समस्त व्यक्त व्यक्त-रूप है। जिसका बिच पाप से निवृत्त है, उसके लिए मम का कोई हेतु नहीं है। जिसका बिच स्वायत्त है, उसके सुख की इच्छा नहीं होती। इसलिये पाप बिच से कोई अधिक ममानक मनु नहीं है। वहाँ पर वह शंका हो सकती है कि दानपारमिता आदि में बिच कैसे प्रधान है, क्योंकि दानपारमिता का लक्ष्य उन प्राणियों का दायित्व दूर करना है, और इसका बिच से कोई सम्बन्ध नहीं है। वह शंका अनुचित है। यदि दानपारमिता का अर्थ—समस्त जगत् के दायित्व को दूर कर सब सत्त्वों को परिपूर्णा करना ही हो तो अनेक दुष्ट हो चुके हैं, पर भाव भी जगत् देखे है। तो क्या उनमें दानपारमिता न थी? ऐसा नहीं कहा जा सकता। दानपारमिता का अर्थ केवल यही है कि सब जन्तुओं का सब बीधा के लिए दान और दानफल का भी परिचय। इस प्रकार के अमन्य से मत्सर्यमन्य का अपनयन होता है, और बिच निरास्य हो जाता है। इस प्रकार दानपारमिता निष्पन्न होती है। इसलिये दानपारमिता बिच से मिल नहीं है। शीतपारमिता भी इसी प्रकार बिच से मिल नहीं है। शीत का अर्थ है—मात्स्य-पात आदि सब गार्हित कर्मों से बिच की विरति। विरति-विस्तार ही शीत है। इसी प्रकार शान्तिपारमिता का अर्थ है—दूसरे के द्वारा अपकार के होते हुए भी बिच की अपेक्षा। शत्रु सत्त्व के समस्त अपर्याय हैं। उनका मारना अशक्य है, पर उपाय द्वारा वह शक्य है। उनके किए हुए अपकार को न गिनना ही उपाय है। अन्धकार से बिच की निवृत्ति होने से ही उनकी मूर्खता हो जाती है। धीर्य-पारमिता का लक्ष्य कुछ होता है। वह हररूपेण बिच है। ध्यान-पारमिता का लक्ष्य निर्वैकाग्रता है। इसलिये उसको बिच से दूबकू नहीं करना जा सकता। प्रज्ञा तो निर्विकल्प रूप से बिच ही है।

शत्रु प्रवृत्ति को कदा माव है। उनका निवारण करना शक्य नहीं है। बिच के निवारण से ही कार्य-विधि होती है। इसलिये बोधिसत्त्व को अपकार-क्रिया से अपने बिच का निवारण करना चाहिये। शान्तिदेन करते हैं—

✓ भूमि क्षादयिष्ये सर्वा कुतरकर्म मरिष्यति ।
उपानध्वर्ममात्रेण कृत्वा भवति मेदिनी ॥

[बोधि ५, १३]

अपराध कंकादि से रक्षा करने के लिए भूमि को धर्म से आप्लावित करना उचित ही है। पर वह संभव नहीं है, क्योंकि इतना धर्म कहाँ मिलेगा? यदि मिले भी तो क्षयन असंभव है। पर उपाय द्वारा कंकादि से रक्षा शक्य है। उपानह के धर्म द्वारा सब भूमि क्षादित हो जाती है। इसी प्रकार अनन्त बाह्य मामलों का निवारण एक बिच के निवारण से होता है।

बिच की रक्षा के लिए 'स्मृति' और 'संयत्न' की रक्षा आवश्यक है। 'स्मृति' का अर्थ है 'स्मरण'। जिसका स्मरण? विहित और प्रतिविद्ध का स्मरण। विहित प्रतिविद्धोप-पायोग स्मरण स्मृति [बो ५ १०८]।

आर्यस्तनूह-स्तन में कहा है, कि स्मृति से ज्ञानों का प्रादुर्भाव नहीं होता, स्मृति से ही सुरक्षित होकर मनुष्य उत्पन्न या कुमार्ग में पैर नहीं रखता। स्मृति उस द्वापराष्ट की तरह है जो अकुशल को अकलाश नहीं देती [शिखा पृ० १९]।

संप्रकम्य का अर्थ है—प्रत्यवेक्षण। किसी प्रत्यवेक्षा करना ? काय और चित्त की प्रकृत्या का प्रत्यवेक्षण करना। साते-सीते, सोते-बागत उठते बैठते हर समय काय और चित्त का निरीक्षण अभीष्ट है। स्मृति तीव्र आदर से हो उत्पन्न होती है। तीव्र आदर रामम-माहत्म्य जानने से ही होता है। 'रामय चित्त की शान्ति को कहते हैं। अकलापता, अन्वंचलता लौक्यभाव अदुःखता, अमंथता, एकप्रता एकप्रमत्ता इत्यादि राम के लक्षण हैं।

राम ही के प्रभाव से चित्त सम्महित होता है, और समाहित-चित्त होने से ही ब्रह्म-भूत-दर्शन होता है। यन्मातृ-हर्तन से ही सबों के प्रति महाकृपा उत्पन्न होती है, बोधिवृत्त की दम्भा होती है कि मैं सब सबों को भी यन्मातृ परिचयन करऊँ। इस प्रकार यह शक्ति चित्त और मरा की परिपूर्ण शिखा प्राप्त कर सम्बन्ध-संबन्धि प्राप्त करता है। इसलिए वह शक्ति में सुप्रतिष्ठित होता है, और बिना विचलित हुए, बिना शिथिलता के उसके लिए सबबान् होता है। यह जानकर कि राम से अपना और परमेश का कल्याण होगा, अनन्त दुःखों का सम्मिश्रण और अनन्त लौकिक तथा लोकोत्तर सुखसंपाद की प्राप्ति होगी, बोधिवृत्त को राम की आर्म्भवा होनी चाहिये। इससे शिखा के लिए तीव्र आदर उत्पन्न होता है, जिससे स्मृति उत्पन्न होती है, स्मृति से अनर्थ का परिहार होता है। इसलिए जो आत्मभाव का रक्षा करना चाहता है उसको स्मृति के मूल का अन्वेष्टा कर निरन्तर सन्न रहना चाहिये। शीला से समाधि होती है। चन्द्रशीपक्ष में कहा है कि जो समाधि चाहता है, उसका शीला निष्ठ होना चाहिये और उसको स्मृति तथा संप्रकम्य ग्रहण करना चाहिये। शीलार्थी को भी सम्प्रधि के लिए सबबान् होना चाहिये।

शीला और समाधि द्वारा चित्त-परिष्कार की निष्पत्ति होती है। यही बोधिवृत्त-शिखा है, क्योंकि पुनराय का यही मूल है (शिखा पृ १२१)। अमरकमेष में कहा है—चित्त पूर्वज्ञानात् सर्वप्रमत्तः। चित्त परिहाते सर्वप्रमत्तः परिहाता भवति (शिखा, पृ १२१) अर्थात् सब धर्म चित्त पुरुष हैं। चित्त का हाल होने पर सब धर्म परिहात होते हैं। आर्यवर्णसंगीति पत्र में कहा है—यदुच्यते। चित्तार्थानो जगत् सर्वार्थानां बोधिरिति (शिखा पृ १२२)। अर्थात् चित्त के अर्थात् धर्म हैं और धर्म के अर्थात् बोधि हैं। आर्यवर्णसंगीति में भी कहा है—स्वचित्तपरिष्कारं सप्तबोधिवृत्तलक्षणं स्वचित्तपरिष्कारं सप्तबोधिवृत्तलक्षणं (शिखा पृ १२२) अर्थात् बोधिवृत्तलक्षण अपने चित्त में अर्थात् चित्त है सब सबों को संबन्धि प्राप्त करने की शिखा अपने चित्त में अर्थात् चित्त है। इसलिए चित्त-नगर के पारपालन में कुशल होना चाहिये। चित्त-नगर का परिपालन संसार के सब विषयों से बिरक्त होना ही होता है। ईर्ष्या, मात्सर्य और शठता के अपनयन से चित्तनगर का परिपोषण करना चाहिये। सर्वज्ञता और मार (= कामदेव) की सेना का विमर्जन कर चित्त-नगर को दुर्बोध तथा दुर्गम्यता बनाना चाहिये। चित्तनगर के विस्तार के लिए सब धर्मों के प्रति महामैत्री प्रदर्शित करनी चाहिये। सर्व जगत् को आप्तात्मिक और बाह्य वस्तु का दान कर चित्त-नगर का द्वार खोलना चाहिये।

चित्त-स्तर की शुद्धि से सब आसराय नष्ट होते हैं (शिष्या० १२२-१२३)। इसलिये यह व्यस्तचित्त हुआ कि चित्त-परिष्कार ही बोधिसत्व-शिष्या है। जब चित्त आचलता होता है, तभी उत्क्रान्त परिष्कार होता है। शम से चित्त आचलता होता है। जो निरंतर प्रत्यवेक्षा नहीं करता और जिसमें स्मृति का अभाव है, उत्क्रान्त चित्त अचलायमान होता है। पर स्मृति और संप्रकल्प से किसी बड़ा चेष्टाओं का निकर्तन हो गया है, उत्क्रान्त चित्त इच्छानुसार एक आशय में ही निरुद्ध रहता है।

इसलिये स्मृति को मनोद्वार से कभी न हटावे। यदि प्रमाद-वशात् स्मृति अपने उचित स्थान से हट जाय तो उत्क्रान्त चित्त से अपने स्थान पर लौटा कर आसोपास करे। स्मृति की व्यपत्ति ऐसे लोगों के लिये दुष्कर है, जो आचार्य का संवास करते हैं। बिनके हृदय में उनके प्रति आदर का भाव है, और जो स्वयंश्रित हैं। जो सदा यह ध्यान करता है कि कुछ और बोधिसत्व-गण समस्त बन्धु-वियोग का अप्रतिहत ज्ञान रखते हैं। सब कुछ उनके सामने है, मैं भी उनके सम्मुख हूँ, वह शिष्या में आदरवान् होता है और अयोम्य कर्म के प्रति लज्जा करता है। जब चित्त श्री रक्षा के लिये स्मृति मनोद्वार पर द्वारपाल की नार्थ अवस्थित होती है, तब संप्रकल्प बिना प्रकल्प के उत्पन्न होता है। अतः स्मृति ही संप्रकल्प की व्यपत्ति और स्वयं में कारण है। जिसका चित्त संप्रकल्प से रहित है, उसको बन्धु का उसी प्रकार उत्पन्न नहीं रहता जिस प्रकार उत्पन्न कु म का पक्ष उग्र मय जाता है और नीचे से निकल जाता है। संप्रकल्प के अभाव से संश्लिष्ट कुशल बन भी विद्युत् हो जाता है, और मनुष्य दुर्गति को प्राप्त होता है। भ्रष्ट-उत्कर्ष विद्या-वैशेष में उत्पन्न होते हैं और प्रवेश मार्ग पक्ष हमारे कुशल बन का अपहरण करते हैं और उद्गति का नाश करते हैं। इसलिये चित्त की सदा प्रत्यवेक्षा करे, और इसी प्रत्यवेक्षा करे कि मन कहाँ जाता है। पहले अवलम्बन में निरुद्ध है, अन्त में अन्तर्गत जाता गया है।

ऐसा प्रकल्प करे जिसमें मन समाहित हो। अनर्थ विकर्षण के लिए सदा कष्टकर रहना चाहिए। बिना प्रमोदन नेत्र-विद्येन न करना चाहिए। यदि सदा नीचे की ओर रहे पर कभी कभी हृदिको विभाम देने के लिए अपने पायों की ओर भी देखे। जब कोई उग्रैय आये, तब उत्क्रान्त हृदय भाव के अभाव होने से उत्क्रान्त स्वागत करे, अन्तर्गत अवस्था करने से अकुशल की व्यपत्ति होती है। मन्त्र-विद्युत् ज्ञानन के लिए मार्ग में वारम्बार पायों की ओर देखे। मन्त्र की उग्र निरुद्ध कर अप्रत्यक्ष हो अवस्था पीछे अपहरण करे।

इस प्रकार सब अवस्थाओं में सुविपूर्वक कार्य करे जिसमें उपपत्त का परिहार और आत्ममात्र की रक्षा हो। प्रत्येक काम में शरीर की अवस्था पर ध्यान रहे, धीन-धीन में देखता रहे। देह की भिन्न अवस्था होने पर उत्क्रान्त पूर्वक अवस्थापन करे। मानसिक प्रलाप सुनने तथा कुशल देखने के लिए गमक न हो। निष्प्रबोदन मन्त्र-व्यवहारि स भूमि-पक्षपादि पर देखा न पाये। कोई निरर्थक कार्य न करे। जब चित्त मान मर या कुटिलता से दूषित हो, तब उत्क्रान्त स्थिर करे। जब चित्त में अनेक गुणों के अविशेष प्रकाशन की इच्छा प्रकट हो, या दूष्टों के विद्वान्त्वेष की आकांक्षा का उदय हो, या दूष्टों से भला करने के लिए चित्त पला-

समान हो, तो उस समय मन को स्थिर करे। जब मन परार्थ-विमुख और स्वार्थ-भिन्निविष्ट होकर, लाम, छटार और कीर्ति का आश्लेषणी हो, तब मन को काष्ठकृत् स्थिर करे। इस प्रकार चित्त को सर्व प्रवृत्तियों का निरोध करे और मन को निश्चल रखे। शरीर में अभिनिवेश न रखे। चित्तवदित मूकज्ञान व्यापार-शून्य होता है। आग्नि-लोभी घृष्ट जब शरीर को इधर-उधर लींचते हैं तब वह आध्मरक्षा में समर्थ नहीं होता और प्रतिकार में असमर्थ होता है। इसलिए शरीर रत्नना अनुस्यूयी है। इसकी अपेक्षा नहीं करनी चाहिये। इस मोक्ष और अस्ति के पुंज को आत्मकृत् स्वीकार करके इसकी रक्षा में प्रयत्नशील न होना चाहिये। जब वह आत्म्य से भिन्न है तब इसके अपव्यय से कोई अनिष्ट संपादित नहीं होता। जिसको द्रुम अपना समझते हो वह अपवित्र है। इस अपवित्र, अपेक्ष्य पण्डित यन्त्र की रक्षा से कोई लाभ नहीं है। इस वर्मपुत्र को अस्ति-पंजर से बंधक कर अस्थियों को लपट-लपट कर भस्म को बेले, और स्वयं विचार करे कि इसमें सारभूत क्या है। इस प्रकार फल-पूर्वक ईर्ष्या पर भी जब कुछ सारवस्तु नहीं दिग्भक्तार्थ होती, तब शरीर की रक्षा व्यर्थ है। जब इसकी औत्तुर्भाव नहीं भूष सक्रिय, इसका रक्षणान नहीं कर सकते तब फिर इस काव में क्यों आसक्ति है। जिसकी रक्षा केवल एव-भूतास्तों के आहारार्थ की बाधो है, उसमें अभिनिवेश न होना चाहिये। वह शरीर मनुष्य के लिए एक उपयुक्त कर्मोपकरण अक्षय्य है। जो मृत्यु भ्रम-कर्म नहीं करता उसको कस्तुरि नहीं दिया जाता। शरीर को केवलमात्र देना चाहिये। मन उद्य शरीर को स्वायत्त करे। जो शरीर के स्वभाव और उपयोग को विचार कर उसको अपने वश में करता है, वह तथा प्रसन्न रहता है। वह संसार का बंधु है। वह दूषण का स्वागत करता है। वह निष्कल काव नहीं करता। वहा उसकी निष्ठाप्य में अभिविष्ट होती है। जिस प्रकार एक विद्वान और और निराश्रय भ्रमण करते हुए विचक्षण कार्य को पाते हैं, उन्ही प्रकार आचरण करता हुआ बोधिलस अभिमत फल पाता है।

जो दूषण को उपवेश देने में रस है और किना प्रत्यक्षा के ही दूषण के हित की कामना करते हैं, उनका अपमान न करना चाहिये, और उनका हितविषयक बन्धन आदर पूर्वक प्रश्रय करना चाहिये। अपने को उनका शिष्य समझना चाहिये। सबसे कम कुछ सीखना चाहिये। इस प्रकार ईर्ष्या-मग्न का प्रघातन करना चाहिये। कुशल-कर्म करने वाले को दैत्य कर उधका पुण्य-कर्म सहा। सब कर्तों के लक्ष उपक्रम मुष्टि के शिष्य हैं। मुष्टि धन के किसी द्रव्य भी दुर्लभ है। इसलिये पराये गुण को अवश्य कर किना परिष्कृत किम मुष्टि-मुण्य का अनुभूत होता है। इसमें कुछ व्यय नहीं है और दूतरे को भी गुण मित्रता है। पर दूतरे के गुण का अभिर्भवन न करने से दुर्लभ और देर उत्पन्न होता है।

बोधिजन्य को मित्र और स्निग्धभायी होना चाहिये। किसी से कर्षण बन्धन न छोड़े। वहा लक्ष्य करत हर्ष से देने विनये लोग उसकी और काठकृत् हो, और उसकी बाध का विवशत करे। तथा दास-मुद्रात होना चाहिये और कर्मों के हित, गुण का विधान करने के लिये त्रिप्य उत्पन्न करना चाहिये। किसी कार्य में दूले की अपेक्षा न कर। सब काम स्वयं करे। मात्स्यीय में विन कर्म का निवेश है उसका आचरण न करे।

सर्वम-सेवक काव को योद्धे के लिये कष्ट न रहे, अन्यथा महती व्यर्थ-शक्ति की हानि होगी। कुछ अक्षर पर अपने जीवन का परिचालन न करे, अन्यथा एक क्षण के व्यर्थ-समय के लिये मूल्य व्यर्थ की हानि सम्पन्न होगी। सब सत्त्वों के लिए आत्ममग्न का उत्कर्ष परसे ही हो चुका है। केवल अकाल-परिमोग से उत्पत्ती रक्षा कर्त्तनी है। इस प्रकार उपान-कोरास से निहार कष्टा हुआ बोधिसत्त्व बोधि-मार्ग से भ्रष्ट नहीं होता।

धम्मि-पारमिता—अनेक प्रकार से शक्ति-विकास का प्रतिपादन किया जा चुका है। आत्ममग्न, पुण्य तथा मोग की रक्षा और बुद्धि का भी प्रतिपादन किया गया है। अब धम्मि-पारमिता का उल्लेख करते हैं। शक्तिवेष कारिका में कहते हैं:—

अमेत अनेकेत संभवेत वनं उतः।

समाधानाय पुण्येत्त माप्तेवह्ममदिकम् ॥

शिक्षासमुत्पन्न में इस कालका के प्रत्येक पर को लेकर व्याख्या की गयी है।

मनुष्य में शान्ति होनी चाहिये। जो अक्षय है वह भुत्तादि में खर तहन करने की शक्ति न रखने के कारण अपना बीर्य नष्ट करता है। शक्ति होकर भुत्त की हथ्का कर्त्तनी चाहिये क्योंकि किना ब्रह्म के उपाधि का उपान नहीं बना जाता और ज्ञेय-शोषन का उपान भी अक्षिप्त नहीं होता। ज्ञानी के लिए भी उन्नीय-चाही होने से समाधान दुष्कर है, इसलिए वन का आत्म्य है। वन में भी किना बिन्दु-उपाधान के विशेष का प्रयत्न नहीं होता। इसलिए उपाधि करें। उपाधि-विषय होने पर भी किना ज्ञेय शोषन के कोई फल नहीं है, इसलिए अक्षय आदि की माफना करे।

किन्तु प्रकार धम्मिकय दृष्टादिको दृष्ट कर्त्ता है। उन्नी प्रकार होय सत्त्वों रूप के उपार्थित दुष्कर्म्म को तथा दुष्ट-दूष को नष्ट करता है।

होय के समान दूरा पाप नहीं है। और शान्ति के समान कोई तप नहीं है। इसलिए नाना प्रकार से शान्ति का अभ्यास करना चाहिये। जिसके द्वारा में होयनस्य सम्पत्ति है, उसको शान्ति और सुख कर्त्ता। उसको न नष्ट करती है और न उसका बिन्दु तुली होता है। वह शाम-उत्तर से किना अनुत्पन्न करता है और जो उसके अभिषिक्त है। वे भी उन्नीय विनाश चाहते हैं। उसके मित भी उससे प्राप्त लाते हैं। वान देने पर भी उसको कोई सेवा नहीं करता, छोड़ने में श्रेणी कमी तुली नहीं होता। अतः मनुष्य को होय के परिष्कृत के लिए अनुराग होना चाहिये। जो श्रेणी का माया करता है, वह इस शोक तथा परलोभ, दोनों में तुली रहता है। होय के उपपात के लिए उसके कारण का उपपात करना चाहिये। जो हमरी कर्त्तना में हमारे सुख का लक्षण है, वह श्रु है; और जो इसके विपरीत है, वह अनिष्ट है। अनिष्ट के उपादन से अथवा श्रु के उपपात से मानस-दुःख की उत्पत्ति होती है। इसलिए जो अनिष्टकारी हैं अथवा श्रु-विरोधी हैं, उनके प्रति होय उत्पन्न होता है। शीर्मेनलरूपी मोहन पाकर होय कलत्रान् होता है; इसलिए होय के नाश की हथ्का कर्त्ता हुआ बोधिसत्त्व अपने पहले शीर्मेनल का समूह उपपात करे, क्योंकि होय का उदरेन

व्य ही है। इस प्रकार द्वेष के दोषों को मस्तीमोति मानकर द्वेष के विपक्षरूप चान्ति का उत्पादन करे। चान्ति तीन प्रकार की है—१ दुःखनिवृत्ति चान्ति; २ परोपकार मार्ग चान्ति और ३ धर्मनिष्पन्न चान्ति।

• दुःखनिवृत्ति चान्ति यह है, जिसमें अत्यन्त अनिष्ट का आगम होने पर भी रोमन्तस्य न हो। रोमन्तस्य से कोई लाभ नहीं है। यह केवल दुःख का नाश करता है। अतः रोमन्तस्य के प्रतिपक्षरूप 'मुदित' की अन्तर्भाव रखनी चाहिये। दुःख पड़ने पर मुदित-चित्त रहना चाहिये। चित्त में शोक या किसी प्रकार का विकार उत्पन्न न होने देना चाहिये। रोमन्तस्य से कोई लाभ नहीं है, बरन् प्रत्यक्ष हानि ही है। यदि इष्ट विपक्ष का प्रतीकार हो, तब भी रोमन्तस्य व्यर्थ और निष्प्रयोजन है। ऐसा विचार कर रोमन्तस्य का परित्याग ही श्रेष्ठ है।

प्रतीकार होने पर भी दुःख-व्यक्ति मोह को प्राप्त होता है, और शोक से मूर्छित हो जाता है, उसको वचार्थ अवधारण का विवेक नहीं रह जाता। उसका असाह्य मंद पड़ जाता है और उसे आपत्तियाँ घेर लती हैं। इसलिये प्रतीकार भी असफल हो जाता है। इसी से कहा है कि रोमन्तस्य निरर्थक और अनर्थवान् है पर अम्यास से दुःख अभावक हो जाता है। अम्यास द्वारा रोमन्तस्य का त्याग हो सकता है। अम्यास से दुःख भी मुक्त हो जाता है। अतः अत्यन्त दुर्लभ है दुःख तथा सुख है। दुःख का स्वभाव परिचय मिलता रहता है। इसलिये उसका अम्यास कठिन नहीं है।

निश्चार का उत्पन्न भी दुःख ही है, इसलिये दुःख का परिग्रह मुक्त ही है। चित्त को दृढ़ करना चाहिये, और कष्टरता का परित्याग करना चाहिये। अविच्छेद तो अपने को तथा वस्तुओं को दुःखन को प्राप्ति करने का बीड़ा उठा चुका है। उसको तो कष्टारि काष्ठ न होना चाहिये। यदि यह कहो कि अज्ञान दुःख तो किसी प्रकार सदा वा सकता है, पर अन्तःकरण-विपरिवर्तनादि दुःख अथवा नरकादि का दुःख किन्तु प्रकार सदा वा लगेगा। ऐसी शंका अनुचित है, क्योंकि ऐसी कोई वस्तु नहीं है, जो अम्यास द्वारा अक्षिप्त न हो सके। अन्तःकरण व्यापक के अम्यास से मरती व्यापक भी सही वा लगेती है। अम्यासक ही बीजों को दुःख-मुक्त का ज्ञान हो सकता है, इसलिये दुःख के उत्पन्न के समस्त मुख्य-बीजों के प्रत्युत्पन्न का अम्यास करने से मुक्त-वस्था ही का प्रवर्णन होता है। इससे सर्वधर्मेन्द्रिय-अम्यास नाम की व्यापक का प्रतिपादन होता है। इस व्यापक के ज्ञान से अविच्छेद सब कर्मों में मुक्तिकेन्द्र का ही अनुभव करता है।

सुखिगता आदि वेदना को और मयक-दंश आदि व्यापक को निरर्थक न समझना चाहिये। इन सब व्यापकों के अम्यास के कारण ही हम मरती व्यापक के लक्षण करने में समर्थ होते हैं। शीतोष्ण शक्ति, बल मर्म-द्वेष व्यापक आदि का दुःख सुख-विच्छेद के कारण जाता है, इसलिये चित्त को दृढ़ रखना चाहिये। हम देखते हैं कि कोई भी समाप्त-भूमि में अम्यास रख जाता देगहर और भी बीड़ा दिगमार्ग है, और कोई देखे है कि दूसर का बलि-दान होने से ही मूर्च्छा को प्राप्त होते हैं। यह चित्त की दृढ़ता और कातरता के

करता है। इसलिए जो दुःख से परावृत्त नहीं होता, वही व्यथा को समिभूत करता है। दुःख में भी परितुष्ट को निराश्रय न करना चाहिये, क्योंकि उसने ज्ञेय-शुभुओं से संभ्रम घेड़ रखा है, और संभ्रम में व्यथा का होना अनिवार्य है। जो शत्रु के सम्मुख बाहर उसके प्रहसों को अपने बहस्य पर धारण करते हुए सम-भूमि में विकसी होते हैं, वे ही उसे किसी और शत्रु हैं, शेष मृत्युमार्ग हैं।

दुःख का वह भी गुण है कि उससे जीवन-मनादि निरपेक्ष मर का भंग होता है, और संसार के सत्त्वों के प्रति कल्याण, पाप सं मय तथा दुःख में भ्रष्टा उत्पन्न होती है।

पितृदि दोगधन के प्रति हम क्रोध नहीं करते क्योंकि वे व्याधि उत्पन्न कर सब दुःखों के हेतु होते हैं। उनका कारण यह है कि हम समझते हैं कि वे अचेतन हैं, और बुद्धिपूर्वक दुःखदायक नहीं हैं। इसी प्रकार सचेतन भी कारणात्मा ही कुपित होते हैं। पूर्वजन्म के अपराध से कुपित होकर वे दुःखदायक होते हैं। उनका प्रकोप भी कारणात्मा ही है। इसलिए उन पर भी क्रोध नहीं करना चाहिये। अतः प्रकार पितृदि की इच्छा के बिना शत्रु अस्मत् उत्पन्न होता है, उसी प्रकार किन्ना इच्छा के कारण-क्रोध से क्रोध उत्पन्न होता है। कोई मनुष्य क्रोध करने के लिए ही इच्छापूर्वक क्रोध नहीं करता और न क्रोध विचारपूर्वक उत्पन्न होता है। मनुष्य को पाप का विविध अपराध करता है, वह प्रत्यक्ष-कृत से ही करता है। उनकी स्वतन्त्र प्रवृत्ति नहीं होती। प्रत्यक्ष-सामग्री को वह चेतना नहीं रखती कि मैं कार्य की उत्पत्ति कर रही हूँ; और कार्य को भी वह चेतना नहीं रखती, कि अमुक प्रत्यक्ष-सामग्री द्वारा मैं उत्पन्न हुआ हूँ। यह कर्तृ प्रत्यक्ष-सामग्री है। सर्वप्रथम हेतु-प्रत्यक्ष के अधीन है। अतः किसी कृत का समस्त स्वतन्त्र नहीं है। सांख्य के मत में प्रधान और केवल के मत में आत्मा स्वतन्त्र है, पर वह उनकी कल्पनामात्र है। यदि प्रधान का अस्मत् प्रत्यक्ष में प्रवृत्त होते हैं, तो उनकी निवृत्ति नहीं होती, अन्यथा अनिमित्त का प्रवृत्त होता। यदि वह नित्य और अचेतन है, तो सब ही अक्रिय है, क्योंकि वरिष्ठ उसका प्रत्यक्षान्तर से संकट भी हो, तब भी निर्विकार अर्थात् पूर्व स्वतन्त्र से प्लुत न होने से उसमें किसी प्रकार की क्रिया का होना संभव नहीं है। जो अक्रिया-काल तथा क्रिया-काल में एक कम है वह क्रिया का बीज या बीज संपादित करता है। अस्मत् और क्रिया में संकट का अभ्यास है। यदि यह कहा जाय कि क्रिया ही संकट है, तो इसमें कोई निमित्त नहीं उत्पन्न होता। इस प्रकार तब भ्रष्ट तथा आध्यात्मिक बन्धुर् पराजित है, स्वतन्त्र नहीं। हेतु भी सचेत-परतन्त्र है। इस प्रकार अनादि संसार-परम्परा है। वहाँ स्वचरिता कहीं संसार है। परम्पर्यादि में बीज किन्तु वायु ब्रह्म करता है, किन्तु कारण अपराधी के प्रति होय किया जाय। अतः जो पेशा और व्यापार से रहित है, उन पर क्रोध करना उपयुक्त नहीं प्रतीत होता।

यह कहा जा सकता है कि जब कोई स्वतन्त्र नहीं है, तो होय आदि का निरास भी संभव नहीं है, तब अनुगत प्रत्यक्ष-सामग्री के काल से उत्पन्न होते हैं; बीज निरास करता है जब कि कोई स्वतन्त्र नहीं है। और किन्तु निरास किया जाता है जब कि किसी कृत की स्वतन्त्र प्रवृत्ति नहीं होती। अतः हेतुदि के निवृत्ति का उपाय भी व्यर्थ है, क्योंकि तब दुःख

परवश है, स्वयं नहीं है; ऐसी शंका करना उचित नहीं है। वर्यापि सर्व वस्तुवत् व्यापार रहित है, तथापि प्रत्यक्ष-कल से उत्पन्न होने के कारण परलम्ब है। अविद्यादि प्रत्यक्ष-कल से उत्पन्नवि उत्तरोत्तर कार्य-प्रवाह का प्रवर्तन होता है, और पूर्व-पूर्व की निवृत्ति से निर्वात होता है। इसलिए बुद्ध की निवृत्ति अगम्य है। ज्ञेयादि पात्र प्रवृत्ति-निवारणकरी प्रत्यक्ष-कल से अत्युत्पन्न-निश्चयेष्ट की उत्पत्ति होती है। इसलिए यदि शत्रु या मित्र कुछ अपकार करें तो यह विचार कर कि ऐसे ही प्रत्यक्ष-कल से उत्पन्नी ऐसी प्रवृत्ति हुई है, दुःख से उत्पन्न न होना चाहिये। अपनी इच्छामात्र से इष्टप्राप्ति और अनिष्टहानि नहीं होती; हेतुस्य ही होती है। यदि इच्छामात्र से अमीश की सिद्धि होती तो किसी को दुःख न होता, क्योंकि दुःख कोई नहीं चाहता, सभी अपना सुख चाहते हैं।

२. दुःख के लिए हुए अपकार को सहन करना, और उत्पन्न प्रवर्तन न करना, परलम्बप्रमाण साधित है। प्रमाणवश, शेषवश, अथवा अयम्-परवश-व्यादि-लिप्ताकार, सब अनेकालोक कष्ट उत्पन्न हैं, पर्यवृत्ति से गिरकर अथवा बिग लाकर, आत्महत्या कर लेते हैं अथवा पापाचर्या द्वारा अपना किनारा करते हैं। सब श्रेयवश सब अपने आपको पीड़ा पहुँचाते हैं, सब पराये के लिए अपकार से किता कैसे हो सकते हैं। अतः वे शीघ्र हृषा के पात्र हैं, न कि द्वेष के स्थान। अतः से उत्पन्न हो परलम्ब द्वारा आत्मवश में प्रवृत्त हैं, अतः वे दया के पात्र हैं। इनके प्रति श्रेय कैसे उत्पन्न हो सकता है? यदि दुःखों के साथ उत्पन्न करना शक्तों का स्वभाव है तो उनपर श्रेय करना व्यर्थ नहीं। अग्नि का स्वभाव जलाना है, यदि वह बहन-मित्रा छोड़ दे तो उत्पन्नमत्ता की हानि का प्रसंग उत्पन्न हो। यह विचार कर कोई अग्नि पर श्रेय नहीं करता। यदि यह कहा जाय कि सब दुःख स्वभाव के नहीं हैं, बरन् सब स्वभाव के हैं, और यह द्वेष आगन्तुक है तब भी इनपर श्रेय करना अशुभ होगा। कि प्रकृत भूम से आगन्तुक आकार के प्रति श्रेय करना मूर्खता है, क्योंकि आकृष्ट का स्वभाव निर्मल है, वह प्रकृति से परिशुद्ध है, बटुता उत्पन्न स्वभाव नहीं है। इसी प्रकार प्रकृति-सुख सबों पर आगन्तुक श्रेय के लिए श्रेय करना मूर्खता है।

बटुता आकार का स्वभाव नहीं है, भूम का है। इसलिए भूम से द्वेष करे न कि आकार से। अतः सबों पर श्रेय न कर श्रेयों पर श्रेय करना चाहिए। दुःख का श्रेय प्रदान करना है, उसी पर श्रेय करना चाहिए, न कि अपमान कारण पर। शरीर पर दण्ड-महत होने से श्रेय दुःख वेदना होती है, उसका मुख्य कारण दण्ड ही प्रतीत होता है। यदि कहा जाय कि दण्ड दुःख की शरा से उत्पन्न वेदना उत्पन्न करता है, इसमें दण्ड का क्या श्रेय है? अतः दण्ड के प्रक से द्वेष करना शुभ होगा, तो यह अधिक उचित होगा कि दण्ड-वेदक के प्रक द्वेष से श्रेय किया जाय।

मुन्यं ब्रह्मदिक्षु दिक्षा प्रकं यदि कुप्यते।

इपथा प्रतिता लोपि हेतोः प्रकं मे वर ॥ [श्लोच १५४१]

शेषित्व को विचार करना चाहिये कि मैंने भी पूर्व जन्मों में सबों को ऐसी पीड़ा पहुँचायी थी, इसलिए यह शुभ है कि शृणुगिद्योपन-न्यायेन मेरा नाथ भी दुःखता अपकार करे।

अपकारी का शस्त्र और मेरा शरीर दोनों दुःख के कारण हैं। उसने शस्त्र ग्रहण किया है और मैंने शरीर ग्रहण किया है। यदि कारखोपनायक पर ही क्रोध करना है तो अपने ऊपर भी क्रोध करना चाहिए।

जो कार्य की अश्लेषता नहीं करता उसको उसके कारण का ही परिहार करना चाहिए। पर मेरी तो उसकी मति है। मैं दुःख नहीं चाहता पर दुःख के कारण शरीर में मेरी अश्लेषता है। इसमें अपराध मेरा है। दूसरे पर क्रोध करना व्यर्थ है दुःख तो सहकरीमन्न है। आत्मन के लिए मैंने स्वयं शस्त्र ग्रहण किया है, तो दूसरे पर क्यों क्रोध करूँ। नरक का अस्तिपन्न-वन और वहाँ के पक्षी जो नरक में मेरे दुःख के हेतु हैं, वे मुझमें बनिता हैं। इसमें दुःख कारण नहीं है। इसी प्रकार दुःख यदि मेरे साथ दुःख-व्यवहार करता है, और उससे मुझको दुःख उत्पन्न होता है, तो उसमें भी मेरा कर्म ही हेतु है। ऐसा विचार कर क्रोध न करना चाहिए।

मैंने पहले दूसरों के साथ अपकार किया, इसलिए मेरे कर्म से प्रयत्न होकर वे भी अपकार करते हैं, और नरक में निवास करते हैं, इसलिए मैंने ही इनका नाश किया। इन्होंने मेरा विषाद नहीं किया। इस प्रकार विष का बोध करना चाहिए।

इन अपकारियों के निमित्त जाति-धर्म करने से पुण्यकर्मों का अपकार बनिता पर दुःखानुभव प्राप्त हो रहा हो जाता है, और मेरे निमित्त इनका नरक-गमन होता है वहाँ इनको दुःख दुःख का अनुभव करना होता है। इस प्रकार मैं ही इनका अपकारी हूँ और यह मेरे उत्कर्षी हैं। फिर उपकारी के प्रति मेरी अपकार की बुद्धि क्यों है ?

मैं यदि अपकारी होते हुए भी किसी उपकार-कीद्वारा से, क्या प्रत्यकार-निवृत्ति-निष्ठा द्वारा नरक न जाऊँ, और अपनी रक्षा करूँ, तो इसमें इन उपकारियों की क्या बलि है ? यदि ऐसा है तो उपकारी के प्रति कृतज्ञता प्रदर्शित करनी चाहिए और अपकार निवृत्ति द्वारा अपनी रक्षा न करनी चाहिए। पर प्रत्यकार करने से भी इनकी रक्षा नहीं होती। इनको अपने पास कर्म का फल भोगने के लिए नरक में अवश्य निवास करना होगा, और ऐसा करने से मैं बोधिलक्ष्मणों से भ्रष्ट हो जाऊँगा। कहा है—

उत्पन्नोऽपि न मैत्रिणः स्यान्निघ्नोऽपि । अन्तरो न दमस्त्वानामपि प्रतिबन्धित
मुखादपि ।

इसके अतिरिक्त मैं सब लोगों की रक्षा करने में आशक्त हो जाऊँगा और इस प्रकार वे दुर्निति में पड़ेंगे।

१ अथ धर्म-निष्ठायां शक्ति कस्ताते हैं। दुःख दो प्रकार का है—आत्मिक और मानसिक। इसमें मानसिक दुःख परमार्थतः नहीं है, क्योंकि मन अमूर्त है, और इस लिए मन पर दण्डादिद्वारा प्रहार शक्य नहीं है। पर इस वक्तव्य द्वारा कि वह शरीर मेरा है शरीर को दुःख पहुँचाने से विषय भी दुःखी होता है। पर अमृत और परम-वाचन तो शरीर का उपपन्न नहीं करते। फिर किंवदन्ति इनसे विषय क्षुब्ध होता है। यदि यह कहा जाय कि जब लोग मेरे अमृत इत्यादि की बात सुनते हैं तो वे मुझसे दण्डित होते हैं और उनकी अपमान-

अथ मुमक्षो समीह नहीं है। पर यह विचार कर कि लोक का सम्प्रसार न इस लोक में भोग अनर्थ उत्पादन कर सकता है, न कर्मोपर में, इस लिये लोक की सम्प्रसारता में अभिनिवेश न करना चाहिये।

यदि यह उन्नेह हो कि काम का विफल होगा, लोग मुझसे विमुख हो जायेंगे और पिच्छपाशादि काम-उत्कार से मुमक्षो बन्धित रहेंगे, तो यह विचार करना चाहिये कि काम विनश्यत होने के कारण नष्ट हो जायगा, पर पाप सदा स्थिर रहेगा।

नक्ष्मतीहैव मे कामा पसं तु स्वास्पति मुचम् [बोधि ६, ५५]

काम के सम्प्राप में काम ही मर जाना अच्छा है, पर परापकार द्वारा काम-उत्कार पाकर बिरकल तक मिया बंधन व्यतीत करना दुष्ट है, क्योंकि बिरकलतक बन्धित रहने में भी मृत्यु का दुष्ट कैसा ही बना रहता है। एक स्वप्न में १० वर्षों का सुख अनुभव कर जाता है, और दूसरा सुख के लिए सुनी होकर जागता है। स्वप्नोपलब्ध सुख प्राप्त अकस्मा में लौट नहीं आता। उसका स्मरणमात्र आश्रय रह जाता है। प्राप्त अकस्मा में उपभुक्त सुख भी विनश्यत होकर नहीं लौटता। इसी प्रकार मनुष्य चाह बिरकीपी हो या अस्वकीपी, उसका उपभुक्त सुख मरख क्षण में विनश्यत हो जाता है। प्रचुरतर काम-उत्कार पत्कर और दीर्घकाल पर्यन्त अनेक सुखों का उपभोग करके भी अन्त में लाली हास और नमनशरीर जाना होता है, मनों किसी में सर्वत्र हर लिखा हो।

लम्प्यापि न ब्रूहतामन् चिरं भुक्त्वा क्षुण्णमपि ।

रिक्खसस्य नमस्य बसयामि मुत्थो पया । [बोधि ६, ५६]

यदि यह विचार हो कि काम द्वारा बिरकीपी का विपत्त न होने से बिरकल तक बन्धित रहकर हम पापक्षय और पुण्यसंभव करेंगे, तो यह भी स्मरण रहे कि काम के निष्पन्न होए करनेवाले का दुष्टत मष्ट हो जाता है, और अज्ञानि सं पापराशि की उत्पत्ति होती है।

पापस्य च पुण्यं च सामाज्जापन् करोमि येन् ।

पुण्यस्यच पापं च सामाज्जापन् क्रुप्पसो ननु ॥ [बोधि ६, ५७]

विक्रमे लिए मरना बंधन है, यदि वही नष्ट हो जाय तो ऐसा निश्चित बंधन सं क्या काम। बोधिय्य का बंधन इतर जन के बंधन के सदृश निष्पद्योक्त नहीं है। उसका बंधन पाप के क्षय के लिए, और पुण्य की अभिवृद्धि के लिए है। यदि यह उद्देश्य पूर्णामृत न हो और दुष्टत का क्षय हो तो ऐसा अष्टम बंधन व्यर्थ है। यदि यह बरो कि जो मर सुखों को दितारक केवल दोषों का अभिव्यकरण करता है उससे भोग होने करना दुष्ट है, क्योंकि यह कष्टों का नाश करता है, तो यह दूसरे निती का बोध अष्टम प्रकाशित करता है, तो उसके प्रति मुमक्षो क्यों बोर उत्पन्न नहीं होता। जो दूसरे की निन्दा करता है, उसका तो हम क्षमा कर देते हो, उसके प्रति शोक नहीं करते, तो अपनी निन्दा करनेवाले को भी क्षमा क्यों नहीं करते।

जो प्रतिष्ठा, शूर, और उत्थर्म के निरक्त या मारुत हो उनके प्रति भी भद्राचर्य होना दुष्ट नहीं है, एतत्ते दुर्गादि को बोर चीजा नहीं ब्रूहणी। यदि बोर दुष्टम, करोर

मार्त, तथा अन्य वस्तुओं का भी अपकार करे तो उसपर भी क्रोध न करना चाहिये। एक अज्ञान के बराबर बूढ़े के साथ अपकार करता है। अथवा दूसरे की निन्दा करता है, तो बूढ़ा अपकारी पर मोहकर क्रोध करता है। इनमें से किसीको अपराधी और किसीको निर्दोष कहें; दोनों का दोष समान है। पहले ऐसे कर्म क्यों किये जिनके कारण बूढ़ों द्वारा पीड़ित होना पड़ता है? सब अपने कर्म के अधीन हैं। कर्मफल के निर्वर्तन में कोई छद्म नहीं है, ऐसा विचार कर कुशल-कर्म के सम्पादन में यत्नवान् होना चाहिये, जिसमें छद्मार्थ में प्रवेष्ट कर सब सब मोह छोड़कर एक बूढ़े के हित-सुख-विधान में लगे रहें।

किस प्रकार जब एक घर में आग लगती है और वह आग फैलकर बूढ़े घर में जाती है, और वहाँ के वृद्धादि में लगती है, सब लीप उठ चुक आदि को हटाकर तल्लीनता का विधान किया जाता है, उसी प्रकार जिस जिस वस्तु के संग से हेतुभिन्ने से सम्मान हो, उस वस्तु का उन्हीं सब परिणाम करना चाहिये।

किसको मारण दण्ड मिला है, यदि वह हस्तक्षेपसम्मानान्तर मुक्त कर दिया जाय तो इसमें उल्लास स्पष्ट साम है; क्षति नहीं है। इसी प्रकार यदि मनुष्य को दुःख का अनुभव कर नरक-दुःख से छुटकारा मिले, तो इसमें सुखी होना चाहिये। क्योंकि नरक-दुःख की अपेक्षा मनुष्य-दुःख दुःख भी नहीं है। यदि इतना भी दुःख नहीं रहा था सदा तो उस क्रोध का निवारण क्यों नहीं करते, जिसके कारण नरक की व्यापक भोगनी पड़ती है। इसी क्रोध के निमित्त अनेकजन्म भर मुझको नरक व्यापक सहनी पड़ी है। इससे न मैं मे अपना उपकार किया और न बूढ़ों का। इसलिए सारा दुःखानुभव निष्प्रयोजन ही हुआ। पर मनुष्य-दुःख नरक-दुःख के समान बहोर नहीं है और वह इसके अतिरिक्त दुःख का साधन भी है। अतः इस दुःख में अस्मिन्नि होनी चाहिये क्योंकि वह संसार के दुःख का प्रथमम करेगा। यदि किसी गुन्दी के गुन्धों का बर्चन कर दूसरे सुखी होते हैं तो हम भी उल्लास गुणात्प्राप्त कर अपने मन को क्यों नहीं प्रसन्न करते? ईर्ष्याका की व्यापक से क्यों बचते हो? यह सुख अनिन्द्य है, और दुःख का कारण है। इसमें सबसे बड़ा गुण यह है कि जनों के आकर्षण का यह सर्वोत्तम उपाय है।

यदि वह कहो कि पण्य की गुण-प्रशंसा मुझको मिल नहीं है, क्योंकि इसमें बूढ़े को दुःख प्राप्त होता है तो इससे बड़ा अनर्थ सम्पादित होगा। इससे ऐहिक और पारलौकिक दोनों फल नष्ट हो जायेंगे। दूसरे की दुःख-संपत्ति को देखकर कुड़ना अनुचित है। जब अपने दुःख का लक्ष्मीर्तन हुआ तब यह इच्छा रखते हो कि दूसरे प्रसन्न हो, तो क्यों बूढ़ों की प्रशंसा मुझकर हम स्वयं प्रसन्न नहीं होते? हमने इसलिए बोधिविध का ग्रहण किया है कि दुःख के अनुभव साम्य द्वारा सब जनों को समस्त सुख-संपत्ति का उपभोग करवेंगे, तो फिर यदि वे स्वयं दुःख प्राप्त करें तो इससे क्यों अप्रसन्न होते हो? दूसरे की सुख-संपत्ति देख कर हमारी पर अवशिष्टता क्यों है? हम तो यह आकांक्षा रखते हो कि जनों को दुःख प्राप्त करवेंगे। जिसमें वे वैशोक्य में पूर्ण जायें, फिर उनके स्वयं साम-सम्पत्ति को देखकर क्यों कहते हो?

वैशोक्यपूर्ण दुःखों सत्त्वानां किल बाधस्थितिः।

लज्जामित्तरं दृष्ट्वा तेषां हि परिहृयते ॥ [बोधि १, ८२]

सब सब तुम्हारे आत्मिय हैं। उनके पोष्य का भार तुम्हें अपने ऊपर लिखा है। जो उनका पोष्य करता है, वह तुम्हीं को देता है। ऐसे पुण्य को पाकर तुम श्रेष्ठ करते हो। उसको सुखी देल तुम्हें सुखी होना चाहिये। यदि यह कहो कि बुद्धत्व ही के लिए मैंने क्वात् को आमन्त्रित किया है, न कि अन्य सुख के लिए तो यह उपयुक्त नहीं है। जो स्वर्ग के लिए बुद्धत्व की इच्छा रखता है, वह उनके लिए लौकिक तथा लोकोत्तर समस्त वस्तुवत् की इच्छा रखता है। जो दूसरे की सुखसम्यक् की देखकर क्रुद्ध होता हो और दूसरे का साम-स्कार नहीं देख सकता हो, उसकी बोधिविश की प्रतिष्ठा मिथ्या है। यदि उसने साम-स्कार न पाया तो दान की वस्तु दानपति के घर में रहती है। वह वस्तु किसी बगल में भी तुम्हारी नहीं हो सकती। साम-स्कार का पानेवाला क्या उस पूर्व-जन्मकृत पुण्य का निवारण करे जिसके फलदा उसको साम-स्कार प्राप्त होता है, अथवा इत्यादि निवारण करे? अथवा अपने गुणों का निवारण करे जिनसे प्रसन्न हो दानपति साम-स्कार का दान करता है? कहो किस प्रकार से तुम्हारा परिशोध हो? तुम अपने किसे हुए पापों के लिए शोक नहीं करते, पर दूसरे के पुण्य की ईर्ष्या करते हो। यदि तुम्हारी अमितायामात्र से तुम्हारे शत्रु का अनिष्ट सम्पादित हो तो उससे क्या फल मिलेगा? बिना देह के केवल तुम्हारी अमिताया से ही किसी का अनिष्ट नहीं हो सकता। यदि हो भी तो दूसरे के दुःख में तुम्हो क्या दुःख मिलता है?

यदि दूसरे को दुःखी देखना ही तुम्हारा अमिष्य हो और इसी में अपना दुःख मग्नते हो तो इससे कृपण तुम्हारे लिए क्या अनर्थ हो सकता है? फल के दूत तुम्हो से कृपण कुम्भीपाक नरक में फकावेंगे। श्रुति के विपक्ष से दुःख उत्पन्न होने का कोई कारण नहीं है। श्रुति यह अवस्था स्कार से न पुण्य की वृद्धि होती है न प्राप्ति की, न क्लेश की न अत्यन्त क्षाम होता है और न शरीर-मुक्त प्राप्त होता है। बुद्धिमान् पुण्य इन पाँच प्रकार के पुण्यवर्गों की अभिप्राय करता है। यश के लिए लोग अपने धन और प्राण्य को भी दुःख समझते हैं। यश के लिए मरने पर उसका सुख किसी प्राप्त होता है? केवल अक्षय्यपन्न है। तो क्या अक्षय्य लाभ चाहिये? यह अक्षय्यपन्न का समान है। किस प्रकार एक क्लेश प्रीतिमय यह क्लेश परम परितोष से स्वीकृत करता है, पर उसके मग्न हो जाने पर अत्यन्त दुःखी हो कष्टालस से धार्यता करता है; उसी प्रकार उस व्यक्ति की दया होती है जो श्रुति और यथार्थता स्थितियों से कोसता है और उनके विपक्ष से दुःखी होता है।

यदि कोई मुझसे या किसी दूसरे से प्रीति करता है तो मुझे क्या? वह प्रीति-मुक्त उसी को है। इसमें मेरा किञ्चिन्मात्र भी भाग नहीं है। यदि दूसरे के सुख से दुःख की प्राप्ति हो तो स्वर्ग ही मुझको सुख की प्राप्ति हो और जब कोई किसी का साम-स्कार करे तो मुझको भी सुख हो, पर ऐसा नहीं होता। मैं तो तभी प्रसन्न होता हूँ जब दूसरे मेरी प्रशंसा करते हैं। वह तो वास्तविक है। श्रुति यदि कल्याण की पश्य होती है। श्रुति आदि द्वारा सुखी के प्रति ईर्ष्या और पराजितताकात्म्य का उत्पन्न होता है। श्रुति आदि में बद दोष है। इसलिए जो मेरी निन्दा के लिए उत्पन्न है वह नरकपथ से मेरी दया करने में प्रवृत्त हुआ है। साम-स्कार किमुक्ति के लिए कल्याण है। मैं मुमुक्षु हूँ। इसलिए जो इन कथनों से

मुझको कुछ करता है वह शत्रु किस प्रकार है। वह तो एक प्रकार का अन्धकाराग्नि है। इसलिए उससे होप करना अशुभ है। वह बुद्ध का ही माहात्म्य है कि मैं तो कुछ समार में प्रवेश करना चाहता हूँ और ये कपाट बन्द कर मेरा मार्ग अवरोध करना चाहते हैं, अथवा बुद्ध से भेरी रक्षा करते हैं। फिर क्यों मैं इनसे होप करूँ? जो पुण्य का विनाश करे उसपर भी श्रेष्ठ करना अशुभ है, क्योंकि धार्मिक, विधि-विधान के द्वारा कोई तप अर्थात् सुख नहीं है, और वह सुख किना किसी पक्ष के ही उपस्थित होता है। पुण्यविनाशकारी के सुख से पुण्यवेद की प्राप्ति होती है। इसके विपरीत यदि मैं पुण्यविनाशकारी को क्षमा न करूँ तो मैं ही पुण्यवेद उपस्थित होने पर पुण्य का शत्रुत्व होता हूँ। यदि वह पुण्यविनाशकारी है तो किस प्रकार वह पुण्य का हेतु हो सकता है? वह शंका उचित नहीं है। जिसके किना कार्य नहीं होता और जिसके रहने पर ही कार्य होता है, वही उस कार्य का कारण है, वह उसका विनाशहेतु नहीं कहलाता। दान देने के समय यदि दानपत्र के पास कोई अर्थी आने लगे तो वह नहीं कहा जा सकता कि उस याचक ने दान में किस बला, क्योंकि वह दान का कारण है। किना अर्थी के दान प्रवृत्त नहीं होता। इसी प्रकार शिक्षाप्रदाय करने के लिए यदि परित्राण आने लगे उसकी प्राप्ति प्रणाम में विवशता नहीं है। लोक में याचक सुखम हैं पर अन्धकारी दुर्लभ हैं, क्योंकि जो दुख के साथ गुहार नहीं करता, उसका कोई अनिष्ट नहीं करता। इसलिए वह समझना चाहिये कि मेरे घर में किना भ्रम के एक निधि उपस्थित हुई है। अपने शत्रु का हठब होना चाहिये क्योंकि वह बोधिवृत्ति में सहायक है। इस प्रकार क्षमा का फल मुझको और उसको दोनों को मिलता है। वह मेरे धर्म में सहायक है, इसलिए वह क्षमा-फल पहले उसी को देना चाहिये।

यहाँ पर वह शंका हो सकती है कि क्या ऐसा सुखियुक्त होता, यदि शत्रु इस अभिप्राय से कार्य में प्रवृत्त होता कि मुझको क्षमाफल की प्राप्ति हो? यद्यपि शत्रु कुशल का हेतु है, तथापि वह इस बुद्धि से अपकार नहीं करता कि वृत्तों को क्षमाफल प्राप्त हो। ऐसा होते हुए भी शत्रु पूजनीय है। जैसे स्वर्ग की पूजा इसलिए होती है कि वह कुशल-निर्याति का हेतु है, यद्यपि वह अविश्व अर्थात् निरयिप्राय है। यदि अभिप्राय ही पूजा में हेतु होता तो आराधन-शून्य होने से स्वर्ग भी पूजनीय न होता। यदि यह कहो कि अपकार बुद्धि होने से शत्रु की पूजा न करनी चाहिये तो क्याभी धान्ति कैसे हो? अपकार का न सहना या प्रत्यकार करना शुभ नहीं है। किन प्रकार हितगुण विभावक भूयैव के प्रति रोणी का प्रेम और आहार भाव रहता है, होप का गन्ध भी नहीं रहता वहाँ धान्ति का प्रश्न ही नहीं उठता, उसी प्रकार जो अपकारी नहीं है उसके प्रति होप-विश्व के निरन्तर का क्या प्रश्न?

कुशलार्थ के कारण ही क्षमा की उत्पत्ति होती है, कुशलार्थ को लक्ष्य कर नहीं होती। इसलिए वह क्षमा का हेतु है और स्वर्ग की तरह उसका लक्ष्य करना चाहिये। मुझे उसके आराधन के विचार करने का कोई प्रयोजन नहीं है।

कर्म-क्षेत्र और विन-क्षेत्र का वर्णन व्यासना में किया है, क्योंकि इनकी अनुकूलता ने बहुतों ने सुख प्राप्त कर लीबिद्ध और लोकोत्तर मूर्धन्यति पर्वत पाई है। ऐसी शंका

हो सकती है कि यद्यपि स्वयं सर्वोत्पत्ति के हेतु हैं तथापि तथामत बुद्ध के साथ उनकी समानता मुक्त नहीं है। पर यह उपपन्न नहीं है, क्योंकि जब दोनों से समान रूप में बुद्ध-धर्मों का आगम होता है, तब दोनों के प्रति गौरव होना और स्वयं के प्रति न होना मुक्त नहीं है, स्वयं यदि यथादि मूलों से उत्पन्न होने के कारण हीनत्वमय हैं, तो भगवत् से समानता कैसे हो सकती है? यह शंका भी अनुचित है। क्योंकि यद्यपि भगवान् का महात्म्य अपरिमित पुण्य और ज्ञान के होने के कारण लोकोत्तर है, तथापि कार्य के दृश्य होने से कम महात्म्य कहा जाता है। स्वयं किन्ना के समान इतीक्षिण हैं, क्योंकि वह भी बुद्धधर्म का ज्ञान करते हैं। यद्यपि परमार्थ दृष्टि में वह भगवान् के समान नहीं हैं; क्योंकि भगवान् गुणों के सागर हैं, और गुणार्थव्यवस्था का एक देश भी अनन्त है। यदि किसी स्वयं में बुद्ध के गुणों की एक क्वचिन्ना भी पाई जाय तो तीनों लोक भी पूजा के लिए अपर्याप्त हैं।

अस्मिन् बुद्ध और अनन्त उपकार करनेवाले बुद्ध तथा बोधिसत्त्वों के प्रति जो अपकार किया गया है, उसका परिणामन इसके बड़कर क्या हो सकता है कि जीवों की सेवा करे। बोधिसत्त्व जीवों के हित-सुख के लिए अपने प्राण बलिदान करने देते हैं और अस्वीची नामक नरक में स्वयं के उद्धार के लिए प्रवेश करते हैं। इतीक्षिण परम अपकार करनेवाले भी और से भी विष को दूषित नहीं करना चाहिये। किन्तु अनेक प्रकार से मनसा बन्ना करनेवाले वृत्तों का प्रत्याहार ही करना चाहिये। इसी से लोकनाथक बुद्ध अनुकूल होंगे और इसी से संतुष्टि प्राप्त मिलेगी। बोधिसत्त्व को विचारना चाहिये कि किन्ना के निमित्त भगवान् अपने शरीर और प्राणों की उपेक्षा करते हैं और तृणवत् उनका परिहारा करते हैं, उन स्वयं से वह कैसे मान कर सकता है। स्वयं को सुखी देखकर सुनीन्द्र धर्म को प्राप्त होते हैं और उनकी पीड़ा से उनको विनाश होता है। उनकी प्रसन्नता में बुद्धों की प्रसन्नता है और उनका अपकार करने से बुद्ध अपहृत होते हैं।

किन्ना शरीर चारों ओर से अग्नि से घेर लिया हो रहा है, वह किसी प्रकार इच्छाओं में सुख नहीं मानता। इस प्रकार जब स्वयं को दुःखकेन्द्रता होती है, तब क्या भगवान् प्रसन्न नहीं होते। मैंने स्वयं को दुःख देखकर स्वयं बुद्धों को दूषित किया है। इसलिए आज मैं अपना पाप महाकायिक विनों के द्वारा प्रकाश करता हूँ। मैंने उनको दुःख पहुँचाया, इसलिए क्षमा माँगता हूँ। मैं अपने को स्वयं प्रकार से लोगों का दास मानता हूँ। लोग पादों मेरे सिर पर पैर रखें, उनका पैर मैं प्रसन्नता से सिर पर चारण करूँगा। इसमें संशय नहीं है कि बुद्ध और बोधिसत्त्वों ने क्षमा काय को अपनाया है। यह निमित्त है कि बुद्ध स्वयं के कम में विरक्तार पड़ते हैं। ये नाथ हैं। हम उनका घनावर कैसे कर सकते हैं।

अस्मिन्नुत्तमं सर्वमिदं जगत्तः कृपात्ममिमेव हि संशयोऽस्ति ।

इदं कृत एते ननु स्वयंस्वयं एव नाथाः किमन्योऽप्येव ॥

[ज्योति ३।२२६]

तथामत बुद्ध इसी से प्रसन्न होते हैं। स्वाय की सिद्धि भी इसी से होती है। लोक का दुःख भी इसी से नष्ट होता है। इसलिए यही मेरा मत हो।

तथागतापन्नमेतदेव स्वार्थं संतापनमेतदेव ।

लोभस्य दुःखापहमेतदेव समाप्यमास्त्य मत्मेतदेव ॥ [बोधि ० १।१२७]

एक राक्षस्य धन-समूह का विमर्शन करता है और वह समूह उसका कुछ किताब नहीं उभता । वह चाहेता नहीं है । उसको राक्षस प्राप्त है । इसी प्रकार वो अपराध करता है, उसको दुर्बल समझकर अपमानित न करना चाहिये । वह चाहेता नहीं है । नरक-पाश और द्वापन्न उनके मत हैं । इसलिए जैसे मृत्यु कुपित राक्षस को प्रसन्न करता है, उसी प्रकार धन को लोभ को प्रसन्न करना चाहिये । कुपित होकर भी राक्षस उठना कष्ट नहीं वे उभता बिठना कष्ट लोभ को अप्रसन्न कर नारक्षीय यत्नना के अनुमत्त से मिलता है । राक्षस प्रसन्न होकर यदि बो से बड़ा पदार्थ भी दे, तब भी वह दुःख की समझ नहीं कर सकता, वो स्वतापन्न से मिलता है । स्वतापन्न से मर्षित्य में दुःख की प्राप्ति के साथ-साथ इस लोक में सीमा, वर और दुःख मिलता है । वो जमा करता है वह संसार में आनन्द, विद्यप्रसाद, दीर्घायु और अल्प दुःख पाता है ।

बीर्य-वारमिषा—वो धमी है, वही बीर्य काय कर उभता है । बीर्य में बोधि प्रतिष्ठित है । बीर्य के बिना पुण्य नहीं है; जैसे वायु के बिना गति नहीं है । कुरुक्षेत्र कर्म में उत्साह का होना ही बीर्य का होना है । इसके विषय आराध्य, कुस्ति में आत्मिक विराट और आत्म-अवस्था है । संसार-दुःख का तीव्र अनुभव न होने से कुरुक्षेत्र-कर्म में प्रवृत्ति नहीं होती । इस निर्वाणारिषा से आस्त्य होता है । क्या नहीं जानते कि द्वेष स्त्री मनुष्यों से आक्रान्त हम कर्म के बाल में पड़े हो ? क्या नहीं जानते कि मृत्यु के मुख में प्रविष्ट हो ? क्या अपने बर्ग के लोगों को, एक के बाह दूधरे को, मारे जाते नहीं देखते हो ? हम यह देखकर भी निद्रा के मोहबाल में पड़े हो । अपने को निःशरणा देखकर भी दुःखपूर्वक बैठे हो । हमको भोक्त कैसे बचता है । नींद क्योंकर आती है, और संसार में रहि कैसे होती है । आस्त्य छोड़कर दुःखोत्साह की रुद्धि करो । मृत्यु अपनी सामग्री पकड़ कर खींच ही हमारे बग के लिए आ उपरिष्ठ होगी । उस समय हम कुछ न कर सकेगे । उस समय हम इस किता से विद्वत् हो आसोगे कि हा । वो काम बिचारा था, वह न कर सका; किन्तु आरंभ किया था या किन्तु कुछ निष्पन्न किया था, उस कार्य को समाप्त न कर सका और बीच ही में अकस्मात् मृत्यु का आक्रमण हुआ । हम उस समय समस्तों के मुख की ओर निहारोगे, हमारे मनु-आत्म हमारे बीकन से निराश हो जायेंगी और शोक के केम से उनके नेत्रों से आभुषण प्रसारित होगी । मरण समय उपरिष्ठ होने पर मुहूर्त या पालन का उत्तर होने से हमको पश्चात्ताप होगा । हम नारक यन्त्रों को सुनोगे और बास से पुरीयोलम के कास्य हमारे मात मत्सूत्र से उपलित हो जायेंगी । शरीर, बासी और बिच हमारे धर्मीन म रहेंगे । उस समय हम क्या करोगे ? ऐसा समझकर तत्त्व आख्या में ही कुरुक्षेत्र-कर्म में प्रवृत्त होना चाहिये । बिच प्रकार बहुत से लोग कर्मका लाने के लिए ही मनुष्यों को पालते हैं, उनका मरण आन नहीं तो कल अवश्य होगा उसी प्रकार लोभ को समझना चाहिये कि आन नहीं तो कल मृत्यु अवश्यमेव होगी । उन लोगों को विशेषकर तीव्र नारक दुःखों से

अवशीत होता चाहिये, किन्तु पाप कर्म किया है। सुखमार होमे के कारण जब दुःख उपोदक के स्पर्श को भी सहन नहीं कर सकते तो, नमक कर्म करके सुखशील क्यों हो ? किन्तु पुण्यार्थ किये फल की आकांक्षा करते हो, दुःख सहने की सामर्थ्य नहीं है, मनुष्य के वशीभूत हो। दुःखदारी वशा कष्टपूर्ण है। अष्टावृण-विनिमुक्त मनुष्यभवन कभी नौका दुःखको मिली है। दुःखमयी महानदी को पार करो। वीर्य का अकल्पमान कर जब सुखों को पार करो। यह निद्रा का समय नहीं है। यदि इस समय पुण्यार्थ न करेंगे तो फिर नौका का मग्नना अर्थिन होगा। समानम बार-बार नहीं होता। कुतिल कर्मों में आसक्त न हो। सुप्त कर्मों में रति होने से अपर्यन्त मुक्त-प्रवाह प्रवाहित होता है। इसको छोड़कर दुःखदारी प्रवृत्ति रति, हस्त, स्त्रीदा त्वादि में क्या है ? यह केवल दुःख का हेतु है।

अविशद, अज्ञान, निपुणता, आत्मवशर्जिता, परमममता और परमपरिवर्तन से शीघ्र-समृद्धि का साम्य होता है। कोई पुण्य-विशेष अपरिमित पुण्य, बान के वज्र से दुष्कर कर्मों का अनुग्रह कर कहीं अचरमेव कर्मों में दुःख को प्राप्त होता है। मैं साधारण व्यक्ति किस प्रकार दुःख को प्राप्त करूँगा ? ऐसा पियाद न करना चाहिये, क्योंकि जयवरी समस्त दुःख ने स्वयं कहा है कि किन दुःखों ने अस्वास्थ्य, दुःख, अनुत्तरबोधि को प्राप्त है, वे भी संसार-सागर के अरावत में परिभ्रमण करते हुए मर्याद, अधिक और दुर्मि की योनिमें से उत्पन्न हुए थे। जिनमें पुण्य है, उनके लिए दुःख दुष्कर नहीं। मैं मनुष्यमात्र में हूँ; हित-अहित पहचानने की बुद्धि में शक्ति है।

सर्वत्र क काले हुए प्राण के अपविश्याग से बोधि अवश्य प्राप्त होगी। अति दुष्कर कर्म के अवश से अत्यन्तकाम्य ठीक नहीं है। इत्यन्तादि दान में देना हांगम केते ऐसे दुष्कर कर्म कर सकते, ऐसा मन्त्र कथन इतीतिष्ठ इति है कि मोक्षदुःख और साधन का परमार्थ विचार नहीं होता। पात्रकर्म कर स्व नरकान्ति में बन्नावे जाते हैं, और माना प्रकार की पात्रान्तर्गत मोगत है। यह दुःख मन्त्र, पर निष्कृत है। इससे बोधि नहीं प्राप्त होती पर दुःख का प्रवण्ड दुःख अल्प और कष्ट है। शरीर में अधिक दुःख के उत्पन्न में मोड़ा दुःख अवश्य होता है, पर बहुभया का निवर्तन होता है। एनी प्रकार मोड़ा दुःख सर्वत्र शीघ्र-समृद्धि दुःख का उपशम होता है। इत्यतिष्ठ एव बोधि स दुःख को सहना अर्थात् है। पैय लोभन पावन, आदि कुप्रमाण क्रियाओं द्वारा योगियों को आरोप्यन्ताम करता है। एतत् बहुत से दुःख नष्ट हो जाते हैं। इत्यतिष्ठ मुक्तिमात्र पुण्य को मोड़ा दुःख स्थावर करना चाहिये। पर मन्त्राधि-विधिमात्र मग्यान् ने साधक के लिए दान अर्थात् दुःखोत्पत्तिमात्र क्रियाओं का वर्णनकर्म में प्रतिपादन नहीं किया है। यह सामर्थ्यानुसार मृदु-उत्तर द्वारा शीघ्र योगियों की विचित्रता करते हैं। प्रातः में रात्रि के वर्णमात्र में, यथा यात्रादि दान में, निमुक्त करने हैं। पीछे स जब मृदु यामात्रात्मक-म में अधिः मात्रा में दाना-मात्र प्रवर्त होता है तब अन्तर्मात्र मन्त्र अधिक आर्द्र मा प्रवर्ततापूर्वक देने की सामर्थ्य प्रकट होती है। जब अन्तर्मात्र स्थान में शब्द के गन्तव्य निराशा ठीक उत्पन्न होती है, तब स्पर्शान्तर दान भी शुभ हो जाता है।

बोधित्व को कायिक और मानसिक दोनों प्रकार के बुद्ध नहीं होते। पाप से किष्ट होने के कारण कायिक बुद्ध नहीं होता। बाधा और आप्पात्म-नैरात्म्य होने के कारण मानसिक बुद्ध भी उसको नहीं होता। मिथ्याचरणा से मानसिक और पाप से कर्मिक-बन्धन होती है। पुण्य से शरीर-बुद्ध और परार्थज्ञान से मानसिक-बुद्ध मिलता है। जो दयामय है, और बिना जीवन संसार में परमार्थ के सिद्ध ही है, उसको जीवन का बुद्ध हो सकता है। यदि यह शंका हो, कि शीर्षकाल में पुण्य-संचयन द्वारा सम्पू-संबोधि की प्राप्ति होती है, इसलिए सुबुद्ध को चाहिये, कि शीघ्र काल में फल देनेवाले जीवनान् ही का आश्रय ले; तो ऐसी शंका न करनी चाहिये। क्योंकि महात्मन पूर्वकृत पापों का क्षय करता है, और पुण्यसागर की स्मृति करता है। इसलिए यह जीवनान् ही अपेक्षा शीघ्रगामी है।

बोधिविस्तारण पर आश्रय होना चाहिये। यह सब क्लेशों का निवारक है। इस प्रकार उत्तरोत्तर अधिकाधिक सुख पाते हुए जीवन ऐसा संवेदन है, जो विघ्न को प्राप्त हो। कर्मों की अर्चसिद्धि के लिए बोधिविस्तारण के पास एक बलभूत है जो इस प्रकार है—हृदय, तपस्य, धर्म, और मुक्ति। 'हृदय' कुशल की अभिलाषा को कहते हैं। इस मय से कि अष्टम कर्म से बुद्ध उत्पन्न होता है और यह साबित कि सुमर्म द्वारा अनेक प्रकार से मत्तु फलों की उत्पत्ति होती है, जब को कुशल-कर्म की अभिलाषा होनी चाहिये। 'तपस्य' आत्मन की दृढ़ता को कहते हैं। 'धर्म' कर्म में आसक्ति है। 'मुक्ति' का अर्थ उत्थान है। यह बलभूत शीर्षकाल में बद्धनिष्ठा सेना का काम देता है। इसके द्वारा आत्मसाक्षात् विषय का अनुमान कर शीर्षक-धर्म के लिए बल करना चाहिये।

सुमर्म को अपने और परमार्थ आश्रय का बल-विस्तारणाधित्व होय नष्ट करने हैं। एक-एक शीघ्र का क्षय सुख मनोवीर्य से अनेक शय-सहस्र करने में होगा। शीघ्र मात्र के लिए सुमर्म कोशमात्र भी उत्साह नहीं दिखाई पड़ता। मैं अपरिमित बुद्ध का मानन हूँ। मेरा हृदय कभी नहीं विदीर्ष होता। इस अश्रुयुत और दुर्लभ मनुष्य-कर्म को मैंने बुद्धा गौतमा। मैंने माकपूषा का सुख नहीं उठाया। मैंने बुद्ध-आत्मन की पूजा नहीं की। मीठों को अममयान नहीं दिया। बरिष्ठों की आज्ञा नहीं पूरी की। आत्मा को सुखी नहीं किया। मेरा कर्म केवल मात्रा को बुद्ध देने के लिए हुआ है। पूर्वकृत पापों के कारण कर्म की अभिलाषा का प्रमथ है। इसीलिए इस कर्म में मेरी यह शरा हुई है। ऐसा समझकर जीवन कुशल-कर्म की अभिलाषा का परिष्कार करेगा। सब कुशलों का मूल 'हृदय' है। उसका भी मूल बार-बार सुम-अष्टम कर्मों के विपाक-फल की मानना है। जो पापी हैं उनको अनेक प्रकार के कायिक, मानसिक नरकपरि बुद्ध होते हैं, और उनके काम का विपात होता है। पुण्यमान को पुण्यफल से अभिनिष्ठित फल मिलता है, पापी को जब जब सुख की इच्छा का उत्पन्न होता है, तब तब बुद्ध-शक्ति से उसका विपात होता है। जो आशावत्ता सुमर्म करते हैं, वे इच्छा न रखते हुए मनु-मुक्ति में नहीं उत्पन्न होते। जो अष्टम कर्म करते हैं। काल-वृत्त उनके शरीर की शरीर लक्ष्मी उपेक्षते हैं। आत्मा में शलाघ्य हुए तपि से उनके शरीर को ज्ञान करपते हैं, कष्टी हुई ज्ञानात् और शक्ति के प्रहार से मृत्यु के शैक्यों उत्पन्न करते हैं और कुशल लौहभूमि पर वे बार बार

गिरते हैं। हम और अरुण कर्मों का यह मञ्जर और कटु फल-विपाक होता है। इसलिए सुप्त-कर्मों की अभिवृत्ति होनी चाहिये।

उपस्थित सामग्री का निरूपण कर कलाकृत का विचार करना चाहिये। फिर कार्य का आरंभ करे अथवा न करे। आरंभ न करने में इतना शोष नहीं है किन्तु कि आरंभ करके निर्वर्तन करने में है। प्रतिपाद कर्म के न करने से पाप होता है और उससे दुःख भी इष्ट होती है। इस प्रकार आरम्भ कर्म का ही संपादन न होता हो ऐसा नहीं है, पर उस कला में जो अम्य कार्य हो सकते थे, वह भी नहीं होते। कर्म, उपद्रव और शक्ति में 'मन' होता है। 'मुक्त अकेले के ही करने का यह काम है' यह भाव 'कर्म-मात्रिता' कहलाता है। सब सब ज्ञेयापीन हैं, स्वयं साधन में समर्थ नहीं हैं, वे अशक्त हैं और मैं मातृहृदन में समर्थ हूँ। इसलिए सुप्तको सब का सुख संपादन करने के लिए बोधित्व का उपसर्ग करना चाहिये। सुप्त बाल के दाँते और लोग क्यों नीच कम करें? जो काम मेरे करने का है, उसे और क्यों करे? यदि मैं इस मान से कि वह मेरे लिये अशुभ है, उसे न करूँ, तो इसके दो बड़ी अच्छा है कि मेरा मान ही नष्ट हो जाय। यदि मेरा विश्व दुर्लभ है, तो योही भी आपत्ति उत्पन्न होगी। मृत हर्ष को पाकर काह भी पकड़ हो जाता है। जो किया-शुभ है, उसके लिए आपत्ति सुप्त है, पर जो उल्लासपूर्ण है और अति-संपन्न्य द्वारा उपद्रवों को अस्कार नहीं देता, उसके बड़े से बड़ा भी नहीं भीत सकता। इसलिए बोधित्व दृढ़चित्त हो आपत्ति का अन्त करता है। यदि बोधित्व ज्ञानों के बारीक हो जाय, तो उसका उद्देश्य हो। क्योंकि वह त्रैलोक्य के विषय की श्रद्धा रखता है। वह विचार करता है कि मैं उसके भीतर और सुप्तको कोई नहीं भीते। उसको इस बात का मान है कि मैं शान्तस्थिति का पुत्र हूँ। जो मान से अभिमूढ हो रहे हैं, वे मानी नहीं हैं; क्योंकि मानी शत्रु के कण में नहीं आता और वह मानकपी शत्रु के कण में है। मान से वे दुर्गति को प्राप्त होते हैं। मनुष्य मात्र में ही उनको सुख नहीं मिलता। वे दास, परमेश, मूर्ख और अशक्त होते हैं। यदि उनकी गयना मार्गियों में हो तो कलहों दोन किन्हीं कहेंगे? बड़ी अच्छा मानी किसी और शूर है जो मानशत्रु की विषय करने के लिए मनु बारदा करता है और जो उल्ला नाश कर लोक में दुःख को प्राप्त होता है। संज्ञकों के बीच में रहकर लक्ष्यगुण प्राप्त होना चाहिये। जो कर्म भागी आये, उसका स्मृती हो जाय। श्लाघि कीड़ा में आसक्त पुरुष उसके सुख को पाने की बार-बार श्रद्धा करता है। इसी प्रकार बोधित्व को काम से रुचि नहीं होती। वह बार-बार उसकी अभिवृत्ति करता है सुख के लिए ही कर्म किया जाता है अन्यथा कर्म में प्रवृत्ति न हो। पर कर्म ही जिसको सुख स्वरूप है जिसको कर्म के अतिरिक्त किसी दूसरे सुख की अभिवृत्ति नहीं है, वह निष्कम होकर कैसे तुली रह सकता है।

बोधित्व को चाहिये कि एक काम के समाप्त होने पर दूसरे काम में लग जाय। पर अपनी शक्ति का दाय बालक कर्म को उत सम्य द्योतना चाहिये। यदि कार्य अच्छी तरह समाप्त हो जाय तो उत्प्रेषण कार्य के लिए अभिवृत्ति होना चाहिये। ज्ञानों के प्रसर से अपनी रक्षा करनी चाहिये और जिस प्रकार शक्ति-विषा में कुशल शत्रु के साथ लड़-मुड़

करते हुए निपुणतर हनु प्रहार किया जाता है। उसी प्रकार हनु प्रहार करना चाहिये। अशुभान् भी दोष को अशुभान् न देना चाहिये। जैसे बिज रुधिर में प्रवेशकर शरीर भर में व्याप्त हो जाता है, उसी प्रकार दोष अशुभान् पाकर चित्त में व्याप्त हो जाता है।

अतः श्लेश-महार के निवारण में यत्नवान् होना चाहिये। जब निद्रा और अस्वप्न का प्रादुर्भाव हो, तब उनका शीघ्र प्रतीकार करे; जैसे किसी पुरुष की गोद में यदि तर्प बह जाता है तो, वह मर से लपट हो जाता है। जब-जब स्मृति-प्रमोष हो, तब-तब परीक्षा होना चाहिये और सोचना चाहिये कि क्या करें किन्तु फिर ऐसा न हो। बोधिसत्त्व को उत्तम की इच्छा करनी चाहिये। जैसे बड़े बाघ की गति से संभावित होती है, वैसे ही बोधिसत्त्व उत्साह के बराबर होता है और इस प्रकार अभ्यास-परमका होने से बुद्धि की प्राप्ति होती है।

अस्वप्न-व्यवस्था—गीम की बुद्धि कर उमाधि में मन का आरोप करने अर्थात् चित्तैकग्रता के लिए यत्नवान् हो क्योंकि विविक्त-विच पुरुष निर्मलान् होता हुआ भी श्लेशों से कलुषित होता है। जन-तन्मय के विवर्जन से तथा कामादि क्लेशों के विवर्जन से विक्षेप का प्रादुर्भाव नहीं होता और निरुद्ध होने से अस्वप्न में चित्त की प्रसिद्ध होती है। इसलिए संसार का परि त्याग कर एगरोप मोहादि विक्षेप हेतुओं का परित्याग करना चाहिये। श्लेश के प्रतीक होने से और लाभ उत्पन्न, यश आदि के प्रलोभन से संसार नहीं छोड़ा जाता। विद्वान् को सोचना चाहिये कि किन्ते चित्तैकग्रता द्वारा यथामूर्त तत्त्वज्ञान की प्राप्ति की है वही प्रेरणाप्रति बुद्धों का प्रहास कर सकता है। ऐसा विचार कर श्लेश-मुमुक्षु पहले सम्यग अर्थात् चित्तैकग्रता के उत्पन्न की चेष्टा करे। जो उमाहित-विच है और किन्को यथामूर्त तत्त्वज्ञान की प्राप्ति हुई है, उसकी बाध चेष्टा का निवर्तन होता है और शम के होने से उसका चित्त चंचल नहीं होता।

लोक-विमल में निरपेक्ष बुद्धि रखने से ही यह शमय उत्पन्न होता है। अन्तिम-पुनरावृत्तियों में अन्तिम जन्म का लोह रक्षणा युक्त नहीं है जब वह विदित है कि अनेक कर्मफल उत्तम अस्वप्न का पुनः वर्णन नहीं होगा। वह जानते हुए भी वर्णन न मिलने से चित्त व्याकुल हो जाता है और किसी प्रकार सुखी नहीं होता। जब उसका मित्र वर्णन होता है, तब भी चित्त का पूर्ण रूप से उत्कर्ष नहीं होता और वर्णन की अभिलाषा पूर्वक पीड़ा होती है। उसको मित्र समागम की आकांक्षा से मोह उत्पन्न होता है। वह मुग्ध-दोष नहीं विचारता। अतः वह निरन्तर शोक-संस्त रहता है। उस मित्र की विस्था से तथा उत्पन्ननिमित्तता के कारण प्रविचर्य आशु का जल होता है और कोई कुशल-कर्म संवर्धित नहीं होता। किन्तु मित्र के लिए आशु का क्षय होता है वह स्थिर नहीं है। वह अशान्त है, अशान्त है। उसके लिए शीर्ष-कलाकल्पानी शान्तकर्म की हानि क्यों करते हो। यदि यह सोचते हो कि उसके समागम से हित-मुक्त की प्राप्ति होगी तो वह भूल है क्योंकि यदि तुम्हारा आचरण उसके सदृश हुआ तो तुम अक्षय्य कुर्वाण को प्राप्त होओ और यदि अक्षय्य हुआ तो वह तुम्हारे दोष करेगा। इस प्रकार दोनों अक्षय्यों में वह तुम्हारे हित-मुक्त का निमित्त नहीं हो सकता। इस समागम से क्या लाभ है? अन्य में यह मित्र है और जब में यह शत्रु है। वहाँ प्रसन्न होना चाहिये, वहाँ कोप करते हैं। इतका आराधन

मुझ पर है। यदि इनसे इनके हित की बात कहो तो यह कोप करते हैं, और दूसरे को भी हित-व्यय से निवारण करते हैं, और यदि उनकी बात न मानी जाय तो क्रुद्ध होते हैं। संसार के मूढ़ पुरुषों से मत्ता कहीं हित हो सकता है? यह दूसरे का उत्कर्ष नहीं सह सकते। जो उनके बलात्कृत हैं, उनसे विवाह करते हैं, और जो उनसे अप्रिय हैं, उनसे अप्रियमान करते हैं; जो उनका कोप झेलन करते हैं, उनसे यह द्वेष करते हैं। मूढ़ के संसार से आत्मोत्कर्ष, परनिन्दा, संसार-वर्ति-कथा आदि अनुपपन्न अपरमेय होते हैं। दूसरे के संग से अनर्थ का समागम निश्चय जानो। यह विचार कर अपेक्षा मुक्तपूर्वक रहने का निश्चय करे। मूढ़ की संगति कभी न करे। यदि दैव-योग से कभी संग हो तो म्रिय उपासते हुए उसका अपराधन करे और उसके प्रति उदासीन रहित रहे। जिस प्रकार मृग कुसुम से मनु-संग्रह करता है, पर परिणाम नहीं पैदा करता, उसी प्रकार मूढ़ से केवल उसको ले ले जो बर्णार्थ प्रयोजनीय हो।

इस प्रकार म्रिय-संगति का कारण जोह अपाकृत होता है। साम्प्रत सामाधि दुष्ट्या का बिनके कारण लोक का परित्याग नहीं बन पाता, परिहार करना चाहिये। विद्वान् को यदि की अपेक्षा न करनी चाहिये। जहाँ जहाँ मनुष्य का विद्यमान है, वह वह वस्तु सहस्र गुना कुल्लर हो उपरिष्ठा होती है। इच्छा से मय की उत्पत्ति होती है। इच्छिपु मुद्रिमान् पुरुष किसी वस्तु की इच्छा न रखे। बहुरों को विविध लाभ और यश प्राप्त हुए, पर वह साम्प्रत के लाभ चाहें गये, वह पता नहीं है। कुल्ल मेरी निन्दा करते हैं और कुल्ल मेरी प्रशंसा करते हैं, अपनी प्रशंसा सुनकर क्यों प्रसन्न होऊँ? और आत्मनिन्दा सुनकर क्यों क्रियव को प्राप्त होऊँ? जब कुल्ल भी अपने-कृत्यों का परितोष न कर सके तो मुझसे बहुरों की क्या कथा? मुझको लोकनिन्दा न करनी चाहिये। जो सब साम्प्रत-हित है, उसकी यह कहकर लोग निन्दा करते हैं कि यह सब पुरुष-वहित है। इच्छिपु भ्रष्ट उत्तर भी यह पितृपत्तादिमात्र लाभ भी नहीं पचा, और जो लाभ-उत्पन्न प्राप्त करते हैं, उनका यह कहकर लोग उपहास करते हैं कि इन्द्रजी बानपति को किसी प्रकार प्रसन्न कर यह लाभ प्राप्त किया है। अम्बसा उनके विषय को शान्ति नहीं मिलती। ऐसे लोग स्वभाव से दुष्ट के हेतु होते हैं। ऐसे लोगों का संवास न मान्यम क्यों म्रिय होता है? मूढ़ पुरुष किसी का मित्र नहीं है, उसकी प्रीति निःस्वार्थ नहीं होती। जो प्रीति स्वाध पर आश्रित है, वह अपने लिए ही होती है।

मुझको अपरम-व्यय के लिए परवर्णीय होना चाहिये। जब दुष्ट वृद्धि से नहीं देखते और न उनके अपराधन के लिए कोई प्रयत्न करना पड़ता है। जब इन वृद्धों के उदात्त का मुझ मुझको मिलेगा? जब मैं शून्य वेष्टुल में, हसमूल में, गृहा में, तर्कनिर्णय हो बिना पीछे देखे हुए निवारण करूँगा? जब मैं यह स्वागच्छ लक्ष्मणवत्प्रवृत्ति के किसी-सी प्रदेष्टों में, जहाँ किसी का लाभित्व नहीं है विहार करूँगा? जब मैं मृतमय मिदारात्र हो शरीर निरपेक्ष हो निर्मल विहार करूँगा? मिदारात्र ही मेरा लक्ष्य बन होगा, मेरा पीनर पोषों के लिए भी अनुपयुक्त होगा। फिर मुझको किसी प्रकार का मय न रहेगा।

मैं कम शमयान-भूमि में धाकर दुर्गन्ध युक्त निचबेर की तुलना पूर्वमृत जीवों के अस्थि-पंजर से करेंगा ? भृगुजी भी अतिदुर्गन्ध के कारण स्मीप नहीं करेंगे । इस शरीर के साथ व्यवहार होनेवासे अस्थिलेख भी प्रकट हो जाएँगे, फिर प्रियम्बों का क्या कहना ? यदि यह सोचा जाय कि पुत्र-कलत्रादि शुभ-मुक्त में मेरे सहायक होते हैं, इसलिए इनका अनुसर-करना युक्त है, तो ऐसा नहीं है । कोई किसी का मुक्त बॉन नहीं होता । जीव अकेला ही उत्पन्न होता है, अकेला ही मरता है । सब लोग अपने अपने कर्म का फल भोगते हैं । इसलिए वह केवल अस्मिन् है कि पुत्र-कलत्रादि शुभ-मुक्त में सहायक होते हैं । वह केवल विज्ञ ही करते हैं । अतः उन प्रियम्बों से कोई लाभ नहीं है ।

प्रमाद-दृष्टि से देखा जाय तो जीव किसी संगति करता है । जिस प्रकार यह पहले पक्षियों का एक स्थान में स्थित होता है और फिर विप्रीय होता है, उसी प्रकार संसाररूपी मार्ग पर चलते हुए जाति, स्मोत्र आदि संस्कारों द्वारा व्यावास-परिग्रह होता है । मने पर वह उनके साथ नहीं बाँधे । पूर्व इसके कि लोग मरणाकस्या में उसका परिग्रह करें और उनके लिए विलास करें, मनुष्य को बन का व्याघ्र समझना चाहिये । न किसी से परिचय और न किसी से विरोध रखे । तबका बान्धवों के लिए प्रमत्ता के अनन्तर वह मृत के समान है । बन में जाति, स्मोत्रादि कोई उनके स्मीपवर्ती नहीं हैं, जो अपने शोक से व्याप पहुँचने का विरोध करें । इसलिए एकान्तवास-प्रिय होना चाहिये । एकान्तवास में व्यास वा ज्ञेय नहीं है । वह कल्याण-दायक है और सब प्रकार के विद्वेष्टों का शमन करता है । इस प्रकार बन-संस्कृत के विद्वेष्ट से काय-विवेक का लाभ होता है । तदनन्तर चित्त-विवेक की आवश्यकता है । चित्त के सम्प्रधान के लिए प्रसन्न-शील होना चाहिये । चित्त-समाधान का विद्वेष्टी कर्म-विवेक है । इसका निवारण करना चाहिये । कर्मदि विद्वेष्टों के सेवन से शोक और परलोक दोनों में अनर्थ होता है । चित्त के लिए हमने पाप और अपव्यय को भी न मिला, और अपने को मन में शांत, वह अब अस्तिमान है, और किसी के अधिकार में नहीं है । जो मुक्त कुछ काल पहले लम्बा से अकन्त था और उदा अकल्पित से आहत रहता था उसे अब एक प्रसन्न करते हैं जो मुक्त वृत्तों के दृष्टिगत संसृष्टि या उसे प्राम प्रम साते हैं । अब कर्म नहीं उत्पन्न रहा करत । धर्म और भृगुजी से विशालित इस मोक्ष-पुत्र को देखकर अब कर्मों मागते हो । काष्ठ-लोष्ट के समान निमल इस अस्थि-पंजर को देखकर अब कर्मों बाल होता है । पुरीय और श्लेष्य दोनों एक ही आहम-मान से उत्पन्न होते हैं । इनमें पुरीय को हम अपवित्र मानते हो पर कामिनी के अपर का मधुरान करने के लिए उनके श्लेष्य-मान में कर्म रति होती है । जो काम-भुक्त के अस्मितायी हैं, उनकी किरण रति अपवित्र की कलेपर में ही होती है । यदि हमारी आरुति अराति में नहीं है तो क्यों इस काल-कर्म अस्थि-पंजर और मोक्ष के लोभों को आश्रितान करते हो ? अपने ही इस अमेध्य शरीर पर संतुष्ट करो । यह काय स्वभाव से ही विद्वत् है । यह अमिष्टि का युक्त स्थान नहीं है । यह शरीर का कर्म उत्पत्ति होता है, वह बाल उत्पन्न होता है । यह शरीर का स्वभाव है । पर ऐसा जानकर भी हममें रति क्यों उत्पन्न होती है ? यदि यह कहो कि यद्यपि शरीर स्वभाव से अमेध्य है, पर चन्द्रनादि नुरमि वस्तुओं

के उपयोग से कमजोर हो जाता है, तो वह उचित नहीं है। उचित संस्कार करने पर भी शरीर का स्वभाव नहीं बदल सकता। नष्ट, बीमारी और मर्मकर काम की फेजान्तादि खाना-पिरोन कर ज्ञान, अभ्यास और अनुलोपन द्वारा विविध संस्कार कर मनुष्य आत्मन्माप्ति करता है, जो उसके मन का कारण होता है।

बिना मन के सुख का उपयोग नहीं होता। आत्मन्माप्ति में मनोपार्जन की शक्ति नहीं होती। सुखस्वा मनोपार्जन में ही स्थिति होती है। मन उमर दश जाती है, तब विषयों का कोई उपयोग नहीं रह जाता। कुछ लोग दिन भर मूर्ति-कर्म कर चाय-काढ़ को परिभ्रमण होकर लौटते हैं और मृत-कर्म को पाते हैं। वह इस प्रकार केवल आत्म का लय करते हैं, काम-सुख का आस्वाद नहीं करते।

जो वृत्तों के सेवक हैं, उनके स्वामी के कार्यक्षेत्र प्रवास का ज्ञेय भोगना पड़ता है। वे अनेक वृत्तों में भी जाते और पुनः को नहीं देखते। जिस सुख की लालसा से वृत्तों का आस्वाद स्वीकार किया, वह सुख न मिला। केवल वृत्तों का काम कर स्वयं ही आत्म का लय किया। लोग बीबिका के लिए रथ में प्रवृत्त होते हैं, जहाँ बीबिका का भी संगम होता है। वह किंवदन्ता नहीं तो क्या है? इस मन में भी कामाच्छा पुनः विविध वृत्तों का अनुभव करते हैं। वह सुख-सिन्धु से कार्य में प्रवृत्त होते हैं पर अनर्थ-परम्परा की प्रवृत्ति होती है। मन का अर्जन और अर्जित मन की प्रत्यक्षाओं से रथा कर्ममय है, और उचित मन का नाश विचार और चित्त की भ्रमिता का कारण होता है। इस कर्ममय अर्थ अनर्थ का कारण होता है। बनावृत्त पुनः का चित्त एकाम नहीं होता। मन-दुःख से विमुक्त होने के लिए उसको अकर्मण्य ही नहीं मिलता। "य प्रकार कर्ममयचित्त में अनर्थ बहुत है, सुखोत्पाद की बातों भी नहीं है। बनावृत्त पुनः की वही रथा है, जो उस चेत की होती है जिसको शक्त-भर बहन करना पड़ता है, और जाने को बाध मिलती है। इस थोड़े से सुखस्वा के लिए मनुष्य अपनी दुर्लभ-संपत्ति नष्ट कर देता है। निम्न ही मनुष्य की उत्तरी मति है, क्योंकि वह निद्रा, अन्धकार और नरकगामी शरीर के सुख के लिए निरन्तर परिभ्रमण करता है। इस परिभ्रमण का कोटिगत भाग भी सुख-प्राप्ति के लिए पर्याप्त है। इस पर भी मनुष्यविशेष लोग सुख के लिए उत्साही नहीं होते। जो कर्ममयचित्त हैं, उनको बोधिलय की अपेक्षा नहीं अधिक सुख उठाना पड़ता है। काम का निदान सुख है। शत्रु, विद्व, अग्नि इत्यादि मरणमात्र सुख देते हैं पर काम पीर-अस्थिर तीव्र नरक-दुःख का हेतु है। काम का परिणाम कर चित्त-विशेष में रति उत्पन्न करनी चाहिये। और कलाह-राज्य, राज्य कमजोरी में विहार कर सुखी होना चाहिये। वह मन्य है, जो मन में सुखपूर्वक प्रसन्न करते हैं और स्वयं को सुख देने के लिए चिन्ता करते हैं, या मन में, राज्य आत्मन में, दुःख के लो नाश में, अपेक्षा-विशेष हो अपेक्षा विहार करते हैं। जिस लोकोप-मनुष्य का भोग स्वप्न-व्याप्ति निद्र ही कला है वह लोकोप-मनुष्य इन को भी दुर्लभ है। इस प्रकार काम-विशेष और चित्त-विशेष के सुखों का चिन्तन कर स्वयं विचारों का उपयोग करता है, और वह चित्त परिशुद्ध होता है, तब बोधि-चित्त की माफा में प्रवृत्ति-वृत्ति की प्राप्ति होती है।

वह मानना करता है कि सब प्राणियों को समान रूप से कुछ अनुग्राहक और दुःख बाधक होता है, इसलिए मुझको आत्मन्तु सबका पालन करना चाहिये। वह विनाशक है कि जब मुझको और दूसरों को कुछ सम्मानरूप से प्रिय और दुःख तथा सब सम्मानरूप से अप्रिय है, तो मुझमें क्या विशेषता है कि मैं अपने ही सुख के लिए सबवान् होऊँ और अपनी ही रक्षा करूँ ? कल्याण-परिणामता से लोग दूसरों के दुःख से दुःखी होते हैं और सब दुःख के अपहरण के लिए सबवान् होते हैं। एक के दुःख से यदि बहुत सबों का दुःख दूर हो तो रक्षान् को वह दुःख उत्पन्नित करना चाहिये। जो कृत्यान् हैं, वह दूसरे के उद्वेग के लिए नाटक दुःख को भी सुख ही मानते हैं। जीवों के निश्चय से उनको अनन्त परितोष होता है।

प्रज्ञा-पारमिता—चित्त की एकाग्रता से प्रज्ञा के प्राप्तिमान में उदात्ता मिलती है। जिसका चित्त समर्पित है, उसी को यथामूल परिणाम होता है। प्रज्ञा से सब आत्माओं की असम्पन्न हानि होती है। प्रज्ञा के अनुकूलकर्त्ता होने पर ही ज्ञान आदि पाँच परमितायें सम्पन्नहोषि की प्राप्ति करने में समर्थ और हेतु होती हैं। ज्ञानादि गुण प्रज्ञा द्वारा परिपोषित होकर अस्वात्मिक प्रकर्ष की पराजिता को पहुँचते हैं और अविद्या प्रवर्धित सकल विकल्प का बंधन कर तथा भ्रष्ट और आत्माओं को निर्मूल कर परमार्थ-रूप की प्राप्ति में हेतु होते हैं। इस प्रकार कृत-पारमिता में प्रज्ञापारमिता की प्रधानता पाई जाती है। 'आर्त्य-सत्-साहस्य-महा-पारमिता' में कहा है—^{५६} 'हि सुमति । चित्त प्रकृत लक्ष्य-महात्मा और चन्द्र-महात्मा चार हीनों को प्रकाशमान करते हैं, उसी प्रकार प्रज्ञा-पारमिता का कार्य पंच-पारमिता में दक्षिणोत्तर होता है। चित्त प्रकार बिना उत्तरक से सम्बन्धित हुए राधा कर्मवर्त्ता का पद नहीं पाता, उसी प्रकार प्रज्ञापारमिता से रक्षित होने पर पंच-पारमिता 'पारमिता' के नाम से नहीं पुकारी जा सकती। प्रज्ञापारमिता अन्य पाँच पारमिताओं को अस्मिन् कर्त्ता है। जो कम से कम हैं, उनकी संख्या बढ़ते चित्तनी ही क्यों न हो, बिना मार्ग-महात्मा के महात्मात्मा में असम्भव है। इसी प्रकार ज्ञानादि पाँच पारमितायें नेत्र-विकल्प हैं; बिना प्रज्ञा-पञ्च की उदात्ता के बोधि-मार्ग में अस्तरण नहीं कर सकती। जब पंच पारमिता प्रज्ञा-पारमिता से परिपोषित होती है, तभी उत्पन्न होती है। चित्त प्रकार कुछ नदियाँ गंगा नाम की महानदी का अनुगमन कर उसके साथ महासमुद्र में प्रवेश करती हैं, उसी प्रकार पाँच पारमितायें प्रज्ञा-पारमिता से परिपोषित हो और उसका अनुगमन कर सर्वोत्तरक को प्राप्त होती हैं'।

अतः यह पारमिता पंचात्मक पुण्य-संग्रह की अनुग्राहक है। जब चित्त समाहित होता है, तब चित्त को सुख-शान्ति मिलती है और चित्त के शान्त होने से ही प्रज्ञा का प्राप्तिमान होता है। विद्याभ्युत्थान [४ ११६] में कहा है—

कि पुनरल्ल शमयत्य माहात्म्यं यथामूल-ज्ञानजननशक्तिः । यस्यात् समर्पितो यथामूल-ज्ञानशक्तिपुच्छान् मुनि ।

अर्थात् इस 'शमय' का क्या माहात्म्य है ? यथामूल ज्ञानावधि में सम्पूर्ण ही इसका माहात्म्य है, क्योंकि महात्मा ने कहा है कि जो समाहित-चित्त है, वही यथामूल का ज्ञान

रक्ता है। जो यथामूलदर्शी है, उसी के हृदय में उसी के प्रति महाकृपा उत्पन्न होती है। इस महा-कृपा से प्रेरित हो शील, प्रसा और समाधि इन तीनों विद्याओं को पूरा कर भोक्तृत्व सम्पन्न-संश्लेष प्राप्त करता है।

सर्व धर्म के अनुष्ठानों को ही प्रसा-पारमिता कहते हैं। अणुघातविक्रमप्रसापारमिता में कहा है— 'ओष्ठोष्ठान्मः सर्वधर्माणां सा प्रसापारमित्तोत्पत्तेः'। शून्यता में जो प्रतिष्ठित है उसी में प्रसापारमिता प्राप्त की है। जब यह ज्ञान उत्पन्न होता है कि मावों की उत्पत्ति न सत्ता होती है, न पट्ट होती है, न तन्मयता होती है और न अचेतनता होती है, तभी प्रसा-पारमिता की प्राप्ति होती है। जब समय किसी प्रकार का व्यवहार नहीं रह जाता। उस समय इस परमार्थ-स्वय की प्रतीति होती है कि हरमग्न बस्तुवात मय्या के स्वय है, जन्म और प्रतिबिम्ब की तरह अतीत और भविष्य है। केवल व्यवहारदशा में उनका उत्पन्न है। जो स्वय हृदयोन्मत्त होता है, वह साक्षर-स्वय है। यथामूल-दर्शन से इस अनर्थात् संसार प्रसाह का यथापरिचित साक्षर-स्वय उत्पन्न होता है। व्यवहारदशा में ही प्रतीति-संज्ञावा की सत्ता है; पर परमार्थ-हृदि से प्रतीति-संज्ञावा धर्म-शून्य है। क्योंकि परमार्थ में मावों का लक्ष्यत्व पक्षधन और उन्मत्तत्व निश्चित है। वास्तव में सब शून्य ही शून्य है। सब धर्म स्वय से अनुत्पन्न हैं। यह ज्ञान धर्म-ज्ञान कहा जाता है। जब इस धर्म-ज्ञान का उदय होता है तब अविद्या की निवृत्ति होती है। अविद्या के निरोध से संस्कारों का निरोध होता है। इस प्रकार पूर्व-पूर्व कारणमूल के निरोध से उत्तरोत्तर धर्ममूल का निरोध होता है। अन्त में बुद्ध का निरोध होता है। इस प्रकार अविद्या, तृप्ता और उपादान सभी ज्ञेय-धर्म का, संस्कार और मनस्वी धर्म-मार्ग का और कुल-मार्ग का व्यवहार होता है। पर जो मनुष्य अज्ञ में सत्ता का समारोप करता है, उसकी बुद्धि विषमता होती है और उसको रगादि ज्ञेय उत्पन्न होते हैं। इसी से धर्म की उत्पत्ति होती है। धर्म ही से धर्म होता है और धर्म के कारण ही धर्म, मत्स्य, म्याधि, योक, परिवेकनदि कुल उत्पन्न होते हैं। इस प्रकार केवल महान् कुल-धर्म की उत्पत्ति होती है।

प्रसा हृदय सब धर्मों की निःसमाकता सिद्ध होती है और प्रत्येकधर्म का लक्ष्य लक्ष-मात्राधिक हो जाता है। तब इस ज्ञान का स्वरूप होता है कि जो प्रत्येक के धर्मीन है, वह शून्य है। सब धर्म मायोपम हैं। बुद्ध भी मायोपम है। यथाय में बुद्धधर्म निःशून्य है। सम्पन्न-संश्लेष भी मायोपम है। निर्वाण भी मायोपम है। यदि निर्वाण से भी कोई विशिष्टता धर्म हो तो वह भी मायोपम तथा लक्ष्य ही है। जब परमार्थ-ज्ञान की प्राप्ति होती है तब वास्तविक निःशून्य-संश्लेष की विनिवृत्ति होती है। यही प्रसा सब धर्मों के उत्पन्न की है।

सर्वधर्म-शून्यता के स्वीकार करने से लोकम्यवहार उत्पन्न हो जाता है। जब तब कुछ शून्य ही शून्य है, यहाँ तक कि बुद्धत्व और निर्वाण भी शून्य हैं, तब लोक-म्यवहार कहाँ से क्या उत्पन्न है? शून्य का स्वरूप अनिर्वर्तनीय है। यह धनधर है। इसलिए इसका धन और उपदेश कैसे हो सकता है? शून्यता के संकल्प में रहना भी कहना कि यह धनधर है

अर्थात् नास्तिकताहीन है, मिथ्या है। ऐसा केवल उपायोप से ही होता है। जब किसी के उक्त में कुछ भी नहीं कहा था उक्त और वह 'शून्यता' शब्द का प्रयोग भी केवल लोक-व्यवहार-सिद्ध है, परन्तु परमार्थ में अस्तीति और मिथ्या है, तब एक प्रकार से हमारा मुँह ही बन्द हो जाता है और लोक-व्यवहार का अप्रत्यक्ष व्यवहार होता है। इस कठिनाई को दूर करने के लिए उपायोप की व्यवस्था की गयी है—संवृति-उक्त और परमार्थ-उक्त। संवृति-उक्त व्यावहारिक-उक्त है। 'संवृति' उसे कहते हैं जिससे वयामृत-परिचय का आवरण हो। अविद्या से ही स्वभाव का आवरण होता है और वयामृतस्थित सांख्य स्वप्न का उद्भव होता है। अविद्या से ही अस्त का उक्त में आरोप होता है और वह अस्त स्वप्न प्रविष्ट होता है। लोक में वह संवृति दो प्रकार की है :—तत्त्व-संवृति और मिथ्या-संवृति। जिस कस्तुराक्ष के प्रकाश में शक्ति का उपायोप नहीं होता अर्थात् जिसकी उपलब्धि शक्तियों द्वारा किन्हीं दोष के होती है, वह लोक में उक्त प्रतीयमान होता है और उसकी संज्ञा 'तत्त्व-संवृति' है। पर मृगशृङ्गा के समान जिस कस्तुराक्ष की शक्ति-उपलब्धि होनखी होती है, वह विकल्पित है, और लोक में उसकी संज्ञा 'मिथ्या-संवृति' है। पर दोनों प्रकार के संवृति-उक्त उपायोप के लिये मृग है, क्योंकि परमार्थ-उक्त में संवृति-उक्त भी अस्तीति और मिथ्या है। परमार्थ-उक्त वह है जिसके द्वारा कस्तुराक्ष का अहमि-स्वप्न काव्यमय होता है। कस्तुराक्ष के अविद्या से अमृति, वसन्ता और प्रेता की हानि होती है।

उक्त कर्म निःस्वभाव और शून्य है। तत्त्वा, मृगशृङ्गा, कर्मपाश इत्यादि शून्य के परम है। जो कर्म दृश्यमान है, वह उक्त-स्वभाव का नहीं है, क्योंकि उक्त काल में उक्त स्थिति नहीं है। जिसका जो स्वप्न होता है, वह कदापि विकल्पित भी परिवर्तित नहीं होता। उक्त स्वप्न अविचलित है, अन्यथा उसकी स्वभावता के नष्ट होने का प्रयोग उपलब्ध होता। उपायोप कस्तुराक्ष का न दो कही से उक्त-स्वप्न में आगम होता है, और न निरोध होने पर उक्त कही क्षय होता है। हेतुप्रत्यक्षतामयी का आगम लेकर ही कस्तुराक्ष के समान उत्पन्न होती है, और हेतुप्रत्यक्षतामयी की विकल्पता से ही उक्त कस्तुराक्ष का निरोध होता है। जो कस्तुराक्ष हेतुप्रत्यक्षतामयी का आगम लेकर उत्पन्न होती है अर्थात् जिसकी उत्पत्ति पराधीन है, उस कस्तुराक्ष की स्वभावता कहीं। यदि परमार्थ-उक्त से देखा जाय तो हेतुप्रत्यक्षतामयी से भी किसी प्रकार की उत्पत्ति नहीं होती, क्योंकि वह स्वप्न भी अपर धामनी-वर्जित है और उक्त आत्म-स्वप्न भी पराधीन होने के कारण स्वप्न-वर्जित है। इस प्रकार पूर्व-पूर्व धामनी की निःस्वप्नता जाननी चाहिये। जब कार्य-कारण के अतुल्य होता है, तब जिस प्रकार निःस्वप्न से स्वभाव की उत्पत्ति संभव है। जो हेतुओं से निर्मित है और जो माया से निर्मित है, उनके संक्षय में निरुपस्थित करने से बात होगी कि वह प्रतिबिम्ब के समान कल्पित है। जिस प्रकार सूर्य-प्रतिबिम्ब आदर्श-मण्डल के समान से उत्तम प्रतिबिम्बित होता है और यदि उक्त अभास दो तो मुक्त-विम्ब का उत्तम प्रतिमात्र न हो, उही प्रकार जिस कस्तुराक्ष के कर्म की उपलब्धि द्वारा हेतु-प्रत्यक्ष के समान से होती है, अन्यथा नहीं होती, वह कस्तुराक्ष प्रतिबिम्ब के समान कल्पित है। इसलिए अस्ति-हेतु प्रत्यक्षतामयी है, वह परमार्थ में अस्त है। इस प्रकार शून्य-

धर्मों से राज्य-धर्म ही उत्पन्न होते हैं। धर्मों की उत्पत्ति राज स्वभाव से नहीं है। उत्पत्ति के पूर्व यह स्वभाव विद्यमान नहीं है, इसलिए कहाँ से उत्पत्ति उत्पत्ति हो ? उत्पत्ति होने पर उत्पत्ति स्वभाव निश्चय हो जाता है, फिर क्या उत्पत्ति किया जाय ? यदि यह कहा जाय कि राज का पुनर्जन्म होता है, तो यह भी ठीक नहीं है; क्योंकि बीच और अंदर एक नहीं है। रूप, रस, गंध और विषाद में होना निश्चय है। अपने स्वभाव से यदि जन्म होता तो किसी भी उत्पत्ति ही न होती। स्वभाव और उत्पत्ति इतनेतर अविभाज्य हैं। जब तक स्वभाव नहीं होता, तब तक उत्पत्ति नहीं होती; और जब तक उत्पत्ति नहीं होती तब तक स्वभाव नहीं होता। इससे यह स्पष्ट है कि राजा किसी की उत्पत्ति नहीं होती, परन्तु भी किसी की उत्पत्ति नहीं होती; क्योंकि ऐसा मानने में राजा-धर्म से जोड़ना और उत्पत्ति का प्रयोग उत्पत्ति होगा; अथवा ऐसी व्यवस्था में तबका जन्म सबसे मानना पड़ेगा, जो वृत्ति है। यह मानना भी ठीक न होगा कि कार्यकारण का अन्वय जन्मजन्मभाव नियामक होने से तबकी उत्पत्ति होती है। जब तक कार्य की उत्पत्ति नहीं होती, तब तक यह नहीं कहा जाय कि तबकी उत्पत्ति कितने है। और जब कार्य की उत्पत्ति होती है, तब व्यवस्था में कारण का अभाव होने से यह नहीं कहा जा सकता कि यह कितनी उत्पत्ति है। कार्य-कारण का जन्मजन्मभाव नहीं है, क्योंकि दोनों समान काल में नहीं रहते। कार्यकारण की एक उत्पत्ति मानना भी युक्त नहीं है; क्योंकि कार्य-कारण के बिना उत्पत्ति का अभाव है और कार्य-कारण का एक एव ही अस्तित्व नहीं है। पृथक् पृथक्-भाव में उत्पत्ति की वृत्ति की गयी है। वास्तव में उत्पत्ति-निष्पत्ति नहीं है। एक प्रकार का जन्म भी कोई नियामक नहीं है। अतः परन्तु भी किसी की उत्पत्ति नहीं होती और अन्तः भी उत्पत्ति नहीं होती। दोनों में से जब द्वन्द्व अलग अलग संभाव में अन्तर्भव है, तब फिर दोनों भिन्नकर कि प्रकार अन्तर्भव हो सकते हैं। यदि सिद्धांत के एक कथ में तैय-ज्ञान की सम्पत्ति नहीं है, तो अनेक कथ भिन्नकर भी योग्य नहीं प्राप्त कर सकते। अतः अन्तः भी किसी की उत्पत्ति का होना संभव नहीं है। यह भी युक्त नहीं है कि, अनेक उत्पत्ति होती है, क्योंकि ऐसा मानने में भावों के देशकालादि नियम के अभाव का प्रयोग होगा और जो परमात्म-धर्म की उत्पत्ति निश्चय चाहते हैं, उनके लिए किसी प्रतियोगिता वस्तु का अनुष्ठान न हो सकेगा।

इसलिए अनेकानुसार राजस्व का प्रतियोगिता नहीं करते। सा-चार्य नानाधर्म मध्यममूल (१, १) में कहते हैं—

म सगो नहि पथो म द्वाभ्यां माप्येतेषाः।

ऊष्मा वायु विष्णु भारत अध्वन वैष्णव ॥

जब शरीर-ज्ञान रूप का लक्षण विद्यमान होने पर नहीं मध्यम पृथक्, तब अन्तः अन्तः की संभावना की क्या कहा ? अतः यह निश्चय हुआ कि भार-तत्त्वा निश्चय है। निश्चय ही तब भावों का सामर्थ्य रूप उद्भव है। यह जन्मार्थ-धर्म प्रयोग्य है पर हमने भी अन्तिम-निष्पत्ति में होना चाहिये, क्योंकि कारण-निष्पत्ति और कारण-निष्पत्ति में कोई निष्पत्ति नहीं है। दोनों ही लक्षण होने के कारण जन्म-मूल है। अन्तः का भी कोई

स्वल्प नहीं है, माय-विशेष ही उच्छल विह्वल का प्रधान कारण है। जब उसका निराकरण हुआ, तब एक विशिष्ट एक ही प्रहार में निराला हो जाते हैं।

संन्यास न किसी का समुपाय है और न समुच्छेद। यदि प्रतीत्य-समुपाय के संकल्प में यह ध्वनित है कि वह अनुपायविशिष्ट है तो, फिर मायात्मक में यह क्यों कहा है कि संन्यास अनित्य है, उदय-व्यय उनका धर्म है, वह उत्पन्न होकर निरुद्ध होते हैं और उनका अग्रिम दुष्कर है। यदि एक शून्य है, तो सुगति और दुर्गति भी स्वभाव-शून्य है। यदि दुर्गति निःसमाप्त है तो निर्वाण के लिए पुरुषार्थ व्यर्थ है। पर ऐसी शंका करना ठीक नहीं है। यदि हम परमार्थार्थ से विवेचना करें तो दुर्गति स्वभाव-शून्य है। परन्तु सोच-बूझ में दुर्गति शून्य है। जो यह जान सकता है कि समस्त सत्तुबाध शून्य और प्रतीत्य-रहित हैं वह संसार में व्यस्त नहीं होता। उसके लिए न दुर्गति है, न सुगति। वह मुक्त और दुःख, पाप और पुण्य, दोनों से परे है। किन्तु किसी ब्रह्मात्म-दर्शन नहीं है, वह संसार-जगत् में भ्रमण करता है। यदि उच्छल एक माय उत्पाद-निरोध से रहित है, केवल कल्पना में वाचि-कल्प-मन्त्रादि का योग होता है, तो वह महान् विरोध उपरिष्ठ होता है कि एक आत्मरसों का महान् कर निर्वाण में प्रतिष्ठित हुए भी कर्मविह्वल प्रह्व करें। यदि ऐसा है तो बोधिसत्वों का भी कुछ प्रयोजन नहीं है। बोधिसत्वों का आशय इसलिए लिखा जाता है कि इच्छे ज्ञेय शरीरिक धर्मों की निवृत्ति होती है और सर्वगुणालङ्कार दुष्कृत की प्राप्ति होती है। यदि बोधिसत्वों के प्रह्व से भी शरीरिक धर्म की निवृत्ति न हो, तो उन्हें क्या लाभ? पर वह भी शंका असुख है। कल्पक प्रलय-सामग्री है। कल्पक माया है; अर्थात् कल्पक कर्मों का क्लिप्त नहीं होता कल्पक माया का निर्वाण नहीं होता। पर जब प्रत्यक्ष-दृष्ट न हो क्यों है, एक कल्पनिक व्यवहार में भी शरीरिक धर्म नहीं रहते। प्रकृतों का समुच्छेद तत्त्वान्तर्गत शून्य अविद्या आदि का निरोध करने से होता है।

अनेक प्रकार की प्रतीत्यता का कारण 'संन्यास' है। 'संन्यास' का अर्थ है 'आत्मरस' अर्थात् 'अविद्या का आत्मरस'। इस आत्मरस द्वारा ब्रह्मात्म-दर्शन नहीं होता किन्तु मृदा-जल होता है। वह आत्मरस कभी प्रकार हमको आत्मरस करता है, किस प्रकार कम होते ही आत्मरस प्रत्यक्ष और से हमको आत्मरस कर लेता है। संन्यास स्वतः सिद्ध है। किसी अन्य प्रकार से इसका उत्पाद नहीं कहा जा सकता। स्वयं में हम जो कुछ देखते हैं उच्छल मिथ्यात्व का प्रत्यक्ष में ही अनुभूत होता है। स्वभावतः में किसी प्रमाद्य द्वारा उच्छल मिथ्यात्व सिद्ध नहीं हो सकता। इसी प्रकार संन्यास को मृदा-दर्शन प्रमाद्यित करने के लिए उन पुच्छियों का प्रयोग नहीं हो सकता जो संन्यासिक आत्मरस की हैं केवल परमार्थ-स्वयं के आश्रय से ही संन्यासिक मृदा सिद्ध हो सकता है। जब एक परमार्थ-स्वयं की उपस्थिति नहीं होती तब एक एक पुच्छियाँ संन्यास को आत्मरसिक दर्शन के लिए अपायी हैं। व्यवहार के लिए संन्यासिक की कल्पना की गई है। कल्पक लोक है, कल्पक संन्यासिक लोक का अविद्यमान रूप है। इस प्रकार एक पदार्थों का स्वभाव दो प्रकार का होता है—शरीरिक और परमार्थिक। मृदादर्शी का जो किम्व है, वह संन्यासिक प्रह्वता है, कल्पदर्शी का जो किम्व है, वह तत्त्व या परमार्थ-स्वयं प्रह्वता है।

संज्ञित-स्य की तो प्रतीति होती है, क्योंकि हमारी बुद्धि अविद्या के अन्वकार से आवृत है। अविद्या से उत्पन्न होने के कारण चित्त का स्वभाव अविद्यायुक्त हो जाता है, इसलिए संज्ञित-स्य की प्रतीति होती है। पर यह नहीं बात है कि परमार्थ-स्य का क्या स्वरूप और लक्षण है। परमार्थ-स्य ज्ञान का विषय नहीं है। वह सर्वज्ञान का अतिप्रमत्त करता है। वह किसी प्रकार बुद्धि का विषय नहीं हो सकता तथापि कहा जा सकता है कि परमार्थ-स्य स्व-मार्ग-विनिर्मुक्त है, इसलिए सर्वोपाधि से शुद्ध है। जो सर्वोपाधि-शुद्ध है, वह कैसे बहना ज्ञान ज्ञान का करता है? उसका स्वभाव बहना के अतीत है और शब्दों का विषय नहीं है। वहाँ शब्दों की प्रवृत्ति नहीं होती। यद्यपि लक्ष्य विच्छेद की दानि होने से परमात्म-स्य का प्रतिगहन नहीं हो सकता, तथापि संज्ञित का आत्म्य लेकर शास्त्र में यद्विचित् निर्णयनोपदेशन किया जाता है। वास्तव में तब अज्ञान्य है पर इष्टान्त द्वारा कथंचित् शास्त्र में वर्णित है। किन्तु अन्तर का आत्म्य सिद्ध परमार्थ का उपदेश नहीं हो सकता और किन्तु परमार्थ के अविगत किए निर्णय की प्राप्ति नहीं होती। आत्मार्य नारायण ने कहा है—

✓ अविद्यामनाभिन्न परमाद्यो न वेदयेत् ।
परमाद्यमनाभाव निर्वाणं नास्मिन्वेत् ॥ [मध्यमकमूल, २४११]

आत्म ही परमार्थ-स्य की उत्पत्ति करते हैं। इसमें उनकी संक्ति ही प्रमत्त है।

उप-इय की अवस्था होने से तद्विद्वत् लोग भी दो भेदों के हैं—१ योगी, २ प्राकृतिक। योगी लक्ष्य को करते हैं। तब कर्मों का अनुसन्धन अर्थात् सर्वकर्मशून्यता ही इष्ट लक्ष्य का लक्षण है। योगी लक्ष्य को यथाज्ञान देखता है। प्राकृतिक वह है जो प्रकृति अर्थात् अविद्या से आवृत है। वह बन्धु-लक्ष्य को विरहीत-भाव से देखता है। प्राकृतिक ज्ञान भ्रान्त है। किन्तु कदाचित् का लक्षण लक्षण प्रविशत है वह भी योगियों की दृष्टि में स्वभाव-रहित है। यद्यपि बन्धुत्व यही है कि वह मूल निःशून्य है तथापि बन्धादि पापमिता का आदरपूर्वक सम्मान करना चाहिये। यद्यपि दानादि बन्धु-लक्ष्य-रहित हैं तथापि परमार्थ-स्य के अविगत के लिए तब लक्ष्य पर बहना कर लोकित्य को इनका उपादान निरुपद्रव प्रयोजनीय है। मध्यम-मार्ग करने से समताकरणा से निर्मलाकरणा और तद्विच्छेदकरणा से निर्विकल्पाकरणा उत्पन्न होती है। मध्यमकाण्ड [१८] में कहा है—

॥ उपादानं अविद्यामयमुपेयमूतं परमार्थ-लक्ष्यम् । ✓

अर्थात् अविद्यामय उपादान अथवा हेतुकार है और परमात्म-लक्ष्य उपेय अथवा उपलक्ष्य है। दानादिपापमिता-रूपी उपादान द्वारा परमार्थ-लक्ष्य का ज्ञान है।

लोकित्य की अङ्गुष्ठम तात्परा प्रकाशमिता की है। 'प्रकाशमिता' और 'कर्मबन्धु' पर्याय हैं। इनके आधार के लिये लौकिकस्थ में प्रकाशमिता तथा कर्मबन्धु के पूर्व भागी और भाग्य विराज्य लगते हैं। किन्तु लक्ष्य का वह अविगत भी संज्ञित-स्य के उपादान से हो है (संज्ञित-स्यसुराज्ञामिमीषते योऽ व य ४२१)।

बोधिवित्तोत्साहस्यमाण^१ मे प्रहागरमिता को सर्वबर्म्ममुद्राक्षय या अक्षयानुश्रुता करा है। उनके अनुसार प्रहागरमिता मुद्राक्षय नहीं है। यह उत्प, भूत, प्रयोगन है। बोधितल का बिध इस प्रकार प्रहा की साधना करने से, बर्म्मा के परिशुद्ध होने से शान्त हो जाता है और उसकी प्रहागरमिता पूरी होती है।

इस प्रकार पद्मममिता के अधिप्य होने से बोधितल की साधना चलवती होती है।



१ 'अपि ब्रह्म करण्य यमो योहाकहापो नमोभ्युच्यते सर्वबर्म्ममुद्राक्षयानुश्रुता। आद्य मुद्राक्षय न मुद्राक्षयमित्युच्यते सर्वं भूतं प्रहागरमिता प्रहागरमिता। 'बोधितलस्य महत्त्वस्य यहाँ व्यववर्ती न बिध करति बर्म्मस्यथा परिशुद्धत्वम्। एवं वृत्ति यदा पारमिताम्। [बौ वि सू शा पृ २७]

तृतीय खण्ड

बौद्ध-दर्शन के सामान्य सिद्धान्त

एकादश अध्याय

मोक्ष-दर्शन की भूमिका

मात्र के विभिन्न दर्शन हैं, उनका लक्ष्य मोक्ष की प्राप्ति है। इस अर्थ में वे सब दर्शन मोक्ष-शास्त्र हैं। विद्वान्मित्र सांख्यप्रवचनभाष्य की भूमिका में लिखते हैं कि मोक्ष-शास्त्र चिकित्सा-शास्त्र के समान बलपूर्वक है। किन्तु प्रकार रोग, आरोग्य, रोग का निदान और औषध यह चार चक्र चिकित्सा-शास्त्र के प्रतिपाद्य हैं, उसी प्रकार देव, दान, देव-दत्त और दानोपाय यह चार मोक्ष-शास्त्र के प्रतिपाद्य हैं। विविध दुःख 'देव' हैं; उनकी आत्मनिक निवृत्ति 'दान' है, अविद्या 'देव-देव' है और उत्पन्न 'दानोपाय' है। यही चार चक्र पञ्चकाल योग-रूप में भी पाए जाते हैं। किन्तु स्याम-शास्त्र में देव-देव को देव के अन्तर्गत माना है; 'दान' को उत्पन्न माना है और 'उपाय' शास्त्र है। स्याम-शास्त्र में इनको अर्थ-पद कहा है। बाल्यवृत्ति-मित्र (वहस्वैरीका) के अनुसार अर्थ-पद का अर्थ पुण्यार्थ का स्थान है। वर्तितकार कहते हैं कि वे अस्यात्म विद्याओं में वे आचार्य इन चार अर्थ-पदों का वर्णन करते हैं। स्याम की परिभाषा में यह चार अर्थ-पद इस प्रकार हैं:—१ देव, अर्थात् दुःख और उत्पन्न निर्वर्तक (उत्पन्न) अर्थात् दुःख-देव; २ आत्मनिक-दान, अर्थात् दुःख-निवृत्तिक्रम मोक्ष का कारण अर्थात् उत्पन्न; ३ उत्पन्न उपाय (शास्त्र); ४ अस्मिन्मय, अर्थात् स्याम मोक्ष (१,१,१ पर स्याम-भाष्य)। इसी प्रकार मोक्षदर्शन की चार-चरणी है। यह चार अर्थ-पद हैं—दुःख, दुःख-देव, दुःख-निवृत्ति, और दुःख-निवृत्ति-प्राप्ति (मार्ग)।

सांख्य-शास्त्र के अनुसार प्रकृति और पुरुष के संयोग द्वारा जो अविच्छेद होता है, वह दुःख का देव है और विच्छेद-स्वाप्ति अर्थात् उत्पन्न ही दुःख-निवृत्ति का उपाय है; क्योंकि इस शास्त्र में संज्ञा के लक्षण-विच्छेद से आत्मा का वर्णन है, इसलिए इस सांख्य-शास्त्र कहते हैं। स्याम के अनुसार दुःख के अभाव से अर्थात् आत्म-विच्छेद से निर्वेद्य की विधि होती है। इसमें उत्पन्न-कर्म का स्थान और अपर-कर्म का अग्रहण होता है। इस अग्रहण अवरण को अपवर्ण करते हैं। प्रमत्तादि पौरुष पदार्थ का उत्पन्न मोक्ष का कारण माना गया है। इन पदार्थों में से प्रमेव पदार्थ का उत्पन्न ही मोक्ष-साधन का वास्तविक कारण है। देव १३, पदार्थों का उत्पन्न प्रमेव-उत्पन्न का संशय और रक्षक है। वह उत्पन्न मोक्ष-साधन का पारम्पर्य कारण है। उत्पन्न का बीच मित्यादान है। उत्पन्न उत्पन्न करके ही उत्पन्न मोक्ष का कारण होता है। अनात्म में आत्म-ग्रह मित्यादान है। 'मैं' इस प्रकार का मोक्ष, अर्थात् अनात्मा को (देहादि को) आत्मा के रूप में देखना वह दृष्टिग्रहण है। शरीर,

इन्द्रिय, मन, केरना, बुद्धि यह पदार्थ-समूह (अर्थ-ज्ञात) है, जिसके विषय में अहंकार होता है। शीघ्र शरीरादि पदार्थ-समूह को भी हूँ यह निमित्त कर शरीरादि के उच्छेद को आत्मोच्छेद मानता है। यह शरीरादि की चिर-स्थिति के लिए व्यसक्त होता है और बार बार उच्छेद प्रवृत्त करता है। उच्छेद प्रवृत्त कर अन्त-मरण के निमित्त अवशील होता है।

किमु को दुःख को, दुःखायतन को तथा दुःखानुपपन्न सुख को देखता है कि यह सब दुःख है (उर्ध्वमिह दुःखमिति परमिति), यह दुःख की परिचा करता है। परिचात दुःख प्रशोध होता है। इस प्रकार यह दोषों को और कम को दुःख-हेतु के रूप में देखता है; तथा दोषों का प्रहारा करता है। दोषों के प्रशोध होने पर पुनर्बन्ध के लिये प्रवृत्ति नहीं होती। इस प्रकार प्रमेयों का अद्वैतिय विभाग कर अम्यास करने से सम्पूर्ण-दर्शन अर्थात् पदार्थमयूत अवबोध का उत्पन्न की उत्पत्ति होती है।

वैरोचिकशास्त्र में पदार्थों के उत्पन्न से निरोधन की सिद्धि होती है। वैरोचिकशास्त्र के अनुसार [१,१,४] यह उत्पन्न इत्यादि पदार्थों के तात्पर्य-वैधर्म्य के ज्ञान से उत्पन्न होता है। तात्पर्य, अमान-धर्म, और वैधर्म्य, विद्वत्-धर्म है; अर्थात् पदार्थों के सामान्य और विशेष लक्षण (अज्ञान-धर्म, ज्ञान-धर्म) के ज्ञान से उत्पन्न होता है।

सम मोक्षशास्त्रों में उत्पन्न-उत्पत्तिकार के लिए योगान्ता का प्रयोक्तव्य व्याप्त गया है। न्याय-सूत्र में कहा है, कि योगान्ता के कारण उत्पत्ति उत्पन्न होती है। सम-निष्पन्न इति तथा योगशास्त्र विहित अध्यात्मविधि और उपाय-समूह द्वारा आत्मसंस्कार करना चाहिये। योगान्ता-धर्मित को धर्म है, यह ज्ञानान्तर में भी अनुसर्तन करता है। उत्पन्न के निमित्त यह धर्म बुद्धि की पराजय को प्राप्त होता है (प्रचयकालागत) और उसकी सहायता से किसी धर्म में सम्पत्ति-प्रकल प्रवृत्त होता है, तब सम्पत्ति-विशेष उत्पन्न होता है। उसके उत्पन्न का क्षान होता है। वैरोचिकशास्त्र में कहा है कि आत्म-मयत्त योगियों को होता है तथा आत्म-धर्म से मोक्ष होता है [१,१,१६]। यह न्याय का आत्म-संस्कार है। सद्गुरुनिध ने उक्तार में कहा है कि आत्म-धर्म, अद्वय, मनन, योगाध्यास, निदिध्यासन, आत्मन, प्राणापान, और ध्यान-धर्म है। योग योग-शास्त्र का प्रतिपाद्य विषय है। इस कारण न्याय-वैरोचिक में उक्त मन्त्र किया है कि उत्पन्न स इस आत्म-धर्म की प्रतिपत्ति होती है। वेदान्त में कहा है कि दशमस्कंध योगी प्रदान द्वारा आत्मा को जान सकता है।

इसी प्रकार श्रद्धा धर्म में भी उत्पन्न-ज्ञान के लिए योग का प्रयोक्तव्य व्याप्त गया है। श्रद्धा ईश्वर और आत्मा की सत्ता को स्वीकार नहीं करत, तथापि उनका भी यही प्रयोक्तव्य है कि दुःख से आत्मन्त निवृत्ति हो और निर्वाण का क्षान हो। योग का उपाय उत्पन्न उत्पन्न रूप से स्वीकृत है।

१ तत्प्राप्यविशेषान्तासम् [न्याय ३।१।१५]।

२ तदर्थं धर्मनिष्कलाभायान्तासम् [योगान्तासम् [न्याय ३।१।१६]]।

बौद्धों के अनुसार आत्मा प्रवृत्तिमान है। जिस प्रकार 'रघु' नाम का कोई स्वतन्त्र पदार्थ नहीं है, वह शब्दमान है; परमार्थ में अंग-संगत है। उसी प्रकार आत्मा, स्वयं जीव, नामरूप-मान (स्वयन्मनस्क) है। यह कोई अतिपरिग्रामी शङ्कस्य पदार्थ नहीं है। बौद्ध अनिरुद्धवादी और अनश्वरवादी हैं। सर्वस्ववादी स्वभाववादी तथा बहुधर्मवादी हैं, किन्तु वह कोई शारद्व पदार्थ नहीं मानते। उनके द्रव्य सत् है, किन्तु अस्थिर है। यह द्रव्य चैत और रूपी-धर्म हैं। बौद्ध सिद्धान्त में किसी मूल कारण की व्यवस्था नहीं है। वह नहीं मानते कि ईश्वर महादेव या वासुदेव, प्रकृति, प्रधानादिक किसी एक कारण से सर्व जगत् की प्रवृत्ति होती है। यदि मातृ की उत्पत्ति एक कारण से होती तो सर्व जगत् की उत्पत्ति सुगम होती, किन्तु हम देखते हैं कि मातृ का काम संभव है।

बौद्ध-दर्शन चार हैं—सर्वस्ववाद (वैश्वानर), लौकिक विज्ञानवाद (योगेश्वर) और मायमिक्त (शून्यवाद)। सर्वस्ववाद के अनुसार जगत्-जगत् प्रत्यक्ष का विन्य है। वह प्रकृति और मन की स्वतन्त्र सत्ता मानता है। प्रकृति की प्रत्यक्ष उत्पत्ति मन से होती है। लौकिक भी जगत्-जगत् की सत्ता मानते हैं किन्तु उनके अनुसार यह प्रत्यक्ष का विन्य नहीं है। जगत् बलुओं के बिना पदार्थों का मन में अवस्थान नहीं होता, इसलिए हम जगत् बलुओं की सत्ता का अनुमान करते हैं। यह दोनों मतवाद बहुधर्मवादी हैं। विज्ञानवाद के अनुसार ज्ञान के समस्त विन्य मन के विन्य हैं। इस भाव में वैश्वानर को निरुद्ध-मन व्यक्त-स्थापित किया है। इससे जगत्-जगत् का प्रतिपेक्ष होता है। स्मृति धर्म के बिना ही स्मृति विन्य उत्पन्न होती है। यह विज्ञान ही है (चित्, मनस् विज्ञान और विन्य पदार्थ हैं), जो धर्म के रूप में अवस्थित होता है। बलु-धर्म अवस्थित हैं। यह बौद्ध ही हैं जैसे विन्य का एक योगी अवस्थित-वैश्वानर का दर्शन करता है। धर्म की सत्ता नहीं है। मायमिक्त (शून्यवादी) प्रमाण-माहक दोनों की सत्ता का प्रमाणमान करते हैं और इनके परे शून्य तक आते हैं, जो शानादीत है। विज्ञानवादी दोनों को अवधार्य मतवाद मानते हैं और दोनों से व्यावृत्त होते हैं। सर्वस्ववादी विज्ञान और विन्य दोनों को द्रव्यसत् मानते हैं। शून्यवादी विज्ञान और विन्य दोनों का परमार्थ्य अवस्थित नहीं मानते केवल संबद्ध मानते हैं। विज्ञानवादी केवल चित् विज्ञान को द्रव्यसत् मानते हैं और जो विन्य आधोपचार और धर्म पञ्चार प्रवृत्ति हैं उनको वे मिथोपचार मानते हैं। उनके अनुसार परिकल्पित आत्मा और धर्म विज्ञान और विन्य के परिणाममान हैं, चित्-चित् एकमात्र समुत्पन्न है।

एवं इसके कि हम विन्य दर्शनों का विचार पूर्वक वर्णन करें, हम उन धर्मों का व्यवस्थान करना चाहते हैं जो सभी बौद्ध-मतवादी को मान्य हैं। बौद्ध-दर्शन को समझने के लिए प्रतीपञ्चुयाद-वाद, अश्वर-वाद अनिरुद्ध-वाद तथा अनश्वर-वाद का संक्षिप्त परिचय आवश्यक है। जगत् अवस्था में हम इनका वर्णन करेंगे और तदनन्तर धर्म-वाद एवं निर्वाण सम्बन्धी विभिन्न बौद्ध-विद्वानों का विवेचन करेंगे।

द्वादश अध्याय

प्रतीत्य-समुत्पाद-वाद

यह हेतु-प्रत्ययता का वाद है। इसके होने पर, इस हेतु, इस प्रत्यय से; यह होता है। इसके उत्पाद से, उसका उत्पाद होता है। इसके न होने पर यह नहीं होता; इसके निरोध से यह निवृत्त होता है यह हेतु-फल-परम्परा है। इसको प्रत्ययाकार (पञ्चयाकार) विधान भी कहते हैं। इस वाद का संकल्प अस्तित्वता और अनात्मता के सिद्धान्त से भी है। कोई कष्ट शारक नहीं है, सब कर्म स्वयिक हैं और हेतु-प्रत्यय-वर्णित हैं।

स्वकिर-वाद में चित्त तीन बोध हैं—ज्ञा, बोध, मोह। वे चित्त की अवस्थाओं को अभिविस्तृत करते हैं। अतः वे अक्षय्यार्थ सहेतुक कहलाती हैं। इसके विपक्षमूल प्रत्यय (पञ्च) कर्मों का विविध संकल्प है। जो कर्म विस्मयी उत्पत्ति में या निर्भूति में उपकारक होता है वह उसका प्रत्यय कहलाता है।

स्ववैश्वानर में हेतु प्रबल कारक है और प्रत्यय उपकारक कर्म है, यथा बीज का मृमि में आरोपना होता है। बीज हेतु है, मृमि, उदक, तथा धर्म प्रत्यय हैं; इष्ट, फल है। स्वकिर-वाद में बीजस प्रत्यय हैं और स्ववैश्वानर में पार प्रत्यय, छद्म हेतु और पार फल हैं।

कर्मवाद के साथ प्रतीत्य-समुत्पाद का वनिष्ठ संकल्प है। कम कर्मफल को भी कहते हैं यथा कहते हैं कि उसका हुम या अहुम कर्म उसकी प्रतीक्षा करता है। पुण्य-अपुण्य के विपक्ष के संकल्प में कर्म से हेतु-फल-व्यवस्था अभिविष्ट है। प्राचीन काल में स्वकिर-वर्णियों में कर्म और प्रतीत्य-समुत्पाद में भेद किया जाता था। फल की अभिविभूति में कर्म केवल एक प्रकार का हेतु था। कर्म के अतिरिक्त दुसरे के उत्पाद में अन्य भी हेतु हैं। अभिव्यक्त-संगोहों के अनुसार चित्त, अज्ञान और श्रुत के अतिरिक्त कर्म भी कम के पार प्रत्ययों में से एक है। अभिविभूति में लोक-वास्तव के विषय होने में ज्ञानों के कर्म-समुत्पाद को हेतु माना है। मन्त्र-पान के अनुसार लोक की उत्पत्ति कर्म से है।

यह हेतुप्रत्ययवाद देश काल और विषय के प्रति सामान्य है। अस्तित्व लोक-वास्तवों को, वेदोंको भी और नरकों को यह हेतु-फल-संकल्प-व्यवस्था लागू है। यह व्यवस्था विकलता को भी लागू है। अस्तित्वता पणों को छोड़ कर यह सर्व संवृत्त कर्मों पर भी लागू है। अस्त-मन-कल अनादि है। यदि आदि हो तो आदि का अहेतुकत्व मन्त्रना होगा और यदि किसी एक कर्म की उत्पत्ति अहेतुक होती है तो सब कर्मों की उत्पत्ति अहेतुक होगी। किन्तु देश और काल के प्रतिनिधित्व से यह देखा जाता है कि बीज वास्तव का उत्पाद करता है, अग्नि पाप्मन का उत्पाद करती है। अतः कोई प्रादुर्भाव अहेतुक नहीं है। बूझी और निम्न-

कार्याधिकारवाद भी ठीक नहीं होता । किन्तु हेतु-प्रत्यय का विनाश हो तो हेतु-प्रत्यय से अभिनिर्भूति या उत्पत्ति नहीं होगी, यथा—बीज के बग्न होने से अंकुर की उत्पत्ति नहीं होती । इस प्रकार कर्म-ज्ञेय-प्रत्ययवत् उत्पत्ति, उत्पत्तिवत् कर्म-ज्ञेय, पुनः अन्य कर्म-ज्ञेय प्रत्ययवत् उत्पत्ति, इस प्रकार मय-मय का अनादित्व ठीक होता है ।

यह स्थान-उत्पत्ति तीन भागों में ब्रुद्धि को प्राप्त होती है । यह प्रतीत्य-समुत्पाद है, जिसके बाहर अंग और तीन काय हैं । पूर्वकाय के दो, अपरन्त के दो और मय के आठ अंग हैं । बाह्य अंग ये हैं—अविद्या, संस्कार, बिद्यन्, नाम-रूप, पञ्चमन, स्पर्श, वेदना, सुप्ता, उपशान्, मय जाति, ब्रह्म-मय । ये तीन कायों में विभक्त हैं—अविद्या और संस्कार अतीत में, पूर्व-मय में, जाति, और ब्रह्म-मय अपर-मय में, शेष आठ अंग प्रत्युत्पन्न-मय में ।

हमारा यह मत नहीं है कि मय के आठ अंग सब उसी के प्रत्युत्पन्न-मय में उदा पाए जाते हैं । यह 'परिपूरित्' सब के अभिप्राय से है, जो सब अंगमूत्र अस्त्वाम्नों से होकर गुजरता है । जिसका अक्षय-मय होता है, यथा—जिसका मय गम्यवत्ता में होता है, वह सब 'परिपूरित्' नहीं है । इसी प्रकार व्यावहार और आरुप्यावहार सब भी 'परिपूरित्' नहीं है ।

हम प्रतीत्य-समुत्पाद को दो भागों में विभक्त कर सकते हैं : पूर्वन्त (अतीत-मय, १-२ अपने पत्र के छा, ३-७) और अपरन्त (अनगत-मय के हेतु, ८-१० और अनगत-मय, ११-१२ के छा) । प्रतीत्य-समुत्पाद की इस धरणा में जो विविध अंग हैं उनका हम वर्णन करते हैं ।

अविद्या पूर्व-रूप की ज्ञेय-वत्ता है । अविद्या से केवल अविद्या अभिप्रेत नहीं है, न ज्ञेय-समुत्पाद, 'सर्व-ज्ञेय' ही अभिप्रेत है । किन्तु पूर्व-रूप की उत्पत्ति (स्पर्श-रूप-रस-स्पर्श के छित) अभिप्रेत है; जो ज्ञेयवत्ता में होती है । बलुत सर्व-ज्ञेय अविद्या के सहचारी होते हैं और अविद्या-वत् उनका समुत्पाद होता है, यथा—उत्पादमन रचन से उनके अनुयायिकों का अभिप्रेत भी ठीक होता है ।

संस्कार पूर्व-रूप की कर्मावत्ता है । पूर्व-मय की उत्पत्ति पुण्य अपुण्यदि कर्म बली है । वह पुण्यदि कर्मावत्ता संस्कार है ।

विज्ञान प्रतीत्य-स्थान्य है । प्रतीत्य-स्थान्य या उत्पत्ति-मय-स्थान्य में ब्रुद्धि-वत् ५ स्थान विधान है ।

नाम-रूप विज्ञान-स्थान्य से लेकर पञ्चमन की उत्पत्ति तक की अवत्ता है ।

पञ्चमन स्पर्श के पूर्व के पाँच स्थान्य हैं । इन्द्रियों के प्रादुर्भाव काय से इन्द्रिय, विषय और विज्ञान के तीनपत्र काय तक पञ्चमन है ।

स्पर्श सुख-दुःखादि के कारण-बान की वृत्ति के उत्पन्न होने से पूर्व की अवत्ता है । यादव ब्रह्म सुख-दुःखादि को परिच्छिन्न करने में समर्थ नहीं होता तब तक की अवत्ता स्पर्श कहलाती है ।

वेदना याम्बु मैथुन-रग का समुदाचार नहीं होता तब तक की अवस्था है। इस अवस्था को वेदना कहते हैं, क्योंकि वहाँ वेदना के कर्मों का प्रतिफलित होता है। अतः वह वेदना प्रकृतिहीन अवस्था है।

तृप्या भोग और मैथुन की कामना करने वाले पुद्गल की अवस्था है। रसादि काम-गुण और मैथुन के प्रति रग का समुदाचार होता है। यह तृप्या की अवस्था है। इसका अर्थ तब होता है, जब इस रग के प्रभाव से पुद्गल भोगों की पर्येष्टि आरंभ करता है।

उपादान का तृप्या से उद्भव है। यह उस पुद्गल की अवस्था है जो भोगों की पर्येष्टि में चीनता-मुक्ता है। अर्थात् उपादान चतुर्विध होता है। उस अवस्था को उपादान कहते हैं, जिसमें इस चतुर्विध होता का समुदाचार हो।

इस प्रकार प्रकाशित होकर वह कर्म करता है, किन्तु कम अनन्त-मम है। इस कर्म को ध्वज कहते हैं। क्योंकि उसके कारण मम होता है (ममकनेन)। भोगों की पर्येष्टि में हृष्ट और उपविष्ट कर्म पौनर्म्यिक है। जिस अवस्था में पुद्गल कर्म करता है वह मम है।

जाति पुनः-प्रतिष्ठति है। मरणा के अनन्तर प्रति-संस्थि-काल के पंच-लक्षण जाति है। प्रपुन्य-मम की समीक्षा में जिस क्षण को विज्ञान का नाम देते हैं, उसे अनन्त-मम की समीक्षा में जाति की संज्ञा मिलती है।

जाति से वेदना एक बरा-मरणा है। प्रपुन्य-मम के चार अंग—नाम-रूप, स्वात्मनः, स्वर्ग और वेदना—अनन्त-मम के संज्ञा में बरा मरणा कहलाते हैं। वह करहवां अंग है।

विभिन्न दृष्टियों से प्रतीत्य-समुपाद चतुर्विध है। अर्थिक, मातृमयिक (अनेक-व्यक्तिक या अनेक-व्यक्तिक), सांख्यिक (हित-फल-संक्रम-मुक्त) और आध्यात्मिक (पंच-लक्षण १२ अवस्थाएँ)। प्रतीत्य-समुपाद अर्थिक कैसे है।

जिस क्षण में हृष्ट-पर्यन्तित पुद्गल प्राणाधिपात करता है, उस क्षण में ह्यारण अर्थ परिपूर्ण होते हैं। १. उसका मोह अभिधा है २. उसकी वेदना संस्कार है, ३. उसके आत्ममन-विशेष का स्पष्ट विज्ञान है, ४. विज्ञान-सहस्र-चार-लक्षण नाम कम है (मम-विशेष से तीन लक्षण), ५. नाम-रूप में अवस्थित इन्द्रिय व्यापक है, ६. पञ्चपल का अभिनिपात स्वर्ग है (पञ्च का अभिनिपात उसकी कम में प्रवृत्ति है।) ७. स्वर्ग का अनुमन वेदना है, ८. रग तृप्या है ९. तृप्या संयुक्त पर्यन्तमान (आहो जाति पर्यन्तमान) उपदान है, १. वेदना या तृप्या से समुत्पन्न काम या बाह्य-कर्म मम है ११ इन सब कर्मों का सम्मेलन, अर्थात् जाति है, १२ इनका परिणाम कर है, इनका मम मरणा है।

पुनः कहा है कि प्रतीत्य-समुपाद अर्थिक और सांख्यिक है। आध्यात्मिक प्रतीत्य-समुपाद पंच-लक्षण चारह अवस्थाएँ हैं। तीन निरन्तर कर्मों में संज्ञा होने से वह मातृमयिक भी है। अतः वह ममन उठता है कि ह्यारण-रग में ममत्व का अभिप्राय इन चार में से जिस प्रकार के प्रतीत्य-समुपाद की वेदना देने का है।

वैश्विक सिद्धान्त के अनुसार आध्यात्मिक है। किन्तु यदि प्रत्येक कर्म पंच-स्वयं का समूह है तो अधिष्ठादि प्रवृत्तियों का कर्म व्यवहार होता है। अंगों का नाम-कौटिल्य ठीक कर्म, के नाम से होता है जिसका यहाँ प्राधान्य है। जिस अक्षर में अधिष्ठा का प्राधान्य है वह अधिष्ठा कहलाती है। अन्य अंगों की भी इसी प्रकार योजना करनी चाहिये। यद्यपि सब अंगों का एक ही स्वरूप हो तथापि इस प्रकार विवेचन करने में कोई दोष नहीं है।

प्रकार करते हैं कि प्रतीत्य-समुत्पाद सब संलुप्त कर्म हैं। फिर सब में प्रतीत्य-समुत्पाद का लक्षण बाहर अङ्गों की संतति के रूप में क्यों है? सब की योजना आध्यात्मिक है, और अधिष्ठा में सबको की योजना है। एक ओर प्रतीत्य-समुत्पाद आध्यात्मिक, प्राक्कर्मिक, और सत्वात्म्य है। दूसरी ओर वह अधिष्ठा, साध्यात्मिक, सत्वात्म्य है।

सब की योजना सत्वात्म्य प्रतीत्य-समुत्पाद की ही क्यों है? पूर्वान्त, अपरान्त और मध्य के प्रति संमोह की विनिर्वाण के लिए। इस हेतु से सब क्रियात्मक हैं प्रतीत्य-समुत्पाद की योजना देता है। सब कोई पूछता है कि—‘क्या मैं अतीत अथवा मैं था? क्या मैं नहीं था? मैं कैसे और कब था?’ यह पूर्वान्त का संमोह है। ‘क्या मैं अनन्त अथवा मैं होऊँगा?’ यह अपरान्त का संमोह है। ‘यह क्या है? यह कैसे है? हम कौन हैं? हम क्या होंगे? यह मध्य का संमोह है। यह विविध संमोह अधिष्ठा — अत-मत्त्व के यथा-कर्म उपदेश से निवृत्त होता है।

यह आदर्श प्रतीत्य-समुत्पाद विविध है—ज्येष्ठ, कर्म और वस्तु। अधिष्ठा, लक्ष्या और उपादान ये तीन अंग ज्येष्ठ-स्वभाव हैं। संस्कार और मय कर्म-स्वभाव हैं। जिसका मय-कर्म, ब्रह्मस्वरूप स्वयं वेदना, भाति, अत-मत्त्व वस्तु हैं। इनको वस्तु इसलिए करते हैं, क्योंकि ये ज्येष्ठ और कर्म के आधार, अधिष्ठान हैं।

प्रतीत्य-समुत्पाद विविध भी है—हेतु और फल। जो अंग वस्तु है, वह फल भी है। हेतु जो वस्तु नहीं है, हेतुमूल है। क्योंकि वह कर्म-ज्येष्ठ-स्वभाव है।

विभुविमर्ग [४१] में ज्येष्ठ कर्म और वस्तु को तीन कर्म (= वस्तु) कहा है—ज्येष्ठ-कर्म, कर्म-कर्म विराट्-कर्म । यहाँ तृतीय कर्म का लक्षण विराट् (= फल या वस्तु) है। इस मत्त्व के तीन कर्म हैं। इसका पुनः पुनः प्रकटन होता रहता है।

प्रत्युत्पन्न-मय के कारण में हेतु और फल का व्याख्यान विस्तार से क्यों है? ज्येष्ठ के दो अंग, कर्म के दो अंग और वस्तु के पाँच अंग। सब कि अतीत और अनन्त अथवा के लिए देता व्याख्यान नहीं है। अनन्त अथवा के फल को संक्षिप्त किया है। इसके दो अंग हैं।

इसका कारण यह है कि प्रत्युत्पन्न-मय के ज्येष्ठ-कर्म और वस्तु के निष्पन्न से अतीत और अनन्त अथवा के हेतु-फल का समूर्ण निर्देश व्यक्त होता है। अतः यह वर्णन निष्प्रयोजनीय है।

किन्तु यह कहा जायगा कि यदि प्रतीत्य-समुत्पाद के वैयर्थ्य कारण अंग हैं तो संस्कार की अपरिपोटि होगी; क्योंकि अधिष्ठा का हेतु निर्दिष्ट नहीं है। संस्कार की अपरिपोटि होगी; क्योंकि अत-मत्त्व का फल निर्दिष्ट नहीं है। अतः अंगों को योजना चाहिये। नहीं,

क्योंकि वह मग्न हो जाता है कि भगवान् ने अविद्या के हेतु और बरा-भरा के फल को स्थापित किया है। ज्ञेय से अग्न्य ज्ञेय की उत्पत्ति होती है; यथा—तृण्या से उपादान। ज्ञेय से कर्म की उत्पत्ति होती है यथा—संस्कारों से विद्या, मन से वासि। कस्तु से कस्तु की उत्पत्ति होती है; यथा—विद्या से नाम-रूप, नाम-रूप से पञ्चायतन इत्यादि। कस्तु से ज्ञेय की उत्पत्ति होती है यथा—वेदना से तृण्या। अंगों का यह मय है। यह स्पष्ट है कि अविद्या का हेतु ज्ञेय या कस्तु है। यह स्पष्ट है कि बरा-भरा (विद्या से वेदना पर्यन्त शेष कस्तु) का फल ज्ञेय है। एक सूत्र (सहेतु-सप्रत्यय-सनिवन्-सूत्र) में कहा है कि अविद्या का हेतु 'अयोनिशोमनसिक्कार' है। एक दूसरे सूत्र में कहा है कि अयोनिशोमनसिक्कार का हेतु अविद्या है। अतः अविद्या निर्वैयर्थ्य नहीं है और अज्ञान के उपसंस्कार का भी कोई स्थान नहीं है। अनवरता प्रसंग भी नहीं है, क्योंकि अयोनिशोमनसिक्कार को अविद्या का हेतु है, स्वयं मोह-संज्ञा से प्रकृत अविद्या से उत्पन्न होता है। 'किमुद्विगम्यो' में अविद्या की आधिकारिका के सम्बन्ध में विचार किया है।

इस प्रकार अंगों का निर्देश परिपूर्ण है। कस्तुका उन्नेह इस पक्ष के बान्ने में है कि इहलोक पस्तोक से कैसे संश्लिष्ट होता है, पस्तोक इहलोक से कैसे संश्लिष्ट होता है। सूत्र को केवल इतना ही अर्थ निश्चित है। इस अर्थ को पूर्ण ही कहा है—“पूर्वतः, अस्त्यन्त और मय के संमोह की विनिर्मुक्ति के लिए”।

1. किमुद्विगम्यो ३३८—अविद्या की वादि में क्यों कहा? क्या प्रकृतिवादिनों की प्रकृति के समान अविद्या भी लोक का मूल कारण है और स्वयं अमरत्व है? वह अमरत्व क्यों है क्योंकि सूत्र [ममिष्य ११५७] में कहा है कि—अविद्या का कारण अमरत्व है (आत्मसमुद्भा अविद्यासमुद्भायो)। किन्तु एक पक्षीय है। जिससे अविद्या मूल कारण हो सकती है। अविद्या स्वयं-कथा के लीन में है। भगवान् स्वयं-कथा के लीन में ही धर्मों का शीर्षस्थान बतलते हैं। अविद्या और मय-तृण्या। “हे मित्रो! अविद्या की पूर्व-कोक्ति नहीं जाती जाती। हम यह नहीं कह सकते कि इसके पूर्व अविद्या न थी और पञ्चायत हुई। हम केवल यह कह सकते हैं कि अत्यन्त प्रत्यक्ष अविद्या उत्पन्न होती है।” सुत्रा व्याख्या कहते हैं—“मय-तृण्या की पूर्व-कोक्ति नहीं जाती जाती। केवल इतना कह सकते हैं कि इस मय-तृण्या के कारण मय-तृण्या होती है। [अं २/११३, ११४] इस दो कर्मों की शीर्षस्थान हस्तक्षेप देते हैं, क्योंकि वह दो शुक्रातिगामी और शुक्रातिगामी कर्म के विशेष हेतु हैं। शुक्रातिगामी कर्म का विशेष हेतु अविद्या है, क्योंकि अविद्या से अभिप्राय प्रवृत्त्यर्थ प्राप्तादिपादादि अनेक प्रकार के शुक्रातिगामी कर्म का कारण करता है। शुक्रातिगामी कर्म का विशेष हेतु मय-तृण्या है क्योंकि इससे अभिप्राय प्रवृत्त्यर्थ शुक्राति की प्रकृति के लिए शुक्रातिगामी अनेक कर्म करता है। कहीं एक कर्म मूलक होता है कहीं अमयमूलक है।

एक में कहा है—“मिथुनो । मैं तुम्हें प्रतीत्य-समुत्पाद और प्रतीत्य-समुत्पन्न धर्मों की रेशना दूंगा” ।

प्रतीत्य-समुत्पाद और इन धर्मों में क्या भेद है ?

अभिधर्म के अनुसार कोई भेद नहीं है । उभय का लक्षण एक ही है । प्रकरणों में कहा है—“प्रतीत्य-समुत्पाद क्या है ? सर्व संस्कृत धर्म । प्रतीत्य-समुत्पन्न धर्म क्या है ? सर्व संस्कृत धर्म” । सर्व संस्कृत धर्म नैयमिक हैं । अनागत धर्म और अतीत तथा प्रत्युत्पन्न संस्कृत धर्मों के एकच्छेदीय होने से इसकी पुष्टता कही जाती है । क्या अनागत रूप ‘रूप’ कहलाता है । क्योंकि वह रूपमात्र रूप की भाँति का है । किन्तु प्रतीत्य-समुत्पाद और प्रतीत्य-समुत्पन्न धर्मों में विरोध करने में एक का क्या अभिप्राय है ? समुत्पाद हेतु है । समुत्पन्न फल है, जो अंग हेतु है, वह प्रतीत्य-समुत्पाद है; क्योंकि उससे उत्पाद होता है । जो अंग फल है, वह प्रतीत्य-समुत्पन्न है, क्योंकि वह उत्पन्न होता है । किन्तु वह प्रतीत्य-समुत्पाद भी है, क्योंकि इससे समुत्पाद भी होता है, और वह अंगों का हेतु-फल-मात्र भी है; अतः वह एक ही काल में दोनों है ।

निकायान्तरीय (आर्य महाशालक, विभाषा २३) व्याख्या के अनुसार किमन्वादिन् (‘अन्वये’ के अनुसार महाशालिक) का मत है कि प्रतीत्य-समुत्पाद असंस्कृत है, क्योंकि ‘एक-वचन है—“तथगतो का उत्पाद हो या न हो धर्मों की यह धर्मता स्थित है” । यदि इसका यह अर्थ है कि अविद्यादि प्रत्यक्षता संस्कारादि का सदा उत्पाद होता है, अन्य प्रत्यक्षता नहीं; अवेद्यक नहीं, और इस अर्थ में प्रतीत्य-समुत्पाद की स्थिरता है, वह नित्य है तो वह निकम्मा पदार्थ है । किन्तु यदि इसका यह अर्थ लगाया जाता है, कि प्रतीत्य-समुत्पाद नाम के एक नित्य धर्म का समुत्पाद है तो यह मत अग्रगण्य है, क्योंकि उत्पाद संस्कृत-लक्षण है । एक धर्म नित्य और प्रतीत्य-समुत्पन्न दोनों कैसे हो सकता है ?

1. उत्पादा का लक्षणमात्र समुत्पादा का लक्षणमात्र स्मिन् व सत् धानु धम्मविसुता धम्मनि-यामता इदम्पचवयता” “इति लो भिक्षव का तत्र तथता अभितथता भगवत्तथा इदम्प चवयता अर्थ सुखति भिक्षवे पतिवससमुत्पादा ति [संयुक्त १।१५-२६] प्रतीत्य-समुत्पाद प्रत्यक्ष-धर्म है । उक्त उक्त प्रमाणों से मिथुन-धर्म प्रतीत्य-समुत्पन्न धर्म है [विराडि ५ ३६२] उक्त उक्त प्रमाणों से (व लून न चविक) उक्त उक्त धर्म का संयम होने से वह वक्तव्यता कहलाता है । प्रत्यक्ष सामग्री के उपरान्त होने पर उत्पत्ति होने वाले धर्मों की समुत्पत्ति अभाव होने से वह अभितथता है । अन्य धर्म-प्रमाणों से अन्य धर्मों की समुत्पत्ति होने से वह अनव्ययता है । तथात्त ह्य अत्र-अत्रादि का प्रत्यक्ष वा प्रत्यक्ष-समूह इतिवचनता है । कोई वह धर्म करने है कि प्रतीत्य-समुत्पाद उत्पादनात् है अर्थात् तीर्थिक-विरहितता प्रवृत्तिपुरादि करण-विरहित है । वह पुष्ट नहीं है [विराडि ३६१ ३६२] । प्रत्यक्षता से धर्म-समूह का प्रवृत्ति होना है । वह तीर्थिक वय है । इच्छिष्ट अर्थात् संवधि-रात्रि के प्रथम याम में प्रतीत्य-समुत्पाद की भवना अनुकीम-मनिजोम रूप से करने है । वह उत्पाद मात्र में नहीं है ।

प्रतीत्य-समुपाद शब्द का क्या अर्थ है ?

‘प्रति’ का अर्थ है ‘प्राप्ति’ ‘इष्ट’ वास्तु तत्पर्यक है, किन्तु उपसर्ग वास्तु के अर्थ को व्यक्त करता है। इसलिये ‘प्रति-इ’ का अर्थ ‘प्राप्ति’ है और ‘प्रतीत्य’ का अर्थ ‘प्राप्त कर’ है। पर वास्तु सत्तापर्यक है। समुत्तर उपसर्ग पूर्वक इसका अर्थ ‘प्राप्तुमीय’ है। अर्थात् प्रतीत्य-समुपाद = प्राप्त होकर प्राप्तुमीय, अर्थात् वह उत्पद्यमान है। प्रत्ययों के प्रति गमन कर उत्पन्न उत्पाद होता है। प्रतीत्य-समुपाद शब्द का अर्थ एक रूप में प्राप्त है। “इसके होने पर वह होता है, इसकी उत्पत्ति से उसकी उत्पत्ति है”। प्रथम भाग्य में प्रतीत्य का व्यवहार है वृत्ति में समुपाद का। अर्थात् प्रतीत्य-समुपाद का निर्देश पर्याप्त-इष्ट से करते हैं। प्रथम पर्याप्त से वह सिद्ध होता है कि अविद्या के होने पर संस्कार होते हैं। किन्तु वह सिद्ध नहीं होता कि केवल अविद्या के होने पर संस्कार होते हैं। द्वितीय पर्याप्त पूर्व पर्याप्त का व्यवहार करता है, अविद्या के ही उत्पाद से संस्कारों का उत्पाद होता है।

अन्त-परम्परा दिखाने के लिए भी पर्याप्त-इष्ट का निर्देश है। इस अंग (अविद्या) के होने पर वह (संस्कार) होता है। इस अंग (संस्कार) के उत्पाद से—वृत्ति के उत्पाद से नहीं—वह अंग (विज्ञान) उत्पन्न होता है।

अन्त-परम्परा दिखाने के लिए भी पर्याप्त-इष्ट का निर्देश किया गया है। पूर्व-अन्त के होने पर प्रत्युत्पन्न-अन्त होता है। प्रत्युत्पन्न-अन्त के उत्पाद से अनागत-अन्त उत्पन्न होता है। अन्त-मात्र दिखाने के लिए भी जो वचनोक्त मिल है, ऐसा होता है। अविद्यादि अन्तों का प्रत्युत्पन्न-मात्र साक्षात् का पारंपर्य होता है, वचाः—श्रिष्ट-संस्कार अविद्या के समन्वय उत्पन्न होते हैं; पारंपर्य से दुष्ट-संस्कार उत्पन्न होते हैं। वृत्ति और अविद्या संस्कारों का साक्षात् प्रत्युत्पन्न है और विज्ञान का पारंपर्य प्रत्युत्पन्न है।

पूर्वाचार्यों का मत है कि प्रथम पर्याप्त अग्रहात्म्य आप्तार्थ है। “अविद्या के होने पर, अग्रहात्म्य होने पर संस्कार होते हैं प्रतीत्य नहीं होते”। द्वितीय पर्याप्त उत्पत्ति आप्तार्थ है—“अविद्या के उत्पाद से संस्कार उत्पन्न होते हैं”।

मिश्रिष्ट-प्रत्यय में [पृ० १९४-१९५] प्रतीत्य-समुपाद के अनेक अर्थ दिए हैं। वचाः—प्रकृता से प्रवृत्त वह अर्थ-समूह है। इसकी प्रतीति से हित-मुक्त साक्षि होता है। अर्थात् पंडित को उचित है कि वह इसकी प्रतीति करें। वह पटित्य (प्रत्यक्षोक्त) है। एक साथ समस्त उत्पाद होता है, एक एक करके नहीं और म धरेणु। जो ‘पटित्य’ और ‘समुपाद’ है, वह पटित्य-समुपाद है। एक वृत्ति मिश्रजन लहोत्साह ‘समुपाद’ है। प्रत्यय सामर्थ्य-वरा होता है, वचा कहते हैं कि वृत्ति का उत्पाद तुल्य है, तब अभिप्राय यह होता है कि उत्पाद तुल्य का हेतु है। तब प्रकार प्रतीत्य कर्तृत्व-वरा से उक्त है। अर्थात् वह हेतु-समूह है, जो संस्कारों के प्राप्तुमीय के लिए अविद्यादि एक एक हेतु-शीर्ष द्वारा निर्दिष्ट है, वह साक्षात् कृत को निष्पत्ति के लिए तथा अवैश्वर्य के लिए सामर्थ्य के अंगों के अन्वये प्रतीत्यल वाता है। अतः वह ‘पटित्य’ कहलाता है। वह ‘समुपाद’ भी है, क्योंकि वह अन्वये का उत्पाद एक साथ करता है।

एक दूसरे मय के अनुसार आत्मवाद आत्मद्वि और अस्मिमान है। क्योंकि इन दो के कारण आत्मा का नाश होता है। यदि आत्म वाद शब्द का प्रयोग करता है, तो इसका अर्थ यह है कि आत्मा अस्त है।

काम-द्वि का उपादान उनके प्रति क्षुब्ध और राग है, उपादान-प्रत्यय-का उपनिष-कर्म पुनर्भव का उपादान करता है, यह मय है। एवं कथन है—वे आनन्द। पौनर्मिक-कर्म मय का स्वभाव है।

मय-प्रत्यय-का विधानाकप्रति के योग से अनामत कर्म जाति है। यह पंचतन्त्रिका है, क्योंकि यह मय-कर्म-स्वभाव है। जाति-प्रत्यय-का अना-भरण होता है। इस प्रकार केवल अर्थात् आत्मद्वि इस महान् दुष्क-स्वभाव का उद्यम होता है। यह महान् है, क्योंकि इसका अर्थात् अस्त नहीं है। बाह्य जग पंच-तन्त्रिका बाह्य अवस्थाएँ हैं। यह वैमानिक का मय है।

अस्मिन् विद्या का अभाव नहीं है यह विद्या का विषय है, यह कर्मन्तर है; क्या—अस्मिन् मित्र का अभाव नहीं है, किन्तु मित्र का विषय है। 'नमः' ऊपर की कुत्त के अर्थ में होता है। क्या इसे पुनः पुनः करते हैं। क्या यह नहीं कह सकते कि अस्मिन् कुत्त विद्या अर्थात् कुत्त प्रका है। मही; अस्मिन् कुम्भ नहीं है, क्योंकि कुम्भ का द्वि-मया निरुद्ध-हृदि है। किन्तु अस्मिन् निम्न ही द्वि नहीं है।

वैमानिक औपनिष के इस मय को नहीं मानते कि अस्मिन् एक पुनर् कर्म नहीं है किन्तु द्वि-मया है और इस तरह प्रका का एक प्रकार है। वैमानिक कहते हैं कि अस्मिन् प्रका-स्वभाव नहीं है। यह महान् बीजाम के इस मय का भी प्रतिषेध करते हैं कि अस्मिन् सर्व-ज्योति-स्वभाव है। यह कहते हैं कि यदि अस्मिन् सर्व-ज्योति-स्वभाव है तो ओम्कारि में इत्ये पुनर् कथन नहीं हो सकता। वैमानिक के अनुसार अस्मिन् का लक्षण चतुष्टय, मित्र, कर्म और फल का अस्त-प्रस्थान (अज्ञान) है। अथ पूर्वो कि अस्त-प्रस्थान का स्वभाव क्या है। प्रायः निर्देश स्वभाव-अभाव नहीं होते किन्तु कर्म-अभाव होते हैं। क्या बहुत का निर्देश इस प्रकार करते हैं—“ओ सम्प्रसाद चतुर्विधान का आत्मम है”। क्योंकि इस अस्त-प्रस्थान कर्म को केवल अनुमान से जानते हैं। इसी प्रकार अस्मिन् का स्वभाव उनके कर्म या अस्मिन् से जाना जाता है। यह कर्म विद्या का विषय-स्वभाव है। अथ यह विद्या-विषय कर्म है।

उक्त में है—पूर्वो के विषय में अज्ञान अस्त-प्रस्थान के विषय में अज्ञान, मयान्त के विषय में अज्ञान ~ विज्ञान के विषय में ~ दुष्क-उद्यम और निरोध-मार्ग के विषय में कुत्त-अकुत्त-अप्राप्त के विषय में, आध्यात्मिक ~ बाह्य के विषय में अज्ञान, अस्मिन्-विद्या उक्त उक्त विषय में अज्ञान है, यह तम आवश्यक है^१।

१ विद्वत् ५ ३०१—उक्त के अनुसार पुनर्वादि बार स्थान में अज्ञान अस्मिन् है। अस्मिन् के अनुसार पुनर्वादि चतुष्टय पूर्वो अस्त-प्रस्थान पूर्वो-अस्त-प्रस्थान और द्वि-विषय तथा प्रतीक-चतुष्टय कर्मों के विषय में अज्ञान अस्मिन् है [अभ्युपनिष ११५]।

नाम-रूप* में रूप रूप-रूप है और नाम अरुणी रूप है। येना, संज्ञा, संस्कार, और विज्ञान यह चार अरुणी रूप 'नाम' कहलाते हैं। क्योंकि नाम का अर्थ है 'जो मुद्रा है' (नमसीति नाम)। अरुणी रूप नामरूप, इन्द्रियरूप और अर्थरूप, अर्थों में नमते हैं, अर्थात् प्रकृत होते हैं, उत्पन्न होते हैं। 'नामरूप' इस पर में नाम शब्द का प्रत्यय उक्त अर्थ में है, जो लोक में प्रसिद्ध है। इसका अर्थ यहाँ संज्ञा-रूप है। यह समुदाय-अन्वेषण है यथा—गो-अरवादि। अथवा एकार्य-यत्प्रापक है यथा—स्मादि।

स्पर्श—रूप है, चिक-संनिपात से रस उत्पन्न होता है। पहला चक्षुः संस्पर्श है इन्द्रा मन संस्पर्श है। इन्द्रिय, विषय और विज्ञान इन तीनों के संनिपात से यह उत्पन्न होते हैं। यौगिक के अनुसार रस चिक-संनिपात है, किन्तु सर्वास्तिवादी और बुद्धधोप के अनुसार

लोकोत्तर सम्यग्दृष्ट की वर्जित कर दोष स्थानों में आकाशवक्त्र भी अविद्या उत्पन्न होती है। अविद्या के उत्पाद से दुःख-सम्य प्रसिद्धादित होता है। पुद्गल उसके कसपों का प्रतिपक्ष नहीं कर सकता। पूर्वात्म्य अतीत रूप-व्यवस्था है। अपरान्त अवागन्त रूप-व्यवस्था है। पूर्वाभापरान्त उभय है। अविद्याका यह प्रतिपक्ष नहीं हो सकता कि यह अविद्या है यह संस्कार है।

विद्युति (पृ ७ ७) में अतीत-समुत्पाद की सूची में शोकदि घट में उक्त है। भव-व्यवस्था के आदि में उक्त अविद्या हमसे सिद्ध होती है। जो पुद्गल अविद्या से विमुक्त नहीं है उसको शोक-दीर्घमत्वादि होते हैं। जो मूढ़ है उसको परिदेवना होती है। अतः जब शोकदि सिद्ध होते हैं तब अविद्या सिद्ध होती है। पुनः यह भी कहा है कि आधर्मों से अविद्या होती है।

[म १।२७] शोकदि की आधर्मों से उत्पन्न होते हैं। कैसे ?

काम-वस्तु से विभोग होने पर कामात्मक से शोक उत्पन्न होता है। पुनः यह सकल शोकदि वहि मे उत्पन्न होते हैं। यथा उक्त है कि—जब उसको यह राज्ञा होती है कि मैं रूप हूँ मेरा रूप है तब रूप का व्यन्धवाभाव होने पर शोकदि उत्पन्न होते हैं [सं १।१३] यथा इष्टवासन से उर्ली प्रकार यथाशर से। यथा बाँध पूर्व विमित देवदर मृगु-मय म देव संकल्प होते हैं। इसी प्रकार अविद्याप्रभ मे शोकदि होते हैं। यथा सूत्र में उक्त है—है मिथुणो ' मूढ़ इस जन्म में विविध दुःख-दीर्घमत्त्व का प्रतिबिम्ब करता है [म ३।१५३]। इस प्रकार आधर्मों में यह चर्म उत्पन्न होते हैं। इसके सिद्ध होने पर अविद्या के हेतुमूल आधर्म सिद्ध होते हैं। जब आधर्म सिद्ध होत हैं तब अविद्या सिद्ध होती है जब अविद्या सिद्ध होती है तब हेतु-व्यवस्था-परंपरा का व्यवस्थापन नहीं होता। अतः भव-व्यवस्था का आदि अविदिन है। हेतु-व्यवस्था-परंपरा पर कद जलन प्रसिद्ध होता है।

- विद्युति (पृ ३३३) में आकाशवक्त्र के अविमुक्त नमते मे वेदार्थ तीन स्थान 'नाम' कहलाते हैं। अविद्यमत्ता के अनुसार विज्ञान की नाम' है।

सर्ग किन्तु-संनिपात नहीं है किन्तु इस संनिपात का कार्य है, और एक चैतन्यिक धर्म है। प्रथम पाँच संस्पर्श प्रतिप-संस्पर्श हैं, कृत्रिम अभिव्यञ्जन है। पञ्च-संस्पर्शादि प्रथम पाँच के आत्म्य संनिधि इन्द्रिय हैं। अतः इनको प्रतिप-संस्पर्श कहते हैं। मन-संस्पर्श को अभिव्यञ्जन-संस्पर्श कहते हैं। अभिव्यञ्जन नाम है। किन्तु नाम मनोविज्ञान-संयुक्त सर्ग का बाहुल्येन आत्म्यत्व होता है। यद्युक्त यह उक्त है कि पञ्चुर्विज्ञान से यह नील को जानता है, किन्तु यह यह नहीं जानता कि यह नील है। मनोविज्ञान से यह नील को जानता है और यह भी जानता है कि 'यह नील है'। उक्त मनोविज्ञान के सर्ग को अभिव्यञ्जन-संस्पर्श कहते हैं (अभिव्यञ्जनसंस्पर्श बीच, २।१९)। कृत्रिम संस्पर्श तीन प्रकार का है—विद्या, अविद्या और इतर-संस्पर्श। यह तीन यथाक्रम क्रमशः द्विज, इतर हैं। यह सर्ग अनासक्त प्रकाश से द्विज अज्ञान से, नैवविद्या-नाविद्या से अर्थात् कुरास सासक्त-प्रकाश से अथवा अनिहताभ्यास-प्रकाश से संयुक्त सर्ग है। सर्व-केश-संयुक्त अविद्या-संस्पर्श का प्रवेश निम्न स्मृदाचारी है। इसके प्रवेश से दो सर्ग होते हैं—अपाद-संस्पर्श और अनुनय-संस्पर्श। समस्त सर्ग विविध हैं—सुख-वेदनीय, दुःख-वेदनीय अमुखादुःख-वेदनीय। इन सर्गों की यह संज्ञा इसलिए है, क्योंकि इनका सुख, दुःख अमुखादुःख के लिए हितमान है। बिना सर्ग में वेद सुख होता है यह सर्ग सुख-वेद कहलाता है। यद्युक्त वहाँ एक सुखावेदना होती है।

वेदना सर्ग से उत्पन्न होती है। पाँच कश्चि वेदना है एक चैतन्यिकी है। पाँच वेदनारों को चक्षु और अन्य सभी इन्द्रियों के संस्पर्श से उत्पन्न होती है, और किन्ता आत्म्य सभी इन्द्रिय है कश्चि कहलाती है। कृत्रिम वेदना मन-संस्पर्श से उत्पन्न होती है। उक्त आत्म्य विद्य है। अतः यह चैतन्यिकी है। वेदना और सर्ग महम् हैं, क्योंकि यह स्वभू-वेद है। यह वैमात्रिक मन्त्र है। औपान्तिकों के अनुसार वेदना सर्ग के उत्तर काष्ठ में होती है।

यह चैतन्यिकी वेदना 'मनोपविचारों के कारण अदृष्टप्रकार की है, क्योंकि का सोमन-स्वोपविचार, का सोमनस्व और का उपेक्षा भी हैं। रस, राग, रज, तप, व्यस्य और धर्म इन छ विषयों के मेल से का सोमनस्वोपविचार है। इसी प्रकार सोमनस्व और उपेक्षा भी का का हैं। इन अदृष्टप्रकार में कैसे विशेष करते हैं? यदि हम उनके वेदनामय का विचार करें तो तीन उपविचार होंगे—सोमनस्व, सोमनस्व, उपेक्षा। यदि हम उनके उपयोगमात्र का विचार करें तो यह एक है, क्योंकि उक्त मनोविज्ञान से उपयोग है। यदि हम उनके विषय का विचार करें, तो यह छ है। क्योंकि का-शब्दादि विषय-युक्त उनके आत्म्यत्व हैं।

हमको तीन प्रकार से व्यवस्थापन करना चाहिये। जो मनोविज्ञानमात्र संयुक्त एक चैतन्यिक वेदना नाम का द्वय है वह सोमनस्वादि स्वभाव-जय के मेल से विविध है और इनमें से

१ पाणि-ग्रन्थों में का सोमनस्वोपविचार का सोमनस्वोपविचार, का उपेक्षोपविचार हैं [मम्मिस्म ३।२११-२१३; बीच ३, २३७; विमल ३८ इत्यादि]। तथा—अमु से कर्णों की वेदना सोमनस्व-स्थानीय कर्णों का उपविचार करता है इत्यादि [मम्मिस्म—अद्यात्समोपविचारी]।

प्रत्येक क्रमादि विस्मृत्य के मेर से का प्रकार के हैं। अतः पूर्ण संख्या अष्टादश है।

अष्टादश उपविचार साक्षर हैं। कोई अनामस्य उपविचार नहीं है।

पुनः यही सोमनस्य, दौमनस्य, उपेक्षा, प्रेषाभित (अभिर्यगाभित) और नैष्कर्म्यभित मेर से ३१ शास्त्रपद हैं^१। यह शास्त्रपद इच्छित कहलाते हैं, क्योंकि इस मेर की देखाया शाखा मे की है। नैष्कर्म्य, संज्ञेय या संज्ञार-मुक्त से निष्क्रम है। गर्भ अभिर्यगे है।

तृप्या—कर्मवि मेर से तृप्या पदविष है। इनमें से प्रत्येक का प्रवृत्तकार विविध है—काम, मय, विमय। जब बहुत के अपाय में कमाकर्तकन जाता है, और काम के आत्माद पर उठती आत्मादन प्रवृत्ति होती है, तब काम-तृप्या होती है। जब यह शास्त्र-वृत्ति-वृत्त पग हो, तब मय-तृप्या है। उन्मेष-वृत्ति-वृत्त रग विमय-तृप्या है। इस प्रकार अष्टादश तृप्यामें हैं।

उपादान—यह अनुपय है। क्योंकि अनुपय उपग्रह्य करते हैं। उपादान का अर्थ दृढ़-ग्रहण है। यह चार हैं—काम, वृत्ति, शीलात्म और आत्मवाद। तृप्या के प्रयोग में इनका वर्णन ऊपर हो चुका है।

मय—मय विविध है; कम और उपविष। कम मय है, क्योंकि यह मय का कारण है। यथा—हुओं का उत्पन्न मुक्त है। अर्थात् मुक्त का कारण है। सब कम को मर्यामी हैं, कर्म-मय हैं। पुण्य, अपुण्य, आनेम-कर्म अज्ञ हो या बहु कर्म-मय है। संक्षेप में कर्म चेदना और चेदना-संप्रमुक्त अभिध्यादि कर्म संकल्प-मय हैं। उपविष-मय कर्मभिनिवृत्त स्थिति है। प्रमेर के कारण यह नवविष हैं।—काम, रूप, अरूप, संज्ञा, असंज्ञा, नैकसंज्ञा, एक-व्यवहार, पञ्चव्यवहार, पञ्चव्यवहार। विष मय में संज्ञा होती है यह संज्ञा है। इसका विवरण अर्थात् है। श्रीशारङ्ग-संज्ञा के अभाव से और उद्भाव से नैव है। विष मय का एक व्यवहार है, यह एक है एक में एक उपादान-व्यवहार है। इत्यादि [किञ्चि० पृ ४३]।

१. मीमांसा—[३।२।१०] में ३१ शास्त्रपद वर्णित हैं। यह वर्णित 'सचपदा' हैं। यह 'गौड मित श्रीर' 'नैष्कर्म्यमिति मेर मे ३१' हैं। यथा 'गौडमित-सोमनस्य' यह है—बहु विंशत इह मनोसम रूपों का प्रतिष्ठान देकर या पूज प्रतिष्ठान अर्थात् रूप का शरीर कर समनस्य उत्पन्न होता है। यथा—'नैष्कर्म्यमिति-सोमनस्य' यह है—रूपों की अभि-त्यता जानकर सम्बन्ध-मया से यथावत् का दृष्टान कर जो समनस्य उत्पन्न होता है।

२. वृत्ति—'वृत्ति' = व्यवहार। 'पुनर्यथा' कहती है कि पुनः-व्यवहार से व्यवहार का 'व्यवहार' की रीति थी। व्यवहार = विचारव्यवहार = का अर्थों अभिव्यक्तता विचारवृत्ति का। शाखा में कहा है—कर्म केविविधताम है।

विचार में उक्त है—'पूर्व-तपसाज्ज' 'वृत्तों का व्यवहार की रीति है किन्तु शास्त्रमुनि 'व्यवहार' अभिव्यक्त का व्यवहार करने हैं। पूर्व तीन व्यवहार का उन्मेष करने हैं; शास्त्रमुनि तीन उपादान-व्यवहार का'।

हम ऊपर कह चुके हैं कि प्रतीत्य ब्रह्मेश, कर्म-बीर बस्तु है।

ब्रह्मेश बीजम्, नागम्, मूलम्, वृक्षम्, दुग्धम् है।

बीज से अंकुर-पद्मादि उत्पन्न होते हैं, इसी प्रकार ज्ञेय से ज्ञेय, कर्म बीर बस्तु उत्पन्न होते हैं। जिस वस्त्राग में नाग होते हैं वह शुष्क नहीं होता। इसी प्रकार भस्माग, वहाँ वह ज्ञेय-मूल नाग होता है, शुष्क नहीं होता। जिस वृक्ष का मूल नहीं काग जाता उसमें अंकुर निकलते रहते हैं, वर्यापि उसके पत्तों को पुनः पुनः तोड़ते रहते हैं। इसी प्रकार वन तक इस ज्ञेय-मूल मूल का उपप्लेव नहीं होता, वन तक गवियों की वृद्धि होती रहती है। इस मित्र मित्र काल में पुष्प और फल देता है। इसी प्रकार एक ही काल में वह ज्ञेय-मूल वृक्ष ज्ञेय, कर्म बीर बस्तु नहीं प्रदान करता। बीज यदि उसका द्वार निकाल दिया गया हो तो सम्पन्न होने पर भी नहीं आता। इसी प्रकार पुनर्भूत की उत्पत्ति के लिए कर्म का वृक्ष-मूल ज्ञेय से संयुक्त होना आवश्यक है।

कर्म वृक्ष-सम्पन्नता तत्त्वज्ञ के सम्पन्न है। यह बीजब्रह्म के वृक्ष है, जो फल-विपाक होने पर नष्ट होता है। यह पुष्पक है। पुष्प फलोत्पत्ति का आरम्भ करता है। इसी प्रकार वह विपाकोत्पत्ति का आरम्भ करता है।

बस्तु सिद्ध अन्न और पान के वृक्ष है। सिद्ध अन्न और पान, सिद्ध अन्न और पान के रूप में पुनः उत्पन्न नहीं होते। उनका एकमात्र उपयोग आशुन-पान में है। इसी प्रकार वस्तु है, जो विपाक है। विपाक से विपाकान्तर नहीं होता, क्योंकि इस विप्लव में मोक्ष अस्तित्व हो आया।

स्वप्न-वृक्षान अपनी संकृतावस्था में बार-बार का (अन्तरा उत्पत्ति, पूर्वकाल, मरण) उत्पत्ति-चक्र है। उत्पत्ति स्वप्न के सर्व ज्ञेय से क्या सिद्ध होता है। वर्यापि मरणावस्था कर्म-विप्लव से अफट है; तथापि यदि एक पुद्गल को किसी ज्ञेय में अमीक्य प्रवृत्ति होती है तो पूर्वविप से वह ज्ञेय मरणावस्था में अनुपपत्ती होता है। अन्य मन्त्र कुशल, सिद्ध और अस्माकृत होते हैं। वह बार-बार वन बाहुओं में नहीं होते। आरुप्यों में अन्तरा-मन्त्र को अस्ति कर शेष तीन मन्त्र होते हैं। काम-बाहु और रूप-बाहु में बार-बार होते हैं, वह प्रतीत्य-उत्पत्ति का निर्देश है। मन्त्र-वृक्ष अनादि है।

विशुद्धि-मन्त्रो (४ ४ ७—४१) में इस तन्त्री में अविद्या प्रधान कर्म है। वह तीनों कर्तव्य में प्रधान है। अविद्या के ग्रहण से अविरोध ज्ञेय-वर्तन और अविरोध पुद्गल को अस्मद करते हैं; यथा—सर्व के शिर के ग्रहण से सर्व का शेष शरीर उसके बाहु को परिवेष्टित करता है। अविद्या के अनुप्लेव से ज्ञेयादि से विमोच होता है, यथा—सर्व के शिर को कर्तव्य से बाहु का विमोच होता है। यथा उक्त है [४ २१] कि अविद्या के अविरोध निरोध से उत्कार का निरोध होता है। अतः जिसके ग्रहण से कर्म होता है, और जिसके मुक्त होने से मोक्ष होता है, वह प्रधान कर्म है, आदि नहीं है। यह मन्त्र-वृक्ष काल-वेदक रहित है, क्योंकि अविद्यादि कारणों से कल्पादि की प्रवृत्ति होती है। इसलिए परिकल्पित प्रकाशित उत्तार कारक नहीं है, तथा मुक्त-मुक्त का वेदक परिकल्पित आत्मा नहीं है।

यह मन-बन्ध इन्द्रियविषय शून्यता से शून्य है। अविद्या का उदय-व्यय होता है, अतः यह शुद्धमात्र से शून्य है। यह शुद्धमात्र से शून्य है, क्योंकि यह संश्लिष्ट है और ज्ञेय-बन्ध है। यह सुलभा से शून्य है, क्योंकि यह उदय-व्यय से पीड़ित है। यह आत्ममय से शून्य है, क्योंकि यह अविद्यार्थी नहीं है। इसकी वृत्ति प्रत्यक्षों में व्याप्त है। इसी प्रकार संस्कारादि अन्वय हैं। यह अंग न आत्मा है, न आत्मा में है, न आत्मवान् है। इसलिए यह मन-बन्ध इन्द्रियविषय शून्यता से शून्य है।

इस मन-बन्ध के अविद्या और तृष्णा मूल हैं। अविद्यामूल पूर्वन्ति से आच्छादित होता है और वेदनास्थान है। तृष्णामूल अपरान्त में विस्तृत होता है और अनामरुतस्थान है। पहला दृष्टिपथ पुद्गल का मूल है अपर तृष्णान्वित का। प्रथम मूल उच्छेद-कर्म के समुत्पात के लिए है। अनामरुत का प्रकार कर द्वितीय मूल शरीर-वृद्धि का समुत्पात करता है।

यह एक विकर्म है। संस्कार, भव कर्म-कर्म है; अविद्या, तृष्णा उपादान-कर्म है। विज्ञान नाम-रूप, परात्मज्ञ, स्वयं, वेदना विपाक-कर्म है।

भगवान् प्रतीत्य की वेदना विविध प्रकार से करते हैं :—

यथा—वह्निहारक आदि या मध्य से आरम्भ कर पर्यवसान तक अथवा पर्यवसान का मध्य से आरम्भ कर आदि तक वह्नि प्रवृत्त करता है। एक वह्निहारक पहले वह्नि के मूल को देखता है। वह इस मूल का छेद कर सब वह्नि का आहरण करता है। इसी प्रकार भगवान् अविद्या से आरम्भ कर अनामरुत पर्यन्त प्रतीत्य की वेदना करते हैं।

यथा—एक वह्निहारक पहले मध्य को देखता है। वह मध्य में वह्नि को काटता है, और ऊपर के भ्रम को रोकता है। इसी प्रकार भगवान् कहते हैं—वेदना का अभिमुख करने से उसमें मन्दी उत्पन्न होती है। यह उपादान है। त्यागन से मन मन से वृद्धि होती है (मन्त्रिम, १।२६६)।

यथा—एक वह्निहारक पहले वह्नि के भ्रम को देखता है। वह उसका प्रवृत्त कर वायु मूल का आहरण करता है। इसी प्रकार भगवान् कहते हैं—“वाति से अनामरुत होता है वाति मन से होती है” संस्कार अविद्या से होता है (म १।२६९-२७२)।

यथा—एक वह्निहारक पहले मध्य देखता है। वह मध्य में आन्तर मूल तक आता है। इसी प्रकार भगवान् मध्य से आरम्भ कर आदि पथ वेदना करते हैं। यथा भगवान् कहते हैं—“इन चार आहारों का क्या प्रत्यक्ष है। तृष्णा इनका प्रसर है। तृष्णा का क्या प्रसर है। वेदना एकमात्र है।

यह अनुभोम-प्रतिभोम-वेदना है। अनुभोम-वेदना से भगवान् उत्पत्ति-भ्रम को दिगाते हैं, और यह दिगाते हैं कि करने करने कारण से यह प्रवृत्ति होती है। प्रतिभोम-वेदना से वह इन्द्रियमय लोक को दिगाकर यह बताते हैं कि तत्पर अनामरुतादि दुःख का क्या कारण है। जो वेदना मन्त्र से आदि की जाती है वह आहार के निदान को धारणानि

करते हैं तो वह भ्रम नष्ट हो जाता है; जैसे—वर्तमान क्षण का वह ब्रह्मादिरूप 'अर्थ-क्रिया' करता है। प्रश्न उठता है कि क्या अतीतानगत क्षणों में भी वह वर्तमान-क्षण की ही अर्थ-क्रिया करता है, या कोई वृत्ति। प्रथम पक्ष तो इसलिए ठीक नहीं है कि इसके मानने से पूर्व-क्षण का ही पुनः करण होगा, जो व्यर्थ है। दूसरे पक्ष में वह विचार करना होगा कि अस्तित्वः वह जब वर्तमान क्षण का कार्य करता है तब उसी क्षण में अतीतानगत क्षण के कार्य को करने में शक्त है या नहीं। यदि शक्त है तो अतीतानगत क्षण के कार्य को भी प्रथम क्षण में ही क्यों नहीं करता? क्योंकि समय का कोई प्रतिस्वयं (स्वयं) नहीं हो सकता। अन्यथा वह वह वर्तमान क्षण के कार्य को भी नहीं कर सकेगा, क्योंकि समानस्य से वह पूर्वोक्त कार्य में शक्त है पर अतीतानगत कार्य नहीं कर सका। इसलिए कहना पड़ेगा कि वर्तमान-क्षण-भावी पर अतीतानगतक्षण-भावी 'अर्थ-क्रिया' करने में शक्त नहीं है; प्रत्युत, स्वयं अशक्त है। ऐसी अवस्था में शक्त-अशक्तस्वरूप उभय विरुद्ध कर्मों का एक कार्य (पक्ष) में अभ्यास मनना पड़ेगा। वह तभी संभव है, जब मात्र वह का क्षण-विषय अक्षर्य मानें। इस प्रकार वह एक कार्य में ही सम्यक्ता तथा उसके इतर स्वयं (असम्यक्ता) दोनों मानने पड़े तो उसके समस्त वद-कादि की क्षणमगता स्वयं सिद्ध होती है।

एक प्रश्न यह उठता है कि बौद्ध सिद्धान्त में यदि बल के लक्ष का अर्थ उठता 'अर्थ-क्रिया-आदि' है, तो फलादि की उला के लिए उनमें अपने अपने कार्य के प्रति प्रतिस्वयं जनन-स्ववहार होना चाहिये। सिद्धान्ती कहता है, ठीक है। प्रतिस्वयं जनन-स्ववहार होता है, क्योंकि वह प्रतिस्वयं अपूर्ण है, और प्रतिस्वयं नयी-नयी अर्थक्रियायें भी करता है। वह बल एक वर्ग से शक्त होती है—जब, जिस बल में जनन-स्ववहार की पावता होती है, तब वह बल अक्षर्य अपनी क्रिया भी करती है, क्योंकि किना अर्थ-क्रिया के बल में जनन-स्ववहार नहीं होता। इसी लिये किसी बल के अनाद्य जनन-अक्षर्य-सामग्री में जनन-स्ववहार-योग्यता अन्य वदियों को भी संभव है। इस म्याम से वह के जनन क्षण की तरह आचारि पूर्वक्षणों में भी जनन-स्ववहार-योग्यता एवं अपूर्ण क्रियाकरिता है।

इस वर्ग के विरुद्ध पूर्वोक्त यदि कहे कि कुण्डलाय बौद्ध में कर्मोत्पादन-सामग्य का व्यवहार किया जाता है, परन्तु वह काय का लक्षण जनक नहीं है। यह ठीक नहीं; क्योंकि समय व्यवहार परमार्थिक और औपचारिक भेद से दो प्रकार का होता है। यहाँ परमार्थिक जनन-स्ववहार-गोचरता ही इस है, जो कार्य का लक्षण जनक है। कुण्डलाय बौद्ध में औपचारिक समय-स्ववहार-गोचरता है।

पूर्वोक्त कहता है कि लक्ष देव (जैसे यदर्थः क्षणिकः 'अक्षर्य') से बल के क्षणिक का अनुमान नहीं किया जा सकता। लक्ष से क्षणिक का व्याप्ति (पर लक्ष क्षण क्षणिक) काम-कारण के जनन-स्ववहार से ही संभव है किन्तु क्षणमेव पक्ष में वह (व्याप्ति) प्रतिप्र नहीं हो सकती, क्योंकि कारण-बुद्धि से माती कार्य परित नहीं होगा और कार्य-बुद्धि से अतीत कारण परित नहीं होगा; एवं क्षणिक-प्रसंग के मय से कर्ममानवारी दान से ही अतीत मानन दानों का भी प्रसंग नहीं हो सकता। अतः, क्षणमगता में कोई एक प्रतिप्रक्षणा

पर अतीत अणु में जाती है और अतीताणु से आरंभ कर हेतु-फल-परिणामी को दिमाती है। जो हेतुना अणु से पूर्वस्थान को जाती है वह अनागत अणु को दिमाती है, और जाती है कि प्रत्युपगत अणु में अनागत हेतु का समुपान होता है। यहाँ अनुलोम-हेतुना उक्त है।

प्रतीत्य-समुत्पाद का यह विवेचन प्रधानतः हीनयान के बौद्धों की दृष्टि से है। विज्ञानवाद तथा मार्क्सवादी सिद्धान्त के अध्याय में महायान के आचार्यों की प्रतीत्य संकयी व्याख्या प्रस्तुत करेंगे। हीनयानियों में लौकान्तिकों का इस संकथ में विशेष प्रतिष्ठान है। यह अणु-मात्रवाद है, किन्तु इस विवेचन करना प्रासंगिक होगा।

अणु भङ्ग-वाद

अपर प्रतीत्य-समुत्पाद का विरोध स्वविचार और वैमर्शिकवाद की दृष्टि से किया गया है। किन्तु लौकान्तिकों ने इसका कुछ और भी एक विरोध किया है, किन्तु अणु-भङ्ग-वाद तथा अणु-संस्तति-वाद निमित्त होता है। स्वस्तिस्मरियों का प्यान विश्व-वैयक्तिकों की व्यक्तिता की ओर गया था, किन्तु ब्रह्म-भङ्ग को अधिक मानने के पक्ष में वे नहीं थे। लौकान्तिक-वैमर्शिक अथवा हीन-यानी-वैमर्शिक ब्रह्म की व्यक्तिता मानते हैं। ऐसे अभिप्रेत-कोश में [४, ४] "संस्कृत बौद्धिक का" है। परन्तु वह समुत्पन्न पर लौकान्तिक प्रमाण ही है। बहुत पूर्व-अतीत यौगों की व्यक्तिता अन्तिमता से आगे नहीं बढ़ती। वैमर्शिक-सिद्धान्त में संस्कृत-धर्म काति, कण, स्थिति और अन्तिमता इन चार अवस्थाओं में अनुवृत्त होकर चर होता है। वैमर्शिकों की वह ब्रह्म अवस्था एक और तरह हो जाती है, वह वह इन चतुर्विध अवस्थाओं की सत्ता के लिए चार अनु-व्यक्तियों की सत्ता भी मान लेते हैं। इसलिए वैमर्शिक मत में कर्मों का प्रतीत्य-समुत्पन्न नैवर्णिक (अतीत-अनागत-प्रत्युपगत-वर्ती) ही हो जाता था। फलतः वे प्रतीत्य-समुत्पाद को आन्तरिक एवं प्राक्किक मानते हैं, परन्तु लौकान्तिक बौद्ध और लौकान्तिक मानते हैं। लौकान्तिक अतीतान-गताण का निषेध करते हैं और प्रत्युपगत में ही कण के पूर्वोक्त चतुर्विधों का विनियोग करते हैं। इस प्रकार लौकान्तिक अणु हीनयानियों के समान यद्यपि बहुपरार्थकारी हैं तथापि उनके प्रतीत्य-समुत्पाद-मत का अध्ययन उन्हें पदार्थों की अणु-भङ्गा तथा अणु-संस्तति-वाद के सिद्धान्त पर पहुँचता है। इसका विचार से विवेचन हम लौकान्तिक-वाद के प्रसंग में करेंगे। यहाँ योद्धे में केवल परकीय बौद्ध वैमर्शिकों की तर्क-प्रवृत्ति से अर्थों की अणु-भङ्गा का विचार करते हैं, क्योंकि वह प्रतीत्य-समुत्पाद का ही निमित्त है।

अणु-भङ्गा एक ओर तो अणु लौकिकों के निरस्तित्त वादों का अनावातेन निरस्त करती है, ऐसे लौकिकों का प्रधान-वाद, गौतमवादि का ईश्वर-वाद, चापैकवादि का मूल-वादात्मक-वाद, वैमर्शिकों का वैदिक-वादात्मक-निमित्त-वाद। बूझी ओर बहुलतावादी बौद्ध-वर्णनी के लिए अणु-भङ्गा का द्वार भी खोलती है।

किन्ती कण के अन्तिम का अर्थ है, उक्त की व्यक्तिता। सामान्यता सत्ता और व्यक्तिता में विशेष प्रतीत होता है, किन्तु कण की सत्ता का निषेध वह उक्त की अर्थ-विज्ञान-वादिता से

चय-महय से चय-मन्तति का और चय-रूप के महय से चय का निरूपण होता है। अन्यथा पूर्ववर्ती के मत में भी व्याप्ति नहीं होगी और अनुमानमात्र का उद्घट हो जायेगा।

नैसर्गिक सम्पत् पदार्थों को कृतक-अकृतक मेरु से दो राशियों में विभक्त करते हैं; और वाणीपुत्रीय चरित्र अचरित्र में विभक्त करते हैं। शीघ्र होने की चय-मद्वता मानते हैं।

धर्मों के उदयक प्रतीत्य-समुत्पत्तय तथा चय-मद्वता के नय से धनीरवरवाद एवं अनानन्दवाद अनान्यत सिद्ध होता है।

अनोरवर-वाद

सम्पत् कार्यकारणान्तरक ब्रह्म प्रतीत्य-समुत्पत्तय है। हेतु और प्रत्यक्षों की अपेक्षा करते ही सम्पत् धर्मों की अनन्तता रिक्त है। इसलिए इस नय में ईश्वर ब्रह्मा आदि प्रतीत्य करणों का प्रतिपक्ष है।

ईश्वरवादी कहता है कि अस्मिन्नु ब्रह्म क साधन क लिए वो ब्रह्म विद्या-प्रवृत्त होती है, वह किन्हीं बुद्धिमन्तारण से प्रापित होती है जैसे—होवीकरण के लिए कुठापति। कुठापति स्वयं प्रवृत्त नहीं होते स्वयं प्रवृत्त होते तो कभी व्यापार-निवृत्त न हो। विद्या-प्रवर्तन सर्वोन्मिन् है, इसलिए कोई प्रवृत्त भी होना आवश्यक है। वगैरि ब्रह्मों की अर्थव्यवस्थाओं की चेतनारूप प्रेक्षित होने से ही है।

विद्यान्ती कहता है—मुझे इसमें इष्ट-विधि है क्योंकि इससे ईश्वर नहीं सिद्ध होता। विद्यान्त में चेतनारूप कम स्वीकृत है और अन्ते सम्पत् पार्थ अपिष्ट है। उक्त भी है:—

कर्मसं लोक्यविधिं चेतना माननं च सत् । [अमि ४,१]

पूर्ववर्ती कहता है कि लोक-नैविष्य केवल कर्म से नहीं प्रसूत ईश्वर-प्रेक्षित धर्मधर्म से है, और ध्यान लोक का ईश्वरप्रतिष्ठित नहीं मानते अतः ध्यानके पक्ष में च-विधि नहीं है। परन्तु विद्यान्त में वह चेतनारूप कर्म स्वीकृत है तब चेतनान्तर का मानना व्यर्थ है। यदि अन्य चेतनारूप का ब्रह्मत्व मान भी तो वगैरि ईश्वर-कारणक सिद्ध नहीं होते; क्योंकि कुल्लाल-विरिक्त ईश्वर का कारणता मानने का कोई प्रयोजन नहीं है। अन्यथा विरही को ईश्वर के लिए भी ईश्वरान्तर मानना पड़ेगा। यदि अद्वैता के कारण कुल्लालप्रदि की प्रवृत्ति ईश्वर प्रेक्षित माने और तब ईश्वर की प्रवृत्ति सम्यक्, तो वह भी मानना पड़ेगा कि सुानु-चोला में तर्पण उत्पन्न अथ हीन की ईश्वर प्रेक्षित होकर ही तब या नरक योगता पण्डा है। इस प्रकार ईश्वर धैर्य-नैषु एक होवे में प्रसूत होगा।

द्वैत ईश्वर का कारण और गर्भ-वर्णन अन्योन्याश्रय बाधित है। ईश्वर में परते कर्म-वर्णन किन्तु हो तब तब-वर्णन सिद्ध होगा और तब-वर्णन सिद्ध होने पर कर्म-वर्णन-वर्णन बाधित होगा। अन्यथा ईश्वर का भी प्रत्यक्ष अन्य ईश्वर मानना पड़ेगा। फिर वह भी प्रत्यक्ष होगा कि तर्पण ईश्वर धैर्य होने को अनन्तरादार में प्रवृत्त करने कणा है। विरहीण धर्म लोगो की गुरुदेव ब्रह्म है। किन्तु ईश्वर का विपश्यन्ती लोगो को भी उत्पन्न करता है तब वह प्रत्यक्ष हैने माना जाय। फिर ईश्वर की व-चोच की बुद्धिमत्ता है कि धीन को परते धार में प्रवृत्त करता है, धार में उत्पन्न व्यावृत्त कर धर्मोन्मत्त करता है।

भी नहीं बन सकेगा जो पूर्वापर काल के ज्ञानों का प्रतिस्थापन करे। इसलिए छत्र का कार्य-क्रिया लक्ष्यत्व भी सिद्ध नहीं हो सकेगा।

पूर्वपक्षी प्रमाणान्तर से भी कार्य-क्रियाकारित्व-लक्ष्यत्व छत्र को असिद्ध बनाता है। वह पूछता है—बीबादि में कार्योत्पादन सामर्थ्य का निश्चय स्वयं बीबादि के ज्ञान से होता है या उनके कार्य-प्रकुरादि से? आसके मध्य में कार्य से ही सामर्थ्य का निश्चय होगा, परन्तु कार्यत्व-सिद्धि वस्तुत्व-सिद्धि पर निर्भर है और वस्तुत्व कार्यान्तर पर। फिर कार्यान्तर के कार्यत्व की सिद्धि के लिए भी वस्तुत्व अपेक्षित है, उसके लिए फिर कार्यान्तर की अपेक्षा होगी। इस प्रकार अनन्तता होय होगा। इस अनन्तता से बचने के लिए आपको अन्त में वस्तुत्व के लिये कार्यान्तर की अपेक्षा छोड़नी होगी। ऐसी अवस्था में हम कहेंगे कि इसी न्याय से पूर्व पूर्व वस्तुत्व की सिद्धि के लिए कार्यान्तर की अपेक्षा झूठी बानगी और उठ उठ का अर्थ सिद्ध होता बानगी, फिर एक का भी कार्य-क्रियाकारित्व सिद्ध नहीं हो सकेगा।

सिद्धान्ती कहता है कि वस्तु के बहिष्करण को स्वीकार करने पर ही सामर्थ्य-प्रतीति बनती है; इसलिए छत्र के साथ बहिष्करण की व्याप्ति भी बन बानगी। कार्यवाही ज्ञान में अवश्य ही कारणज्ञानोपादेयता संस्कार-निमित्त होकर रहती है। इसलिये कार्य-छत्र से अवश्य-छत्र की अवश्य-व्याप्ति बनती है। ऐसे ही अयात स्वयं में कार्योत्पत्त्या मूलतः कैवल्यवादी ज्ञान में अवस्थापेयता मूलतः कैवल्यवादी ज्ञान की उपादेयता संस्कार-निमित्त होकर रहती है। इसलिए कार्यमात्र से अवस्थामात्र की व्यतिरेक-व्याप्ति बनती है। इस प्रकार एक के निश्चय के सम्मन्तर ही उत्तर अन्य विज्ञान का अवश्य-निश्चय और एक के विषय-निश्चयानुसंग के सम्मन्तर उत्पन्न अन्य विरह-बुद्धि का व्यतिरेक-निश्चय अनायास सिद्ध होता है।

सिद्धान्त में कार्य-क्रिया-कारित्व कम सामर्थ्य ही छत्र है। उसकी सिद्धि के लिए हमारा यह प्रयास नहीं है। क्योंकि प्रमाण-प्रतीति बीबादि ज्यों में सामर्थ्य प्रमाण-प्रतीति है। हमें तो अपने केवल धर्म-संज्ञा सिद्ध करनी है। जब एक प्रकुरादि-यत् कार्यत्व दृष्टिगत नहीं है तब एक सामर्थ्य के विषय में संदेह रहेगा। फिर भी उसकी समग्रता अनिश्चित नहीं रहेगी। सम्बन्ध नहीं भी वस्तुत्व का निश्चय नहीं हो सकेगा। इसलिए छत्र के सामर्थ्य लक्ष्यत्व के सन्दिग्ध रहने पर भी पद-संश्लेष से सिद्ध प्रकुरादिगत कार्यत्व बीबादि के सामर्थ्य को उत्पन्न-प्रति करता है। इसलिए छत्र हेतु की असिद्धि नहीं है। पूर्वपक्षी का यह कहना ठीक नहीं है कि बहिष्करण में सामर्थ्य नहीं बन सकती क्योंकि कारणत्व का लक्ष्य निश्चय-प्रमाणत्व है। उसका बहिष्करण के साथ कौन का विरोध है? क्योंकि व्यवसायिकतापक्षी परावर्त में कार्य-क्रियाकारित्व-लक्ष्यत्व सामर्थ्य बन बानगी। मेरे पक्ष में अनेक उदाहरणों एक वस्तु के न होने से व्याप्ति असंभव नहीं है। क्योंकि सिद्धान्त में अस्त-प-परावर्त लक्ष्य-लक्षण का प्रमाण-प्रमाण से व्याप्ति-ग्रह संभव है। बौद्ध सिद्धान्त में प्रमाण प्रमाण के विषय हो होते हैं—एक प्रमाण वस्तु अवश्यसे। प्रकृत में यद्यपि प्रमाण का विषय प्रमाण न हो क्योंकि एक अस्त-प-परावर्त वस्तु का लक्ष्य ज्ञान संभव नहीं है तथापि एक वस्तु के प्रमाण से लक्ष्य-लक्षण मात्र का व्याप्ति-निरूपण विरूप उत्पन्न होगा। इस प्रकार व्याप्ति का विषय अवश्यसे होय, जैसे

यदि वा-बीज में स्वयं वा-बुद्ध की सर्वा-संरचान-कमता नहीं है, तो अन्यत्र कहीं से वह आयेगी ! उसे यदि ईश्वर उत्पन्न करता है तो वह बीजातिरिक्त से उत्पन्न क्यों नहीं करता ! इसलिए स्वीकार करना पड़ेगा कि बुद्ध-बीज में निहित बुद्ध-संरचान आविर्भूत होता है, जैसे प्रदीप से अन्यत्र स्थित वाद्यद्वाराक । इसी प्रकार कुशाक्ष के द्वारा भूतिवज से ही संरचान आविर्भूत होता है । कुशाक्ष-पुरुष केवल सादीक्य से ही उसका उपयोग करता है, जैसे पुरुषों की योग-सिद्धि के लिए प्रपान की प्रवृत्ति तथा सम्प्राप्तियों के लिए नष्ट की रंग-क्रिया । इस प्रकार सुखाद्यभिन्नरूपेण सकल की कारणता है । इसी से का-परिष्कार्यता है । ईश्वर की आविष्कार्यता नहीं ।

अनात्म-वाद

अनात्म-वाद को पुद्गल-प्रतिपक्ष-वाद भी कहते हैं । बौद्ध आत्मा या पुद्गल को वस्तुत्व नहीं मानते । आत्मा नाम का कोई पदार्थ समाकृत नहीं है । वो आत्मा अन्य मयों की इष्ट है वह स्वयं-सन्तान के लिए प्रवृत्तिमान नहीं है, किन्तु वह स्वयं-व्यतिरिक्त वस्तुत्व है । आत्मवाद के बल से ज्ञानों की उत्पत्ति होती है । किन्तु आत्मवाद में अग्निनिवेश होने से मत्तन्त्र पुष्टि है, अतः बौद्ध-मत से अन्यत्र मोक्ष नहीं है । केवल बुद्ध ही नैरात्म्य का उपदेश देते हैं ।

आत्मा के अस्तित्व की सिद्धि किसी प्रमाण से नहीं होती, न प्रत्यक्ष प्रमाण से, न अनुमान प्रमाण से । यदि अन्य मयों के समान आत्मा का पुष्कल उद्भव है, तो इसकी उपलब्धि या तो प्रत्यक्ष ज्ञान से होनी चाहिये—किन्तु प्रकार पंचेन्द्रिय-विज्ञान तथा मनोविज्ञान के ज्ञानों की उपलब्धि होती है, अन्यथा अनुमान ज्ञान से होनी चाहिये, यद्यपि—आद्यतन आद्योद्भव उपलब्धि-कर्म की होती है ।

बौद्धों में वात्सीपुत्रीय भी पुद्गल-वादी हैं । वह कहते हैं कि आत्मा न स्वयं से अग्निवत् है, और न मित्र है । वह ऐसा इसलिए कहते हैं, कि वह प्रकट न हो पाय कि वह तीर्थों के विज्ञानों में अग्निनिवेश रखते हैं । वात्सीपुत्रीय धौगठम्मन्य हैं । क्या धौगठ, वैशेषिक, निर्वाण आदि पुद्गल में प्रतिपन्न हैं, उन्ही प्रकार वात्सीपुत्रीय भी इस अस्तित्व धर्म में प्रतिपन्न हैं । पुद्गल का कर्त्तृत्व नहीं है । केवल विषय का कर्त्तृत्व है । यदि पुद्गल माय है तो उसे स्वयं से अन्य कहना चाहिये, क्योंकि उसका लक्ष्य मित्र है । यदि वह ईश्वर-वस्तु से बनित है, तो उसका शास्त्रकर्म और अविवाहित नहीं है । यदि वह अलक्ष्य है, तो उसमें कार्यक्रिया की योग्यता नहीं है, और उसका कोई प्रयोजन नहीं है । इसलिए पुद्गल को इन्द्रिय-विशेष मानना व्यर्थ है ।

वात्सीपुत्रीय कहते हैं—हम नहीं कहते कि यह इन्द्रिय है, और न वह कि यह स्वयं का प्रवृत्तिमान है; किन्तु पुद्गल प्रवृत्ति का व्यवहार प्रत्यक्ष आध्यात्मिक उपाय स्वयं के लिए है । लौकिक-विज्ञान है कि अग्नि न इन्द्रिय से बनित है, न अन्य । यदि अग्नि इन्द्रिय से अन्य होती तो प्रवृत्ति अग्नि होती । हमारा मत है कि पुद्गल स्वयं से न बनित है, और

यदि ईश्वर उक्तार्थोपहित होकर ही बीज को पाप में प्रवृत्त करता है, फिर भी उसके प्रेषाकारित्व की हानि माननी पड़ेगी। क्योंकि प्रश्न होगा कि उसने बीज से ऐसा पाप क्यों कराया ? यदि वह माने कि वह अपरम नहीं करता है बल्कि अपरमकारी को फल का अनुभव कराता है, तो यह मानना पड़ेगा कि ईश्वर अपनी असम्पत्ता के कारण बीजों को पाप क्यों से हथ नहीं पाता। और यदि वह यह नहीं कर पाता तो उसके लिए सर्व-कर्तृत्व की घोषणा करना व्यर्थ है। फिर ऐसी अवस्था में वह कर्मादि भी क्या कर सकेगा ? क्या ईश्वर के बिना लोग अपने अपरमोपकार का फल नहीं भोग लेते ? भोगते ही हैं, तो इस निरर्थक व्यापार में कोई प्रेषत्वान् क्यों प्रवृत्त होगा ? यदि उसकी ऐसी प्रवृत्ति स्वीकार के लिए होती है तब उक्त यह प्रेषाकारित्व फल है कि एक की व्यक्तिगत स्थिति के लिए अन्य को अपने बीजों को संकल्पित बनाना पड़े। आपके सिद्धान्त में समस्त शक्ति यदि ईश्वरकृत है, तो ब्रह्मादि के द्वारा उनके उपदेशों की उपासकता का निर्वह कैसे होगा ? यदि ब्रह्मादि विपक्ष कुछ शक्ति उसके विरुद्ध नहीं है, तो वह उसके समान अन्य सर्व को भी कैसे बना सकेगा ? यदि ईश्वर को सर्वों के कर्मापेक्ष से ही प्रेरित होकर समस्त कार्य संभव करना पड़ता है, तो ईश्वर की अपरता व्यर्थ है। क्योंकि कर्मापेक्ष की प्रेरणा से तब ही वह सब क्यों न कर लेगा।

पूर्वपक्षी कहे कि बीज स्वका कर्ता नहीं हो सकता, तो मैं पूछता हूँ हमारे अस्मिन् सर्व के कर्तृत्व का उपयोग ही क्या है ? एक बीज के द्वारा न सही, सर्व बीजों के द्वारा सर्व-कर्तृत्व मानें तो हमारा क्या स्थिति है ? देखा भी जाता है कि कभी बहुतों के द्वारा एक क्रिया संपादित होती है, और कभी एक के द्वारा बहुत क्रियाएँ। यदि कहो कि सर्व-कारणत्व तो किसी एक में ही मानना पड़ेगा अन्यथा तबमें सर्वकाल भी संभव नहीं हो सकेगा। इसलिये एक प्रधान कर्ता ईश्वर को मनो को प्रार्थियों के मनोरथ सिद्ध कर सके, तबस्मिन् सर्वकालमात्र से कोई प्रार्थियों का संभव नहीं हो सकता। परन्तु मैं कहता हूँ, कोई अर्थहीन क्रिया में शक्त एवं सर्वज्ञ भी हो, फिर भी अपनी अनुपकारिता के कारण ही किसी का संभव नहीं होगा। सर्वज्ञ एवं सर्व-चित्त पहले निश्चित हो तब सर्व-कारणत्व सिद्ध होगा। परन्तु सभी उदाहरणों में असर्वज्ञ का ही कर्तृत्व देखा जाता है। इसलिये कर्तृत्व से सर्वज्ञत्व सिद्ध नहीं होगा। फिर अपने कार्य के प्रति कुल्लाहारी में अज्ञता ही कहाँ है, जिससे ईश्वर की आत्मरक्षता पड़े ? यदि कुछ कुल्लाहारी में भी ईश्वर की प्रेरणा के बिना कार्य-क्षमता नहीं आती तो उसी के समान ईश्वर को भी अपने कार्य में अज्ञ से प्रेरित मानना पड़ेगा। यदि उसने अपने में सर्वज्ञता सिद्ध करने के लिए सर्व-प्रेरणा भी सिद्ध कर ली, तो इसे किसने देखा है ?

ईश्वरकारी काल के विभिन्न संस्वान-विशेषों की रचना के लिए ईश्वर में उपादान गोचरता और निमीय आधि मानता है। परन्तु ब्रह्मादि संस्वान अस्मिन् बीजोपकार-विशेष से ही संभव होते हैं। इसके लिए प्रत्यक्ष-पूर्वकता आवश्यक नहीं है। क्योंकि कोई भी व्यक्तिगत चेतन बीज-विशेषीय रूप उत्पन्न नहीं कर सकता। पूर्वपक्षी यदि कहे कि मृत्पिण्ड का संस्वान कुल्लाहारी उत्पन्न नहीं कर सकता तो हम कहते हैं, मृत्पिण्ड को उत्पन्न ही क्या करना है ? तबन् सर्व-संस्वान-रस ही तो मृत्पिण्ड है।

वेद्य के समान आचरण करना है, जो मंत्रों से औपनि को अभिमन्त्रित किया है। फट्। लाहा। मंत्रों का उच्चारण किया है, यथापि औपनि में रोग के उपशम का उद्देश्य है।

संस्कृत का अर्थ है कि यदि अपर-विज्ञान पूर्व-विज्ञान से उत्पन्न होता है, आत्म से नहीं, तो अपर-विज्ञान पूर्व-विज्ञान के लक्षण नित्य नहीं होता, जैसे—अक्षर-कारण-प्रभाव का होता है। पहले प्रश्न का उत्तर यह है—क्योंकि जो वेद्य-संस्कृत-मन्त्रित (संस्कृत) है, उसका लक्षण 'अन्यथा' (स्थित्यन्यथा) है। 'संस्कृत' का ऐसा स्वभाव है कि उनकी सन्तान में अपर पूर्व से मिला होगा। यदि इसके विपरीत होता तो प्यान समाहित योगी का स्वयं भ्रमण नहीं होता। क्योंकि काम और चित्त की अराधना नित्य सदा होती, और सन्तान के उत्पत्ति पर व्यय अनन्त होते। दूसरी दृष्टिगत के सम्बन्ध में यह कहना है कि चित्तों के उत्पाद का क्रम भी नित्य है। यदि किसी चित्त को किसी दूसरे चित्त के अनन्तर उत्पन्न होता है, तो वह उस चित्त के अनन्तर उत्पन्न होगा। दूसरी और कुछ चित्तों में आश्रित सादृश्य होता है, जिसके कारण वह अपने गौण के विशेष-लक्षणों का एक दूसरे के अनन्तर उत्पन्न होते हैं। जिस चित्त का इन चित्तों में से जो गौण अर्थात् बीज होगा उसके अनुसार वह दूसरा चित्त होगा अन्यथा वह लक्षण गौण नहीं होगा वह नहीं होगा। पुनः, विविध हेतुओं का एक चित्त के अनन्तर विविध चित्त प्रवास से उत्पन्न हो सकते हैं। इन सब चित्तों में जो 'बहुतर' हैं—जो अतीत के प्रभाव में रह चुके हैं जो 'पटुतर' हैं—जो उत्पन्न चित्त के 'आत्मगत' हैं; वह पहले उत्पन्न होते हैं, क्योंकि इन चित्तों से चित्त-सन्तान प्रकट रूप से बाधित होती है।

बहुतर पुनः कहते हैं कि यदि आत्मका यही मत है कि आत्मा चित्तों का आत्म है, तो हम आप से उच्चारण केवल इस आत्म-आश्रित संकल्प का विवेचन करने के लिये कहते हैं। चित्त (जिसे संस्कार प्रभावित करते हैं) चित्त वा चर-स्थल नहीं है, जिसे आत्मा का आधार पारिषे; जैसे मित्त चित्त का आधार है वा मानन चर-स्थल का आधार है। वस्तुतः एक पक्ष में (आत्मा और चित्त-संस्कार के बीच) प्रतिपादित स्वीकार करना पड़ेगा और दूसरे पक्ष में चित्त और चर-स्थल का, मित्त और मानन का प्रमाण-देखल होगा। आप कहते हैं कि क्या प्रथिनी, गन्ध, रूप, रस, स्पर्श का आत्म है; उसी प्रकार आत्मा चित्त-संस्कार का आत्म है। हम इस उद्धारण पर प्रसन्न हैं, क्योंकि यह आत्मा के आत्म को सिद्ध करता है। क्या पन्थादि से अन्य प्रथिनी की उत्पत्ति नहीं होती, जिसे लोक में 'प्रथिनी' कहते हैं, वह क्वादि का समुदाय मात्र है। उसी प्रकार चित्त-संस्कारों से अन्य आत्मा नहीं है। प्रथिनी गन्धादि से अन्य है वह कौन निर्धारित कर सकता है? किन्तु यदि गन्धादि से अन्य प्रथिनी है तो यह स्पष्ट-देखल होता है, कि यह गन्धादि प्रथिनी के हैं। विशेष के लिए प्रथिनी का गन्ध, प्रथिनी का रस ऐसा कहते हैं। दूसरे शब्दों में—इससे यह स्थित किया जाता है कि अनेक गन्ध-रस आदि की प्रथिनी आत्मा है; यह वह गन्ध रस आदि मही है, किन्तु 'अप' आत्मा है। क्या लोक में वह किसी वस्तु को काष्ठ-यदिमा का शरीर कहते हैं, तो इससे यह स्थित किया जाता है कि वह वस्तु काष्ठ की है, मृण्मय नहीं है।

अतएव कहते हैं कि यदि आत्मा संस्कार-विशेष की अपेक्षा कर चित्त का उद्गार करता है

कैसे कर सकता है। पूर्वाप्तमृत विषय के लक्ष्य विषय का यह प्रत्यभिज्ञान कैसे कर सकता है। कैसे एक चित्त देखता है, और दूसरा स्मरण करता है। यदि आत्मा इन्ध-रूप नहीं है तो कौन स्मरण करता है, और कौन वस्तुओं का प्रत्यभिज्ञान करता है। प्रथम यही आत्मा अनुभव करता है, पश्चात् पही आत्मा स्मरण करता है।

बहुबन्धु उत्तर देते हैं कि निम्न ही हम यह नहीं कह सकते कि एक चित्त एक विषय को देखता है, और दूसरा चित्त उस विषय का स्मरण करता है, क्योंकि यह दोनों चित्त एक ही सत्त्वान के हैं। हमारा कथन है कि एक अतीत चित्त विस्म-विशेष को ग्रहण कर एक दूसरे चित्त अर्थात् प्रस्तुतच चित्त का उद्धार करता है, जो इस विषय का स्मरण करता है। दूसरे शब्दों में स्मरण-चित्त, इर्षान-चित्त (बहुबन्धु-चित्त) से उत्पन्न होता है, जैसे—कल बीज से कण्टिकि-विपरिवर्तमान की अन्तिम अवस्था के रूप से उत्पन्न होता है। अन्त में स्मरण से ही प्रत्यभिज्ञान होता है।

बहुबन्धु पुनः कहते हैं कि कतिपय आचार्य कहते हैं कि माय को मयिमा की अपेक्षा है, जैसे-देवदत्त का गमन देवदत्त की अपेक्षा करता है। गमन माय है, देवदत्त मयिमा है। इसी प्रकार विज्ञान और यत्किंचित् माय एक आत्मन की विज्ञाता की, अपेक्षा करते हैं। बहुबन्धु इसका उत्तर इस प्रकार देते हैं—वाक्य में देवदत्त का गमन शरीर-सत्त्वान का देशान्तरों में उत्पन्नमान ही है। कोई छोटसा देह अर्थात् सत्त्वान का पूर्व धरा 'गमन' कहलाता है। जैसे हम कहते हैं कि आत्मा जाती है, उसी प्रकार देवदत्त के गमन को कहते हैं कि देवदत्त जाता है। इसका अर्थ है कि आत्मा को सत्त्वान उत्पन्न होकर एक देश से दूसरे देश को जाती है। इसी प्रकार लोक में कहते हैं कि देवदत्त जानता है (विजानाति)। क्योंकि यह समुदाय जिसे देवदत्त कहते हैं, विज्ञान का देह है, और लोक-व्यवहार का अनुवर्तन कर स्वयं आर्ष इस भाषा का प्रयोग करते हैं। प्रदीप का गमन यह है :—अविज्ञान की अन्धकार-सत्त्वान में, जिसे विपरिवर्तन एक करके ग्रहण करते हैं प्रदीप का उपचार होता है। जब हम समानतर शब्दों में से एक, पूर्व धरा से अन्धकार, देशान्तर में उत्पन्नमान होता है, तो कहा जाता है कि प्रदीप जाता है। किन्तु अविज्ञान-सत्त्वान से प्रदीप और अन्य कोई गन्ता नहीं है। जब एक चित्त-धरा विस्मयान में उत्पन्नमान होता है, तब कहते हैं कि विज्ञान इस विषय को जानता है। यदि हम यह भी मान लें कि एक निम्न आत्मा और नित्य अर्थात् मयिमा का संयोग होता है, तबपि प्राय विविध संयोग का होना, जो विशिष्टचित्त के लिए आवश्यक है, कैसे सिद्ध कर सकते हैं। क्या प्राय यह कहेंगे कि यह विशिष्टता बुद्धि-विशेष के कारण होती है, जो आत्मा का गुण है। किन्तु बुद्धि में भी वही अतिनाई है जो मन में है। जब आत्मा विशिष्ट है, तब बुद्धि कैसे विशिष्ट होगी। क्या प्राय कहेंगे कि संस्कार-विशेष से आत्मा और मन का संयोग-विशेष होता है और इन विशेष से बुद्धि-विशेष होता है। इस पक्ष में आत्मा निष्प्रयोजनीय हो जाता है। प्राय यह क्यों नहीं कहते कि संस्कार-विशेष-विशेष चित्त से ही चित्त-विशेष होता है। विशेषतः में आत्मा का सम्पर्क नहीं है और यह कहना कि आत्मा से चित्त ग्रहण होते हैं, एक उदर-

अन्त में समुक्त्युपरीक्षा करते हैं कि बीज से फल की उत्पत्ति कैसे होती है। लोक में कहते हैं कि फल बीज से उत्पन्न होता है, किन्तु इस उक्ति का यह अर्थ नहीं होता कि फल निरुद्ध-बीज से उत्पन्न होता है, या फल बीज के अनन्तर अर्थात् विनश्यमान-बीज से उत्पन्न होता है। वास्तव में बीज-उत्पन्न के परिणाम के अतिप्रकृत-व्यय से फल की उत्पत्ति है। बीज उत्तरोत्तर अंकुर, कांड, पत्र का उत्पादन करता है, और अन्त में पुष्प का; जिससे फल का प्रादुर्भाव होता है। यदि कोई यह कहता है कि बीज से फल की उत्पत्ति होती है, तो इसका कारण यह है कि बीज (मध्यवर्तियों की) परंपरा से पुष्प में फलोद्पादन का सामर्थ्य आहित करता है। यदि बीज फलोद्पादन के सामर्थ्य का—जो पुष्प में पाया जाता है, पूर्व हेतु न होता तो पुष्प बीज के सदृश फल उत्पन्न करता। इसी प्रकार कहा जाता है कि फल कर्म-जनित है, किन्तु यह किन्तु कर्म से उत्पन्न नहीं होता यह कर्म के अनन्तर उत्पन्न नहीं होता, यह कर्म-समुत्पन्न उत्पन्न के परिणाम के अतिप्रकृत-व्यय से उत्पन्न होता है। उत्पन्न से हमारा अभिप्राय सभी और अस्मी स्क्वों से है, जो अविच्छिन्न रूप से एक उत्पन्न में उत्तरोत्तर प्रवर्तमान होते हैं, और जिस उत्पन्न का पूर्व हेतु कर्म है। इस उत्पन्न के निरन्तर व्यय है; इसलिये उत्पन्न का परिणाम, अन्यथात्न होता है। इस परिणाम का अन्य व्यय एक विर्य या प्रकृत सामर्थ्य रखता है। यह सामर्थ्य फल का उत्पादन करता है। इस कारण यह व्यय अन्य व्ययों से विनिर्मुक्त है। इसलिये इसे 'विरोध' अर्थात् परिणाम का प्रकर्षणन्त प्रसन्न व्यय कहते हैं।

तो वह उस चित्तों का युगल रहता क्यों नहीं करता ? वैरोचिक उत्तर देते हैं—क्योंकि क्षितिज संस्कार-विरोध अन्य दुर्बल संस्कार-विरोधों की पगोशक्ति में प्रतिक्रमक है, और यदि क्षितिज संस्कार नित्य फल नहीं देता तो इसका कारण यही है, जो आपने चित्त से उन्नत में आश्रित वासना के विवेचन में दिया है। हमारा मत है कि संस्कार नित्य नहीं हैं, और उनका क्षम्यप्राप्त होता है। मनुस्सु कहते हैं कि उस आपस्या में आसना निरर्थक होगा, संस्कारों के कल-विरोध से चित्त-विरोध उत्पन्न होगा, क्योंकि आपके संस्कार और हमारी वासना के स्वभाव में कोई अन्तर नहीं है। वैरोचिक कहता है कि स्मृति-संस्कारादि गुण पदार्थ हैं, इन गुण पदार्थों का आश्रय कोई न कोई द्रव्य होना चाहिये, और पृथिवी आदि नौ द्रव्यों में ऐसा आसना ही हो सकता है, क्योंकि यह सम्भव है कि स्मृति तथा अन्य चैतन्यिक गुणों का आश्रय चैतन्य आसना के अतिरिक्त कोई दूसरा द्रव्य हो। किन्तु द्रव्य-गुण का छिद्वान्त सिद्ध नहीं है। बौद्ध इससे सहमत नहीं हैं कि स्मृति-संस्कारादि गुण पदार्थ हैं, द्रव्य नहीं हैं। उनका मत है कि अस्मिन्निष्ठ विष्मयन है वह एक द्रव्य है। वैरोचिक पुनः कहते हैं कि यदि वास्तव में आसना का अस्तित्व नहीं है तो कर्मफल क्या है ? बौद्ध कहते हैं कि पुद्गल का कुछ कुछ का अनुभव ही कर्मफल है। वैरोचिक पूछते हैं कि आप पुद्गल से क्या समझते हैं ? बौद्ध कहते हैं कि जब हम 'अहम्' कहते हैं तो हमारा आशय 'पुद्गल' से होता है। यह 'अहम्' अहंकार का निबन्ध है। वैरोचिक पूछते हैं कि फिर कर्म का कर्ता कौन है, फल का उपभोग करने वाला कौन है ? और उत्तर देते हैं कि कर्ता, उपभोगा आसना है। बौद्ध कहते हैं कि चित्ते किसी कर्म का कर्ता कहते हैं, वह उसके एक कारणों में उस कर्म का प्रधान कारण है। काय-कर्म की उत्पत्ति का प्रधान कारण वास्तव में क्या है ? स्मृतिकर्म के लिए कृत्स्न काम करने की अभिप्राया उत्पन्न करती है, कृत्स्न से कितना उत्पन्न होता है किन्तु से प्रयत्न प्रवृत्त होता है, 'उत्ते वल्लु उत्पन्न होती है, वसु से काय-कर्म होता है।' 'उ' प्रक्रिया में वैरोचिकों की आसना का क्या अर्थ है ? यह आसना काय-कर्म का कर्ता निश्चय ही नहीं है। इसी प्रकार वायिक तथा मनसिक कर्म को भी समझना चाहिये।

कचपि मनुस्सु आसना के मनु-स्त् होने का प्रत्येक करते हैं। तथापि बौद्ध-धर्म में प्रायः अनिश्चितता देखी जाती है। लोक की शाश्वतता के प्रश्न को ले लीचिय, इस प्रश्न के संकल्प में महाबान् ने धार कर्तों का व्याकरण नहीं किया है। यदि प्रश्नकर्ता लोक से आसना का ग्रहण करता है तो, प्रश्न की पटुकोटि अवधारण हो जाती है, क्योंकि आसना का अस्तित्व परमार्थतः नहीं है। यदि वह लोक से संसार का ग्रहण करता है, तो भी पटुकोटि अवधारण है। यदि संसार नित्य है तो मुख्य निर्वाण की प्राप्ति नहीं कर सकता यदि यह नित्य नहीं है तो एक आकाशिक निरोध से—प्रयत्न से नहीं, निर्वाण का लाभ करेंगे। यदि यह नित्य और अनित्य दोनों है, तो कुछ निर्वाण प्राप्त नहीं करेंगे और अन्य अकस्मात् प्राप्त करेंगे। यह कहना कि लोक संसार के अर्थ में न शाश्वत है, न अशाश्वत, यह कहने के समक है कि जीव निर्वाण की प्राप्ति नहीं करते हैं और करते भी हैं। यह विरोधाभास है। मनुस्सु निर्वाण मार्ग प्राप्त पन्था का उल्लास है। इसलिए कोई निश्चित उत्तर स्वीकार नहीं किया जा सकता।

होता। बहुत- 'दृष्ट' से ही कर्म की परिष्कारिता होती है। कर्म की शुद्धता प्रयोग, मोलकर्म और दृष्ट की शुद्धता पर निर्भर करती है।

शुद्ध मानसिक-कर्म

हम ऊपर यह चुके हैं कि कर्म दो प्रकार का है—चेतना और चेतना-कर्म। चेतना मानस कर्म है। कायिक-वाचिक कर्म के बिना ही मानस कर्म अपने सम्पूर्ण की प्राप्ति कर सकता है। दण्डकारण्यदि की कथा है, कि श्रुतियों के मन्त्रारोप से वह निर्बल हो गये, उनके मन से दण्डकारि शून्य हो गये, और महात्मन का व्यापार हुआ। यह मानस कर्म की शुद्धता को सिद्ध करता है। अतः भाषान् करते हैं कि तीन दण्डों (कामदण्ड, वाग्दण्ड, मनोदण्ड, दण्ड=हम) में मनोदण्ड महाकाय है, और एवं लक्षणों में (पानों में) मिश्रदण्डि एवं पवित्र है। श्रुतिमन् भगवत् या माधव्य की चेतना का बड़ा सम्पूर्ण है।

मैत्री-भाषना भी एक चेतना है या चेतना-संज्ञा है। मैत्री-भाषना में कोई प्रतिप्राहक नहीं है। परन्तु यह मही होता, सर्वाथ मैत्री-वचन के मन से ही उसके लिए पुण्य का उत्सार होता है। मैत्री-वचन में वचन का होना ही मानस-कर्म है।

इसी प्रकार भाषा-शुद्धता को भव्य कर, कि एवं शुद्ध है, मैं उसमें भद्रा उत्पन्न करता हूँ मैं उसमें सम्मिलित होता हूँ। अन्य में मेरा इस देशना में वचन होती है, और मैं इस शुद्ध-वचन का साक्षात्कार करता हूँ। यह सब चेतना-कर्म है।

कर्म-कर्म वाचक-कर्म

श्रुति की शुद्ध चेतना से ही कर्म होता है। किन्तु सामान्य कर्म प्राप्ति के लिए धर्म को जान और वाचक का स्फुरण करना होता है।

शुद्ध के प्रादुर्भाव की चेतना और शुद्ध का प्रादुर्भाव एक नहीं है। प्रादुर्भाव एक चेतना-वचन है, कर्म-वचन। वचन है; अतः वचन के बोध का अन्तराल होता है। यदि मैं शुद्ध का पद करता हूँ तो मैं अज्ञात प्राप्ति करकार करता हूँ; यदि मैं वचन उत्पन्न करता हूँ तो कर्म करकार करता हूँ। मेरे देश का मार प्रादुर्भाव से दृष्ट और उत्पन्न होता है। मानसिक दृष्टा और मति में मेरी निश्चय-प्रति वचन होती है। किन्तु यदि मैं मति उत्पन्न हूँ तो मेरा पुण्य प्राप्ति हो। जो अन्तर्गत देश में शुद्ध का उत्पन्न रूप प्रतिष्ठित करता है, जो वाचक-वचन निवृत्त को आत्म-विद्या प्राप्त करता है, जो निश्चय का प्रतिष्ठित करता है वह मानस पुण्य का प्रण होता है। जो वाचक-वचन और वाचक विद्या का अन्तर्गत चेतना से उत्पन्न है।

कर्म की परिपूर्णता सम्पन्नता (परिपूर्ण)

चेतना उत्पन्न है। किन्तु देश-पुण्य सम्पन्नता कर्म-विद्या का स्फुरण करने से उत्पन्न होता है। अन्य उन्नी में शुद्ध चेतना-वचन कर्म की शुद्धता है। जो वाचक-वचन और अन्तर्गत कर्म से उत्पन्न वाचक वचन है।

कर्म की परिपूर्णता के लिये निम्नलिखित कर्म करने की आवश्यकता है—

त्रयोदश अध्याय

कर्म-वात्

बीजस्तोक और माघस्तोक (चिरव) की विविधता ईश्वर इत नही है । कोई ईश्वर नहीं है, जिसने बुद्धिपूर्वक इतकी रचना की हो । लोक-वैविध्य कर्मवत् है । यह लोको के कर्म से उत्पन्न होता है । कर्म दो प्रकार के हैं—चेतना और चेतनविषय । चेतना मानव कर्म है । चेतना से जो उत्पन्न होता है, अर्थात् चेतनविषय-कर्म चेतनाकृत है । चेतनविषय कर्म दो हैं—आचिक और वाचिक । इन तीन प्रकार के कर्मों की सिद्धि आत्म्य, स्वभाव और अनुमान इन तीन कार्यों से होती है । यदि हम आत्म्य का विचार करते हैं, तो एक ही कर्म ठहरता है, क्योंकि सब कर्म काम पर आश्रित हैं । यदि हम स्वभाव का विचार करते हैं, तो वाक्-कर्म ही एक कर्म है, अन्य दो का कर्मत्व नहीं है, क्योंकि वाक्, वाक् और मन इन तीन में से केवल वाक् स्वभावतः कर्म है । यदि हम अनुमान का विचार करते हैं, तो केवल मनवत् कर्म है, क्योंकि सब कर्मों का अनुमान (आरम्भ) मन से है ।

सब कर्म 'उपचित' (संचितकर्म, नियमव्यवस्थानि कर्माणि आरम्भव्यवस्थानि कर्माणि) नहीं होते अर्थात् फल देना आरम्भ नहीं करते । 'कृत' कर्म और 'उपचित' कर्म में भेद है । 'उपचित' कर्म की व्याख्या अमिषकर्मकोश [४१९] में दी है । वही कर्म उपचित होता है, जो स्वेच्छा से या बुद्धिपूर्वक (संचित्य) किया जाता है । अतुष्टिपूर्वक कर्म, बुद्धिपूर्वक अहंकारकृत कर्म या वह कर्म जो भ्रान्तिकृत किया जाता है, उपचित नहीं होता । आत्म्यादि से आत्म्यादिकार को मृच्छान्त का अनुमान होता है, वह अनुमान-कर्म है, किन्तु वह उपचित नहीं होता । जो भ्रान्तिकृत अपने पिता का वध करता है वह उपचित कर्म नहीं करता । जो कम असमर्थ रहता है वह उपचित नहीं होता । कोई एक दुरन्धरिष्ठ से दुराति को प्राप्त होता है कोई दो से, कोई तीस से, कोई एक कर्मण्य से कोई दो से, कोई चार से । यदि कित प्रमाणा से दुराति की प्राप्ति होती है, वह प्रमाणा असमान रहता है, उसे 'कृत' कर्म 'उपचित' नहीं होता, समाप्त होने पर ही उपचित होता है । कर्म करने के उत्तरण यदि अनुत्पन्न होता है, तो कृत कर्म 'उपचित' नहीं होता । पाप के आधिकृत करने से पाप की मात्रा का उत्पन्न या परिशुद्ध होता है । पाप कर्म का प्रतिपद्य होने से कृत कर्म 'उपचित' नहीं होता । पाप-विरति का ऋत होने से शुभ का अभ्यास करने से, आत्मसंयत्ता से, अर्थात् बुद्धादि की उत्पत्ति से जाने से पाप कर्म 'उपचित' नहीं होता ।

कर्म कर्म असुख है और अकृत अनुकूल परिणाम है तभी कर्म 'उपचित' होता है । जो कर्म विनाश-राम में निष्पत्ति है, वह उपचित होता है, जो अनिष्ट है, वह 'उपचित' नहीं

पा की मृत्यु हो जाय, और यदि उसकी मृत्यु तत्काल न हो, और मैं उस पशु की मृत्यु के पहले ही मृत हो जाऊँ, तो मैं प्राणातिपात के प्रयोग से 'क्षुद्र' होकर मृत होता हूँ, किन्तु प्राणातिपात के मील कर्म-यस से 'क्षुद्र' नहीं होता। क्योंकि जिस क्षण में मील-कर्म सम्पन्न होता है, उस क्षण में मैं जन्म होता हूँ। मैं जन्म वह आपन नहीं हूँ, जिसने प्रयोग सम्पन्न किया है।

प्राणातिपात की आध्यात्म-विवक्षित

प्राणातिपात की आधा प्राणातिपात नहीं है। प्राणातिपात तभी है, जब आधा का अनुकरण हो और वह ठीक क्षण में है जिस क्षण में आधा के अनुकरण कर्म होता है। एक मित्र दूसरे मित्र से अनुक का बन्ध करने के लिए कहता है। वह अपराध करता है, दूसरा मित्र अनुक का बन्ध करता है। उस समय दोनों मित्र एक गुह पाप के योगी होते हैं। इसके ऊनकी मित्रता नष्ट होती है। यदि द्वितीय मित्र को संज्ञा-विभ्रम होता है, और वह अन्य का बन्ध करता है तो उस अवस्था में प्रथम का एक अपूर्व अपराध होता है, द्वितीय का गुह पाप होता है। यदि द्वितीय मित्र दूसरे का बन्ध वह जान कर करता है, कि वह अन्य है, तो प्रथम का कष्टव्यक्ति नहीं है।

पुरुष-कर्म

उपकार और गुह के कारण ज्ञेय विशिष्ट होता है, यथा-मत्ता को दिया दान विशिष्ट होता है, यथा-शीलवान् को दान देकर शठवृत्त विनाश होता है। उन दानों में मुक्त का मुक्त को दिया दान श्रेष्ठ है। इस प्रश्न कर्मों की सज्जता और गुहता जानने के लिए ज्ञेय का भी विचार रक्खना होता है। पितृ-मातृ-बन्ध आनन्द्य कर्म है। आनन्द्य का बोधी इस कर्म के अनन्तर ही नरक में जन्म होता है। वह 'आनन्द्य' इच्छित कहालाते हैं, क्योंकि इनका कर्म अनन्तर ही उत्पन्न होता है। किसी मित्र को दान देना पुण्य है पर किसी आईव को दिया गया दान महत्-पुण्य का प्रथम करता है। आईव-बन्ध आनन्द्य कर्म है।

गुह के कारण विशिष्ट आर्य पुरुष-अपुण्य के क्षण हैं। इनके प्रति किना हुआ गुह का अनुम महत्पुण्य या महत् अपुण्य का प्रथम करता है।

यदि मैं देवदत्त (जो आर्य नहीं है) का बन्ध करने की इच्छा से आर्य देवदत्त की हत्या करता हूँ तो मैं आर्य के बन्ध का आपन नहीं हूँ, क्योंकि आत्मन के विरुद्ध में संज्ञा विभ्रम है। किन्तु यदि मैं शुद्धपूर्वक, किना भ्रम के, आर्य देवदत्त का बन्ध करूँ, तो मैं आर्य के प्राणातिपात का आपन हूँ। यद्यपि मुझको आर्यता का ज्ञान न हो।

यदि मैं एक मित्र को, जो कष्टग्रस्त आर्य है, सामान्य मित्र समझ कर दान दूँ तो मैं अस्मि पुरुष का भोगी हूँगा। इसके विरुद्ध को मित्र अपने से छोटे मित्र का, जिसके आईव-गुह की वह उपेक्षा करता है, परामर्श करता है, वह पाप तो दान दान होकर जन्म होता है।

इच्छित आर्य अस्मि-स्माभि (कोश, ७, ३६) का अभ्यास करते हैं। किन्तु उनके वर्णन से किसी में ज्ञेय की अवस्था न हो, किन्तु उनके विरुद्ध किन्तु में सम-दे-र-

प्रयोग—अर्थात् यह आशय कि मैं इस इस कर्म को करूँगा (यह कुछ चेतना है । यह इसे चेतना-कर्म कहता है । यहाँ चेतना ही कर्म है) ।

मील प्रयोग—उदन्तर पूर्ण हृत् संकल्प के अनुसार कर्म करने की चेतना का अन्तर्भाव होता है । काम के संकल्पन या वाग्य ध्वनि के निश्चरण के लिए यह चेतना होती है । यह चेतनामय यह प्रयोग करता है । यथा—एक पुरुष पशु के मारने की इच्छा से अपने हाथ से उठता है, रक्त लेता है, चाप्य को बाँधता है, पशु की परीक्षा करता है, पशु का कर्म करता है, उसे ले जाता है, फँसीटा है, उसे अपने स्थान पर लाता है, उसके साथ दुग्धवहार करता है । यह हाथ लेकर पशु पर एक बार, दो बार प्रहार करता है । जब तक कि वह उसको मार नहीं बाँधता तब तक बच (प्राणतिपात) का प्रयोग रहता है ।

मील कर्मवच—किस प्रहार में यह पशु का बच करता है, अर्थात् किस क्षण में पशु मृत होता है, उस क्षण की वो विवक्षित (काम-कर्म), और उस विवक्षित के साथ उत्पन्न वो अविवक्षित होती है, वह 'मील कर्मवच' है । विवक्षित से संभूत सुप्त-असुप्त रूप 'अविवक्षित' है । व्यैकान्तिकों का कहना है कि बच बच के लिए नियुक्त पुरुष बच करता है, तब यह न्याय है कि प्रयोक्ता की चित्त-सन्तति में एक सूक्ष्म परिचायन-विरोध होता है, जिसके प्रभाव से वह सन्तति भविष्य में फल की अस्मिन्निधि करती है । दो कारकों से वह प्राणतिपात के पाप से रह होता है—मनोवृत्ता और प्रयोग के फलपरिपूर्य ।

पृष्ठ—बच से उत्पन्न अनन्तर के अविवक्षित-वच्य 'पृष्ठ' होते हैं; विवक्षित-वच्य की सन्तति भी 'पृष्ठ' होती है । यथा पशु के कर्म का अपनयन करना, उसे घोंना, ठीकना, बेचना, फँसना, लाना, अपना अनुकीर्तन करना ।

'प्रयोग' पूर्ण हृत् संकल्प और उसके अनुसार कर्म करने की चेतना का अन्तर्भाव है । वह स्वयं हृत्सों का अपकर्मक है । जबकि पशु का बच करने के पूर्व उसको पीड़ा पहुँचाया है । 'प्रयोग' प्राप्य गरिष्ठ अक्षय से परिपूर्ण होता है । यथा—एक पुरुष काम-मिथ्याचार को इच्छा से स्तेव (अहतादान) या बच करता है ।

'पृष्ठ' मील कर्मवच का अनुकीर्तन करता है । इसका महत्त्व है । यदि मैं इस पशु के विरुद्ध भी होय करूँ तो मैं होयभाव की वृद्धि करता हूँ । जब 'पृष्ठ' का सर्वथा अभाव रहता है, तब मील कर्म का स्वभाव बदलता है । यदि मैं बल लेकर पशुघात करूँ, तो मेरे बल के पुष्प-परिमण्ड में कमी होती है ।

प्रयोग और मील कर्म

प्राणतिपात कर्मवच के लिए मृत्यु होना आवश्यक है । यदि मैं बच की इच्छा से किसी पशु का उपचार करता हूँ किन्तु वह मृत नहीं होता, तो प्राणतिपात नहीं है । जिस प्रहार से क्लान्त या परपाद मृत्यु होती है, वह प्रहार प्राणतिपात के प्रयोग में सम्मिलित है । जिस क्षण में पशु मृत होता है, उस क्षण की वो विवक्षित और उस विवक्षित के साथ उत्पन्न वो अविवक्षित होती है, वह मील कर्मवच है । अतः यदि मैं इस प्रकाश प्रहार करूँ, जिसमें

कर्म है। इसी प्रकार जिसका व्यवसाय बच करना है, वह धना प्राप्तिप्राप्त का अधिव्यक्ति-कर्म करता रहता है।

मित्र की अधिव्यक्ति 'संवर' है, शक्ति की अधिव्यक्ति 'असंवर' है। अतः-उपदान से 'संवर' का ग्रहण होता है। प्राप्तिप्राप्त की भीमिका होने से असंवर का ग्रहण होता है। अथवा यदि कोई 'असंवर' के कृत में लगे होता है, या यदि प्रथम बार पापकर्म करता है तब असंवर का ग्रहण होता है। इसके लिए कोई विधिपूर्वक असंवर का ग्रहण नहीं करता। तथा पाप-क्रिया के अभिप्राय से कर्म करने से असंवर का क्षाम होता है।

क्या कोई बिना काविक या बाह्यिक कर्म के, बिना किसी प्रकार का विज्ञान किये, मृगयात्मक से दृष्ट हो सकता है? हाँ, मित्र मित्र-योग (उपवास) में दृष्टीमान से मृगयात्मी होता है। अतः मित्र-योग में विनयकर प्रवृत्ति करता है—“क्या आप परि दृष्ट हैं?” यदि मित्र की कोई आपत्ति (दोष) है, और वह उसे अधिव्यक्ति नहीं करता, और दृष्टीमान से अधिव्यक्ति (अनुपदान) करता है, तो वह मृगयात्मी होता है। किन्तु मित्र काव्य-बाह्य से पराक्रम (आक्रमण, मारण) नहीं करता, इसलिए विरक्ति नहीं है, और काव्य-बाह्य अधिव्यक्ति नहीं हो सकती वहाँ विरक्ति का अभाव है। इसका उपाय होना चाहिए।

संयम उपाय करते हैं। वह करते हैं कि अपरिदृष्ट मित्रसंघ में प्रवेश करता है, बैठता है, अपना ईर्ष्या कल्पित करता है। वह उनकी पूरा विरक्ति है। वह काविक-विरक्ति मृगयात्मी की काव्य-अधिव्यक्ति का उपाय उत घटा में करती है, जिस घटा में वह उस स्थान पर लड़ा होता है।

कैवल्य योजना (आचार्य) और कर्म ही लक्ष्य कर्म नहीं है। कर्म के परिणाम का भी विचार करना होगा। हमें एक अर्थ कर्म, एक अधिव्यक्ति होती है।

अतः दान का पुण्य दो प्रकार का है :—वह पुण्य जो स्वयंसेवा से ही प्रकट होता है (स्वयंसेवा-पुण्य), और वह पुण्य जो प्रतिपक्षिता द्वारा दान-वस्तु के परिणाम से संयुक्त होता है (परिणाम-पुण्य)। एक लक्ष मित्र को दान देता है। यदि वह मित्र उत दान वस्तु का परिणाम न करे, यदि वह दान वस्तु को न पाये, तथापि लक्ष का स्वयं—जो विरक्ति है, पुण्य का प्रवृत्ति करता है। यदि जो दिया दान स्वयंसेवा-पुण्य है। इसी प्रकार किसी व्यक्ति में किसी की प्रीति नहीं होती, और किसी पर अनुपम होता है तथापि मैत्री-प्रेम है। वह से स्वयंसेवा-पुण्य प्रकट होता है। किन्तु यदि मित्र दान-वस्तु का परिणाम करता है और अपने ऊपर ही अपने लक्ष्य में प्रवेश करने की शक्ति उत्पन्न होती है, तो हमें एक अधिव्यक्ति का उपाय होता है, जिसका पुण्य दान-वस्तु अनुपम की मृगया के अनुपम होता है।

मानदि उत्पन्न न हों। वह जानते हैं कि वह अनुत्तर पुत्र-वैध है। उनके मन है कि वही दूसरे उनके देहकर उनके विषय में प्रेक्ष न उत्पन्न करें (जो विशेष कर उनके हानि पहुँचाने)। उनकी अस्वा-सम्पत्ति का यह सामर्थ्य है कि वृत्तों में प्रेक्ष उत्पन्न नहीं होता।

अविशति कर्म

उत्तर हम कह चुके हैं कि विशति से संभूत कुशल-अकुशल का 'अविशति' है। वहाँ हम अविशति की व्याख्या करेंगे।

'विशति' वह है जो काम द्वारा या बाह्य द्वारा विल की अभिव्यक्ति को 'वाप्ति' करती है। प्रात्याख्यान-विशति का समाधान (ग्रहण) किंतु वाक्य से होता है, वह वाक्विशति है। प्रात्याख्यान की आवा, अर्थात् 'अनुक का वच करो' वाक्विशति है। काम का प्रत्येक कर्म काम-विशति है।

जो प्रात्याख्यान की आवा देता है, वह वाक्विशति का आपन है। किंतु कथ में वक्त्र वच करता है, वह काम-विशति का आपन होता है। किन्तु हम कह चुके हैं कि प्रात्याख्यान की आवा देनेवाला उस वच में वच नामक वाक्विशति का आपन होता है, किंतु कथ में उसकी आवा का अनुकर्तन कर वच होता है। उस वच में वह किंतु प्रकार का कर्म करता है। उस समय वह अन्य कार्य में व्यस्त होता है। क्योंकि वह अपनी आवा को भी मूल पण है। वह उस समय पाप-विल से संयुक्त नहीं है। अतः वह स्वीकार करना पड़ेगा कि वच के वच में आवा देने वाला में अविशति कर्म की उत्पत्ति होती है। यह कर्म कुछ 'वाप्ति' नहीं करता, क्योंकि यह विशति के समान कसुकर है। यह अविशति कामिक-अविशति कहलाती है। अर्थात् वह वाक्विशति (प्रात्याख्यान की आवापन-विशति) से संभूत होती है, क्योंकि वह काम-विशति (वच-कर्म) के वच में उत्पन्न होती है।

किंतु हम से प्राथमोद्य-संवर का समाधान किया है, वह निम्नोद्देश प्रत्येक से निम्न है। किंतु निम्न में प्रात्याख्यान-विशति का समाधान किया है, वह उत्तेज करी प्रेक्ष है, जो सुभक्त म पाने के कारण प्रात्याख्यान से विशति है, किन्तु जो अक्षर पाने पर वच करेगा। निम्न की अवस्था में भी निम्न, निम्न ही रहता है। अतः हमने स्वीकार करना पड़ा है कि—'मैं प्रात्याख्यान से विशति होता हूँ' वह वाक्विशति एक आश्चर्य का उत्पाद करती है। वह विशति के कारण दूसरे को कुछ विशति नहीं करता। इसका अनुक्रम है। निम्न में, असीम-सम्पत्ति और विशेष-सम्पत्ति में, वहाँ तक विशिष्ट-विशति में, इसका वृद्धि होती रहती है। यह एक सेट है जो बीहू-विशति का प्रति-

1. संवर 'विशति' को कहते हैं। संवर वह है जो ईश्वर-विशति-प्रत्येक का संवरण करता है। प्राथमोद्य-संवर इस बात के लक्षों के लक्ष को कहते हैं। यह बात प्रकर का है—पिण्ड, पिण्ड्या, आसन्न, आसन्निका, उपलब्ध, उपलब्धिका, विशिष्टात्मा और उपलब्ध का संवर।

हीनत्व से संशुद्ध है, अतः द्वेष उस समय भी अनुपपन्न है, जब वह परापन्न नहीं होता ।
श्लेष रस (मीन) अस्वस्व के विरुद्ध आपन्न (विष-प्रकोप) है ।

अद्वेष प्राप्तातिपादि से विरति है; यह शान्ति है । इसके अन्तर्गत दान, श्रुता वाक्, लोच-संग्रह के कार्य, संघ-सामग्री (संघ को समग्र रखना, उसमें मेघ न होने देना) मैत्री-भ्रमणादि (मैत्री, कल्याण, मुक्ति, उपेक्षा, यह चार महाविहार) हैं । सामान्य आशों की मैत्री अद्वेष है । दुष्ट की मैत्री लोकोत्तर-महा है और अमोह-स्वभाव है ।

लोम-अलोम—लोम अनुपपन्न-मूल है । अलोम, निर्बोध, विराम अनुपपन्न-मूल है ।

लोम वह कृमि है, जो सूत्र के दुष्ट का हेतु होता है । अमिषा, अदवादान, और काममिषाचार लोमवत् है । ईर्ष्या, पैशुन्य प्राप्तातिपात्त और द्वेष-हेतुके सर्व अल्प अल्पवत् रूप से लोम से प्रवृत्त होते हैं ।

अतः लोम रस से अन्य है । रस लोम अनुपपन्न होता है, और दुष्ट-विपाक का उत्पाद करता है, जब वह लक्षण होता है । या तो वह सूत्र का अपकार करता है, यथा—परस्त्रीगमन, मत्स्यहार के लिए पशुवध, या अपना ही अपकार करता है; यथा—मद्यपान करने वाला जो शिक्षापरो (अर्थचार्यानादि) की रक्षा नहीं करता । अथवा वह ही के निस्त्वों का भोग (अपनी स्त्री के साथ, अयोनिभार्य से, अनुपपन्न रूप में, अकाल में संभोग) करता है । अतः यदि लोम अनुपपन्न-कर्म ऐहिक दुष्ट के निमित्त किया जाता है, तो इसका विपर्यय ठीक नहीं है । कुछ कर्म-मुक्त अधिक हैं । इनका परिमोग ही और अपत्राय की हानि के बिना हो सकता है । आत्मगौरव को बेवकूफ को लाना होती है, वह ही है, और फलही के मन से जो लाना होती है, वह अपत्राय है ।

यदि अतिरस कामवत्त काम-मुक्त में रस मना नहीं है, तो अनपन्न रूप के मुक्त में, स्वार्थ के मुक्त में, अनुपपन्न होना और भी मना नहीं है । यह रस रस है, क्योंकि यह पुनरुत्पन्न का हेतु है । किन्तु यह काम-रस है, इसलिए यह अमिषा, ध्यान तथा स्वयं-वर्तन द्वारा निर्बोध-मार्ग के प्रवेश में प्रतिबन्ध है ।

लुप्यपत्ति-रस और ध्यान-लोकोत्तरपत्ति-मुक्त में रस काममुक्त नहीं है, किन्तु मत्सर्य है । दो कर्ष्य पाशुषो के प्रति जो रस होता है, उसके लिए ही मत्सर्य संज्ञा है । इसे मत्सर्य इसलिए कहते हैं, क्योंकि इसकी अन्तर्मुखी वृत्ति है, और इस संज्ञा की व्यावृत्ति के लिए भी कि वह दो पाशु श्लेष है, इसे मत्सर्य कहते हैं । यह रस रस है । इसे लोम नहीं कहना चाहिये, यद्यपि यह लुप्या है । यह अनुपपन्न-व्यवृत्त है, क्योंकि काम मुक्त से यह विरक्त है ।

अलोम, विराम, आपत्तिविरक्त से तथा अनुपपन्न-मूल है । यह काम-मुक्त-स्वभावति तथा निर्बोध-मार्ग से भी वीतराग होता है ।

रिक्त (= स्थूल), पृथक्कृतोपित और दुस्त-पूर्ण है। पुण्य-कर्म, जो स्वर्ग का उत्पाद करता है, इसलिए हम नहीं है कि वह स्वर्ग का उत्पाद करता है; किन्तु इसलिए कि वह कर्मों के (कर्मों की अनारिक्तता के शक्ति) समारम्भ-बान की अपेक्षा करता है, क्योंकि वह दोष तथा परस्पर-विरुद्ध की शक्ति से रहित है। पुनः दुस्त का उत्पाद करना अकुरुत-कर्म का समान ही है।

कुरुत-मूल वाक्यः कुरुत है, इनसे संयुक्त चेतना और विषय संयोगतः कुरुत है। अस्तम्य-कुरुत या संयोगतः कुरुत कर्मों से किंका समुत्पन्न होता है, ऐसे काम-कर्म, कर्म-कर्मों से उत्पन्न कुरुत है। सोम, द्वेय, मोह अकुरुत-मूल है। असोम, अद्वेय, अमोह कुरुत-मूल है।

मोह विवर्त, मिथ्याज्ञान, वहि है। अमोह इसका विपर्यय है। वह सम्बन्ध-विषय, विद्या, ज्ञान, प्रज्ञा है। असोम लोभ का समान नहीं है, अद्वेय द्वेय का समान नहीं है तथा अमिथ 'सत्य' को कहते हैं अतुल्य 'असत्य' को कहते हैं। इसी प्रकार असोम लोभ का प्रतिपक्ष है अद्वेय द्वेय का प्रतिपक्ष है, इसी प्रकार अविद्या विद्या का प्रतिपक्ष है, विद्या का समान नहीं है।

मूलकर्म का संकल्प—लोभ और द्वेय का हेतु मोह है। हम राग-द्वेय केवल इसलिए करते हैं, कि वह-अनिष्ट के समाप्त के विषय में हमारा विपर्यय है। किन्तु प्रतीति से राग-द्वेय भी मोह के हेतु हैं। जो पुण्य-राग-द्वेय-पाप-कर्म करता है उसका विस्वास होता है कि पुनर्जन्म में पाप का दुस्तविपाक नहीं होता। मोह से कर्म का आरम्भ नहीं होता, किन्तु जो पुण्य-पाप-कर्म के विपाक में प्रतिपक्ष नहीं है, वह राग वा द्वेय-कर्म करेगा।

मूलों का समुच्चय—उन पुण्य-पुण्य-मात्र के कारण कुरुत-अकुरुत के मूल हैं, क्योंकि उनमें कुरुत-अकुरुत मूल की प्राप्ति है। वह बात नहीं है कि इन लक्ष्मणों का तथा समुदाचार होता रहता है, किन्तु बाह्य प्रत्यक्ष (यथा इह वा अनिष्ट कर्म का दर्शन) इनका समुदाचार नित्य हो सकता है। हम उन पुण्य-लक्ष्मणों का वर्णन करते हैं, किन्तु कुरुत-अकुरुत मूल का समुच्चय हुआ है।

प्रतिपक्ष कर्म वा लौकिक ध्यान से योगी अकुरुत मूलों का वास्तविक समुच्चय करता है। निर्वाण-मार्ग से वह इनका आत्मनित्य समुच्चय करता है।

मिथ्याविचार कुरुत-मूल का समुच्चय होता है, किन्तु समुच्चय कुरुत-मूल का पुनरुत्पाद हो सकता है। इसलिए कुरुत-अकुरुत से विलग्न है।

द्वेय-अद्वेय—द्वेय तथा अकुरुत है। द्वेय-कर्मों का विपाक दुस्तम्य होता है। द्वेय तथा ईर्ष्या, लोभ और लक्ष्मण-लक्ष्मण द्वेय-प्राणातिपात, उपपात, पाप-पद, पैसुन्य का मूल है। अतः इससे पर का विषय, दुस्त होता है। अतः वह है, जो वृद्धे का अपकारक है।

द्वेय अकुरुत है, क्योंकि वह उत्तम अपकारक है जो द्वेय करता है। पर विषय का दुस्त है। द्वेय दोष है। जो द्वेय वा ईर्ष्या करता है, वह स्वर्ग दुस्त होता है। वह समाप्त

कही है, और प्रविविध (= उपपत्ति) विशेष के योग्य बनाती है। ज्ञेय का विपाक तभी होता है, जब यह चेतना का समुत्पादक होता है। चेतना कर्म का अभिमुख्य बनती है। इसी के कारण शरीर चेतना धूम या अधुम होती है। जब प्राणातिपत्त चेतना, संकेतना या अभिमुख्य चेतना से उत्पादित होता है, तब इसका विपाक नरकोपपत्ति होती है। बुद्धिपूर्वक होने से ही कर्म अभिमुख्य होता है। यदि कोई यह समझकर कि वह धर्म के पक्ष में है, मुख्य देता है, तो मुख्य का दान तो हुआ; किन्तु यह मुख्य-दान के कर्म में अभिमुख्य नहीं होता, क्योंकि मुख्य-दान की चेतना का अभाव है।

प्रत्येक कर्म के लिए एक मनस्विकार चाहिये। एक इष्ट विषय इष्टिगोचर होता है। मैं भीतर नहीं हूँ। यगानुष्ठान का समुदाचार होता है। मैं उस कर्म के लिए प्राप्ति करता हूँ। यदि मैं सदा के लिए विचार किए उसके ग्रहण करता हूँ, तो वह कर्म नहीं है, क्योंकि कोई चेतना नहीं है। अज्ञान में मेरे चित्त का आवर्तन होता है। मैं उपनिष्पन्न करता हूँ। वह दो प्रकार के हैं:—१ योनिशो मनस्विकार, २ अयोनिशो मनस्विकार।

योनिशो मनस्विकार—अनित्य को अनित्य, अनात्म को अनात्म अधुम को अधुम, इष्ट कल्याणोन्मुख नय से चित्त का सम्बन्ध, आवर्तन 'योनिशो मनस्विकार' है (योनि = पक्ष)।

अयोनिशो मनस्विकार—अनित्य को नित्य इत्यादि नय से चित्त का उदय आवर्तन है। पहले इष्ट विषय के वधाप्य स्वभाव का लीला (सम्पूर्ण विचार-विमर्श) होता है। तदनन्तर जो कर्म होता है, वह कुशल है। दूसरे पक्ष में मनस्विकार उत्पन्न है, कर्म भी अकुशल है।

कुशल-अकुशल धूम

कुशल (धूम)-कर्म क्षेत्र है, क्योंकि इसका इष्ट-विपाक है; इसलिए वह एक काल के लिए धूम से परिणाम करता है (कुशल उत्पन्न)। अथवा वह निर्वाण प्राप्त है, और इसलिए धूम से अत्यन्त परिणाम करता है (अनात्म कुशल)। अकुशल (अधुम)-कर्म क्षेत्र है इसका अनित्य विपाक है।

लीलाध धूम-कर्म का पुनर्निर्माण होता है। उसका विपाक धूम अन्तःपक्ष और उत्पत्ति है।

ऐव और पुरातन कर्म

कर्म खेतना तथा खेतनाकृत शरीर-बोधा और वाग्व्यभिनि है। इससे कर्म-स्वात्म्य का समान प्रकाश होता है। कर्म मानस, कायिक और वाचिक है। कर्म के यह प्राचीन मेर है, यह भी वही सिद्ध करते हैं।

किन्तु अब इस स्वात्म्य को नहीं मानते। ईश्वरवादी यह कहते हैं कि ईश्वर स्वयं के कर्मों का विधातक है। नियतिवादी कहते हैं कि ऐव और को कर्म में नियमित किया है, जैसे यह सुप्त-दुस्त का खेतनाकृत है। ऐव क्या है? या तो यह कर्मकृत है, अर्थात् हमारे कर्म प्रकृत्य होते हैं, या यह पुरातन कर्म है 'ऐव पुरातन कर्म' (बोधिवर्णन ८, ८१)। इस कर्म के हमारे कर्म पूर्व-कर्मकृत कर्मों के फल हैं।

किन्तु यदि हम स्वयं नहीं हैं, तो हम वास्तविकता नहीं कर सकते और यदि वास्तविकता, ईश्वरकृत्य, पुरातन कर्मकृत हमारे कर्म होते हैं, तो हम स्वयं नहीं हैं। वास्तविकता (२१) में निम्न पाँच बातों का निरूपण है। यह अनेक है, यह ईश्वर-धीन है। यह पुरातन कर्म के अन्तर्गत है, पुनर्कर्म नहीं है, कर्म-कर्म का तत्त्व वास्तविकता का विधि है।

किन्तु अपने प्रतिवेदी के स्वात्म्य में विश्वास नहीं करना चाहिये। अंगुष्ठ (१, ८९) के अनुसार "जब एक मित्र किसी सख्त-बादी को अपने प्रति अपराध करते देखता है, तो वह विचारता है कि वह 'आमुष्मान्' को मेरा आश्रय करता है, पुरातन कर्म का श्रावण है।"

इति और खेतना

हमने कहा है कि कर्म मुख्यतः खेतना है। खेतना-विधियों के अनुसार कर्म (= कर्म-कर्मकृत या अनन्तगत की प्राप्ति), मनविकार (चित्त का आश्रय, आत्मिक में चित्त का आत्मिक अवधारण) और अभिव्यक्ति (आत्मिक का गुणवत्त्व) खेतना के समूह हैं। इनमें व्यापार, निम्न और अभिव्यक्ति-विधि हैं। इनमें किसी-विधि को कर्म के अन्तर्गत रखना होता है और जो कर्म-खेतना का प्रकाश-विशेष है, और कर्म प्रकाश का प्रकाश-विशेष है।

खेतना-विधियों के अनुसार खेतना एक विधि है अर्थात् चित्त-सहस्र कर्म है। किन्तु पञ्चविध-विधान (चतुर्विधान-आपविधान) में खेतना आध्यात्मिक दुर्लभ होती है, और मनोविधान में पुरुष होती है। मनोविधान, आत्मिक और आत्मिक का मातृ, दोनों बान्धव है। यह मनोविधान है जो चतुर्विधान से अभिव्यक्ति हो वहाँ की ओर प्रवृत्त होता है, और इन्द्रियविधान से प्रवृत्त श्रुति-विधि की ओर प्रवृत्त होता है। यह खेतना है। यह कर्म-विशेष है।

किन्तु अब मनोविधान खेतना नहीं है। यह खेतना को अमान्य 'मानस कर्म' करते हैं यह विशेष प्रकार का मनोविधान है। यह एक मनविकार है, जो चित्त और कर्म का अभिव्यक्ति-विधि है। खेतना चित्त को आत्मिक-विशेष प्रकाश

सौमन्स्य से सम्बन्ध है, अतः द्वेय उस समय भी अनुगत है, जब वह पतनकार नहीं करता ।
सौमन्स्य (जीव) अन्तः के विरुद्ध आगत (विरुद्ध-प्रतीति) है ।

अद्वेय प्राणादिरिति से विरुद्ध है, यह दान्ति है । इसके अन्तर्गत दान, सुखा वाङ्,
लोक-समूह के वाङ्, संप्र-सामग्री (संप्र को समग्र रचना, उसमें भेद न होने देना) मैत्री-
ममतादि (मैत्री, करुणा, मुद्रिता, उषेया, वह पार ममतादि) हैं । सामान्य भाषों की
मैत्री अद्वेय है । बुद्ध की मैत्री लोकोत्तर प्रकाश है और अमोह-स्वभाव है ।

लोम-अलोम—लोम अनुगत-मूल है । अलोम, निर्वेद, विरुद्ध, अनुगत-मूल है ।

लोम वह लम्ब है, जो दूसरे के दुःख का हेतु होता है । अमिषा, अदत्ताहार,
और काममिषाचार लोमवत् है । ईर्ष्या, वैद्युत्, प्राणातिशय और द्वेय-हेतुक सर्व अवयव अमल्यव
रूप से लोम से प्रवृत्त होते हैं ।

अतः लोम राग से अन्य है । राग सभी अनुगत होता है, और दुःख-विनाश
का उपाय करता है, जब वह शरत् होता है । या तो वह शूल का अपकार करता है,
यथा—परजीवाम्भ, मांसाहार के शिथिल पशुवत्, या अपन्ना ही अपकार करता है; यथा—
मद्यपान करने वाला जो शिखारों (अदत्ताहारानादि) की रक्षा नहीं करता । अथवा वह
ही के निषेधों का मग (अस्त्री स्त्री के साथ, अयोनिमार्ग से, अनुगत स्थान में, अक्षत में
संनयन) करता है । वस्तुतः यदि वह अनुगत-वर्ग वैदिक कृष्ण के निमित्त किया जाता है,
तो इसका विनश्यत नहीं है । कुछ काम-मुक्त अक्षिप्त हैं । इनका परिश्रम ही और अनन्य
की दानि के बिना हो सकता है । सामग्रीरूप को देनकर जो लज्जा होती है, वह ही है, और
प्राणी के मन से जो लज्जा होती है, वह अनन्य है ।

यदि कठिन कामप्रकार काम-मुक्त में राग मत्ता नहीं है, तो अनन्य काम के कृष्ण में,
रस के कृष्ण में, अनुगत होना और भी मत्ता नहीं है । वह राग दृढ है, क्योंकि वह पुरुष-
काम का हेतु है । किन्तु वह कर्म-राग है, इसलिए वह अक्षिप्त, अतः तथा लक्ष्य-वर्तन द्वारा
निर्वाह-मार्ग के प्रवेश में प्रतिक्रिय है ।

अन्तर्गत-राग और अन्तर्गत-लोकोत्तर-मुक्त में राग काम-मुक्त नहीं है, किन्तु
मरणात् । दो कर्म वास्तविक के प्रति जो राग होता है, उसके निरुद्ध ही मरणात् संका है ।
इसे मरणात् इति कहते हैं, क्योंकि इसकी अक्षिप्तता ही है, और इस संका की अक्षिप्त
के निरुद्ध ही कि वह जो पशु मरणात् है इसे मरणात् कहते हैं । वह राग दृढ है । इस लोम
नहीं करना चाहिए, बल्कि वह मरणात् है । वह अनुगत-वर्ग-वर्तन है, क्योंकि दान
कृष्ण से वह निरुद्ध है ।

अन्तर्गत, शिष्ट, अक्षिप्त-वर्तन में मत्ता अनुगत-मूल है । वह काम-मुक्त-अक्षिप्त
तथा निर्वाह-मार्ग में भी संका होता है ।

रिक्त (= शून्य), पृथक्जनोपित और शुद्ध-पूर्ण है। पुण्य-कर्म, जो स्वर्ग का उत्पाद करता है, इसलिए काम नहीं है कि वह स्वर्ग का उत्पाद करता है, किन्तु इसलिए कि वह धर्मों के (कर्मों की अनारिक्तात्मिक शक्ति) स्वार्थ-दान की अपेक्षा करता है, क्योंकि वह होप तथा परलोककल्याण की इच्छा से रहित है। पुनः शुद्ध का उत्पाद करना अकुरात-कर्म का समाप्त ही है।

कुरात-मूल आत्मज्ञा कुरात है, इनसे संप्रयुक्त चेतना और निच संप्रयोगता कुरात है। आत्मज्ञा कुरात का संप्रयोगता कुरात धर्मों से भिन्न समुत्पन्न होता है, ऐसे काम-कर्म, वाच-कर्मों से उत्पन्न कुरात है। लोभ, द्वेष, मोह अकुरात-मूल हैं। असोम, अद्वेष, अमोह कुरात-मूल हैं।

मोह, विस्मय, मिथ्याज्ञान इति है। अमोह इच्छा विपर्यय है। वह तन्मय-द्विष्ट, विद्या, ज्ञान, प्रकाश है। असोम लोभ का अभाव नहीं है, अद्वेष द्वेष का अभाव नहीं है; तथा अमित्र 'शत्रु' को कहते हैं अन्तः 'अस्व' को कहते हैं। इसी प्रकार असोम लोभ का प्रतिपक्ष है अद्वेष द्वेष का प्रतिपक्ष है, इसी प्रकार अविद्या विद्या का प्रतिपक्ष है, विद्या का अभाव नहीं है।

मूलावयव का संकल्प—लोभ और द्वेष का हेतु मोह है। हम राग-द्वेष केवल इसलिए करते हैं, कि वह-अनिष्ट के समाप्त के किस्म में हमारा विपर्यय है। किन्तु स्वार्थ से राग-द्वेष भी मोह के हेतु हैं। जो पुद्गल राग-द्वेषका पाप-कर्म करता है, उसका विस्मय होता है कि पुनर्जन्म में पाप का पुनरुत्पिपाक नहीं होता। मोह से कर्म का आरंभ नहीं होता, किन्तु जो पुद्गल पाप-कर्म के विपाक में प्रतिपन्न नहीं है, वह राग या द्वेषका अवयव करेगा।

मूलों का समुत्प्रेष—एवं पुद्गल पुद्गल-मात्र के कारण कुरात-अकुरात के मूल हैं, क्योंकि उनमें कुरात अकुरात मूल की प्राप्ति है। यह बात नहीं है कि इन लव मूलों का उदात्त समुदाचार होता रहता है किन्तु वास्तविक प्रत्यक्ष (तथा वह या अनिष्ट वस्तु का दर्शन) इनका समुदाचार नित्य हो सकता है। हम उन पुद्गलों का वर्णन करते हैं, किन्तु कुरात-अकुरात मूल का समुत्प्रेष हुआ है।

अतिरिक्त कर्म या लौकिक ध्यान से योगी अकुरात मूलों का तत्कालिक समुत्प्रेष करता है। निर्वाण-मार्ग से वह इनका आत्यन्तिक समुत्प्रेष करता है।

मिथ्याद्विष्ट कुरात-मूल का समुत्प्रेष होता है, किन्तु समुत्प्रेष कुरात-मूल का पुनरुत्पाद हो सकता है। इसलिए कुरात अकुरात से सावधान है।

द्वेष-अद्वेष-द्वेष तथा अकुरात है। द्वेष-कर्मों का विपाक दुःखमय होता है। द्वेष तथा ईर्ष्या, मोह और तन्मयित्व एवं द्वेष आध्यात्मिक, उत्पाद, पाप, पैशुन्य का मूल है। अतः इससे पर का विपाक, दुःख होता है। अवयव वह है, जो दूसरे का अपकारक है।

द्वेष अकुरात है, क्योंकि वह उसका अपकारक है जो द्वेष करता है। वह निच का दुःख है। द्वेष होप है। जो द्वेष का ईर्ष्या करता है, वह स्वर्ग दुःखी होता है। वह समाप्ता

विकार-रूपि है जो दुःखादि स्वयं बलवत् का अपघात करती है। अन्य इष्टियाँ स्मारापेयिका हैं। वेद उसको नास्तिक करते हैं, जो करते हैं कि 'न दान है, न इष्टि, न पुत्र, न सुम कर्म, न आशुम कर्म न ममता, न मिता, न वह शोक है न परलोक है; औनपादुक सत् (किन्तु उत्पत्ति रक्षणीय स नहीं होती) महीं है, आहत नहीं है।' किन्तु अपघातों में सबसे बुरा हेतु-फल का अपघात है। 'न कुशल-कर्म है, न अकुशल-कर्म है। यह हेतु का अपघात है। 'कुशल-कर्म का विनाश-फल नहीं है।' यह फल का अपघात है। मिथ्यादृष्टि अकुशल क्यों है? वस्तुतः अकुशल वह है जो नरक-मातना का उपाय करता है, जो पराङ्कार करता है। कारण यह है कि जो पुद्गल पाप के फल में विरक्त नहीं करता, वह सर्व अपघात के करने को प्रवृत्त रहता है। उसकी ही और अपघात की दृष्टि होती है।

मिथ्या-दृष्टि कुशल-मूल का समुच्छेद करती है। अधिप्राशमिमात्र कुशल-मूल प्रकार मृदु-मृदु मिथ्यादृष्टि से समुच्छिन्न होता है। और इसी प्रकार मृदु-मृदु कुशल-मूल प्रकार अधि-माशमिमात्र-मिथ्यादृष्टि से समुच्छिन्न होता है। कुशल-मूलों का अस्तित्व तब तक रहता है, जब तक उनका समुच्छेद नहीं होता। नारकीय स्वयं कर्म से पूर्वकर्म की सृष्टि रखते हैं। पश्चात् वह दुःख-वेदना से व्याहत होते हैं। अतः उनमें कल्प-अकर्म की बुद्धि नहीं होती। उनकी मिथ्यादृष्टि भी नहीं होती, जो कुशल-मूल का समुच्छेद करती है; क्योंकि आरा विधे (दुर्गति को प्राप्त होने वालों) की प्रथा बाहे द्विज हो या अद्विज, दृढ़ नहीं होती। दुःख का ऐसा मत है कि अंधों की मूलभूत नहीं करती क्योंकि उनके हृदय और प्रयोग मन्द होते हैं। पुरुषों में केवल इष्टिचिन्ति क्षेत्र करता है, तृष्णाचिन्ति नहीं, क्योंकि इष्टिचिन्ति का आशय, पाप गुण और दृढ़ होता है, और तृष्णाचिन्ति का आशय बल है। इसी प्रकार पण्डित कुशल-मूल का समुच्छेद नहीं करते, क्योंकि वह तृष्णाचिन्ति पद के हैं; क्योंकि उनकी प्रथा आराविधे के वृत्त्य दृढ़ नहीं होती। देव भी समुच्छेद नहीं करते, क्योंकि उनको कर्म-फल का प्रत्यक्ष होता है। अधिरोपयत वेदपुर विचारता है कि 'मैं कहाँ से मृत हुआ? कहाँ उत्पन्न हुआ? और किन कर्म से? वह मिथ्यादृष्टि में पठित नहीं होता किन्तु कुशल-मूल का समुच्छेद किया है वह कुशल के अन्तर्गत है। वह हृय और अकुशल हृदय में अभिनिक्षिप्त होता है। किन्तु उसमें हत विचिन्तिता या चिन्तिता का उपाय होता है कि—कदाचित् अवयव है, कदाचित् कर्म का विनाश है, अथवा उसको यह निश्चय होता है कि अवयव है और हेतु-फल अवयव होता है तब कुशल-मूल प्रतीतिहित होते हैं।

किन्तु किन अन्तर्गतकारी में कुशल-मूल का समुच्छेद किया है, वह हृयपम (हृय कर्म) में कुशल-मूल का महत्त्व करने के लिए सम्यक् है। किन्तु वह मरक स प्यस्मान हो, या मरक में उपरकमान हो अवश्य ही उससे पुन लम्बमान होगा। जो प्रकार है : १ किन्तु स्वा मिथ्यादृष्टि का समुन्नीमाव किया है; २ किन्तु अपघात रात्रा का अनु-कारमाण किया है।

निर्वाण का प्रतिलोम लोम के निरोध से होता है। निर्वाण की इच्छा करना क्या लोम नहीं है ? अज्ञान कहता है, निर्वाण-मार्ग का भी ग्रहण करना चाहिये। इसका अर्थ यह है कि जो वैराग्य निर्वाण का आवाहन करता है, उसमें राग नहीं होना चाहिये।

मार्ग कोलोप्स (कोल = रैफ्ट, छोड़) है। उसका अन्वय त्याग होना चाहिये, किन्तु निर्वाण का त्याग नहीं होना चाहिये। वस्तुतः निर्वाण की इच्छा अन्य इच्छाओं से भिन्न है। इसे 'लोम या लुप्ता' नहीं कहना चाहिये। अन्य इच्छाएँ स्वायत्त होती हैं। उनमें मग्न होता है। निर्वाण की इच्छा ऐसी नहीं है। न यह मग्न-लुप्ता है, न निमग्न-लुप्ता क्योंकि यद्यपि निर्वाण वस्तुछूट है तथापि परिनिर्वाण (चिरका परिनिर्वाण हो गया है) के लिए यह नहीं कहा जा सकता कि उसका अस्तित्व नहीं है। निर्वाण अनिमित्त है। यह वस्तु निरुपस्थान्य, अनिर्बन्धनीय स्वभाव है।

मोह और सम्मग्न-दृष्टि—दृष्टीय अङ्कुराल-मूल मोह है। अमोह, सम्मग्न-दृष्टि, कर्म प्रतियोग प्रकाश यह प्रतियोग है। मोह और अज्ञान में विशेष करना चाहिये। मोह द्विज अज्ञान है। यह द्वेय और राग का हेतु है, किन्तु अज्ञान अद्विज हो सकता है, यथा—आत्मा का अज्ञान। केवल बुद्ध ने ही अद्विज अज्ञान का सर्वथा अत्यन्त विनाश किया है, अन्य बुद्ध कर्मों को, अतिविप्रलम्ब देश और काल के अर्थों को तथा अर्थों के अनेक प्रसंगों को नहीं जानते। आर्य वस्तुओं के सामान्य लक्षणों (उनकी अनिष्कृता आदि) को जानते हैं। इसी अर्थ में बुद्ध ने कहा है कि—^१मैं कहता हूँ कि यदि एक धर्म का भी अस्मिन्मय (सम्मग्न-ज्ञान) न हो तो निर्वाण का प्रतिलोम नहीं हो सकता। किन्तु बहुत कम वस्तुओं के स्वलक्षण का उनकी ज्ञान होता है। कुछ तीर्थिकों का मत है कि बुद्ध की संकल्पना का केवल इतना अर्थ है कि यह सर्वज्ञता मोक्षवैयर्थ्य ही है।

सर्व मोह द्विज है, किन्तु सर्व मोह अङ्कुराल, पाप दृष्टि नहीं है। मोह अङ्कुराल है, वह उसका स्वभाव अपुण्य-कर्म का उत्पाद करता है।

इसी प्रकार सम्मग्न-दृष्टि, भी मोह का प्रतियोग है कई प्रकार की है। सामान्य जन की सम्मग्न-दृष्टि आश्रित होती है। वे प्रधानतः पुनर्जन्म और कर्म-विपाक में किरबल करते हैं। विविध आत्माओं को अधिक या कम संशय-बन्धन की प्राप्ति होती है। लौकिक-दृष्टि के चार प्रकार हैं। उनके अनुक्रम सम्मग्न-दृष्टि के भी चार प्रकार हैं।

अङ्कुराल-मोह को अपाय-गति (नरक, मृत विषय और अक्षर का उत्पाद करता) है, यह इस प्रकार है :—१ मिथ्यादृष्टि, २ शीलाश्रयपरमार्थ।

एक मोह है जो अङ्कुराल नहीं है —आत्मप्रतिगति।

अङ्कुराल-मोह में सबसे प्रथम त्याग मिथ्यादृष्टि का है। सब दृष्टिओं की मिथ्यामयत्व ही मिथ्यादृष्टि है, किन्तु मिथ्यादृष्टि को ही यह कहा जाता है, क्योंकि यह उनकी अपेक्षा अधिक मिथ्या है, यथा—असत्य दुर्गन्ध को 'दुर्गन्ध' कहते हैं। यह नास्तिक-दृष्टि है, यह अज्ञान-

होता है। संघाटि के भारशामान से अमय नहीं होता, अचेशकमय से अमय नहीं होता (मम्मिमनिकय, १।२८१)

किन्तु हम मरत, मर, अनुग्रह का कुछ उपयोग है। कतिपय विद्याओं से शक्ति का प्रतिष्ठान होता है। इनसे परचित का ज्ञान होता है, शक्तिप्राप्ति प्राप्त होता है; अभिजातों की सिद्धि होती है। किन्तु वह अकुशल है। बुद्ध ने कुछ अनुग्रहों को गणित किया है, यथा—अचेशक यज्ञ, श्वानशील का छायादान करना। यदि शक्ति-मर को मोक्ष का साधन समझें तो सब प्रकार के शक्ति-मर निषेध है, किन्तु बिज-संशोधन के लिए तथा निर्वाण के लिए कई अनुग्रह आनन्दक हैं। वह भिक्षु प्रयोग का पात्र है, जो कहता है कि—“मैं इस पर्वत आसन को मिला नहीं करूँगा, क्योंकि मैं आसनों से बिच को किमुक्त न कर लूँगा” (मम्मिमनिकय १।२१६)। शौच-कर्म में कल-प्रवेश, अग्नि-प्रवेश, अनशन-मरण मना है।

हम वहाँ अनेक मिथ्याविधियों को गिनाते हैं, जो शक्ति-मर-परमार्थ और इति-परमार्थ के अन्तर्गत हैं। बहुमुख विमारा के अनुसार मोक्ष प्रस्थापित, अचारादनादि का उपदेश करते हैं—यथा पशुवत् की एक धार्मिक अनुग्रह समझकर पशु-वत् करना, यथा कर्मपत्रों के अभिचार से राजा दुष्टों के लक्ष का अपहरण किया है, यथा बहुत से लोग मित्रास करते हैं कि सर्व-भूमिकादि के लक्ष की आशा है, क्योंकि यह पशु अपकारक है। वह समझते हैं कि आहार के लिए कल-मर, गो-वृष, पक्षी, मृद्वि को मरने में पात्र नहीं है। कुछ बातों में वह विचार है कि बृद्ध और व्याधित माता-पिता के लक्ष से पात्र नहीं होता, किन्तु पुत्र होता है क्योंकि मर से उनको अभिन्न और तीव्र इन्द्रियों का लाभ होगा। मरवत् वह के लिए पशु का लक्ष करते हैं, और मित्रास करते हैं कि पशु की लक्ष में उपस्थित होती है। उनके कर्मपत्र कहते हैं कि दुष्टों को दण्ड देना राजा का मुख्य पुत्र-कर्म है। वह स्वेन और मृत्युवत् को कुछ ठिक् करते हैं। वह कहते हैं कि—“उपवास में, शिवों से, विवाह में मर में, मृत्युवत् अवस्था नहीं है।” वह सब अवधानका पात्रावरण करते हैं। अतः शक्ति के लिए लक्षण की आवश्यकता है।

तो क्या वह पात्र का मासी नहीं होता जो वह न जानकर कि वह पात्र कर रहा है, पात्र कर्म करता है। नहीं। मर-पिता का लक्ष, चाहे पुत्र्य बुद्धि से किया पात्र वा होयदि से, पात्र है। बहुमुख राजा, कर्मपत्र, शैलिक अकूत लक्षों एक ही भेषी में रखते हैं।

ऐसा मोह मिथ्याविधि है, जो ‘अकुशल’ नहीं है। लक्षणादि और शान्ति-दृष्टि हम कर्म में देह हो सकते हैं। मैं हम कर्म करता हूँ, क्योंकि मैं लक्ष की आशा करता हूँ। मैं दूसरे पर कर्म करता हूँ, क्योंकि उल्लूकी आत्मा भी मेरे समान कुछ भोगती है। लौकिक कर्मों के अन्तर्गत के किताबों के लक्ष का उत्पन्न नहीं होता। प्रथम लौकिक कर्मों की वाप्ता होनी चाहिये। इतने दुःखी ‘आत्मा’ का अवधारण होता है। समस्त दुःखी लक्ष से प्रसन्न दुःख का अवधारण होता है। बुद्ध और आर्य लौकिक बिच का प्रस्थापन नहीं करते।

शील-मत्त-परामर्श

अरेत में हेतु-दृष्टि, अमार्ग में मार्ग-दृष्टि, शील-मत्त-परामर्श है। अर्थात् मोक्ष, प्रसापति या किसी अन्य को, जो लोक का हेतु नहीं है, लोक का हेतु मानना, अग्नि-प्रवेष्ट या जलप्रवेष्ट इन अलम्ब्यता के अनुष्ठानों के फल को स्वर्गोपपत्ति मानना, शीलमत्तमात्रक को जो मोक्षमार्ग नहीं है, मोक्षमार्ग अवधारित करना, तथा योगी और शास्त्रों के ज्ञान को, जो मोक्षमार्ग नहीं है, मोक्षमार्ग मानना, एवम्। जो दृष्टि शीलमत्त मात्रक में अनुमान प्रदर्शित करती है, वह दृष्टि शील-मत्त-परामर्श कहलाती है।

यह दृष्टि दूसरे का अपकार करती है, यथा—जब मैं, अपना अपकार करती है यथा—गोपीश रत्नशरीर के उपादान के कष्ट, आत्महत्या का कष्ट। किन्तु इच्छा ल से अधिक जोर यह है कि यह स्वर्ग और निर्वाण के द्वार को फिन्न करती है, क्योंकि वह अमार्ग को मार्ग अवधारित करती है।

यह समझना कि प्रार्थना और तीर्थयात्रा से पुत्र-लाभ होता है, मूर्खता है। यदि प्रार्थना पूर्ण होती तो प्रत्येक के चरित्रहीन तथा के दुष्ट लक्ष्य पुत्र होते। तीन हेतु हो तो गर्भप्रसूति होती है, माता नीरोग और श्रद्धालु हो, माता-पिता मैत्रुण-धर्म करें और गर्भवत् प्रत्युत्पन्न हो।

यह समझना कि मृग-संस्कार, कोत्र-यात्रा और मंत्र-वच से मृत को स्नां का लाभ होता है, भीरु मूर्खता है।

ज्ञान से पाप का अपकारण नहीं होता। यदि ज्ञान से पाप-क्षयन होता तो मर्त्यों की स्ना में उत्पत्ति होती (वेरगाथा, २१६)। “ज्ञान से सुख नहीं होती। वही दुःख, व्यापक ब्रह्मण्य है, जो उत्पत्ती है।” (उपनि १, ६)। किसी ने दुःख से पुत्र-पुत्र्य प्राप्त पापुत्र नदी में स्नान करते हैं। दुःख—पापुत्रा में स्नान करने से क्या होगा। प्रसन्नचित्त—यह पुत्र्य और मोक्ष की देने वाली मयी है, बहुजन उसमें स्नान करके अपने पापों का प्रक्षयन करते हैं। किन्तु दुःख कहते हैं कि पवित्र नदियों में स्नान करने से क्लिष्ट करने वाला मृत्यु पुत्र नहीं होता। जो सुख है, उच्छा उपोत्थ है, उच्छा मत्त तथा छम्भ होता है। हे ब्रह्मण्य ! गया बन्धन क्या होगा ? हमारे शिष्य रूप ही गया है। वहीं स्नान करो। तब भूतों का क्षेम करो। सुच्छाद म करो, प्राणी की हिला न करो, अद्यातुक और मातृवर्ग रहित हो (मन्त्रिम १।१६)।

मोक्ष और किमुक्ति के उपाय हैं—विनका प्रयोग अमश और प्रवर्तित करते हैं। अन्य तीर्थिक, ब्राह्मण, गोपीश रत्नशरीर आदि का उपादान करते हैं। यह दुष्ट करते हैं, जिहा लाते हैं, इत्यदि। अन्य जंगमोक्ष, जलाग्नि-प्रवेष्ट पर्यत-निपात, अनन्तन-मश आदि कष्टप्र प्रमुग्रन करते हैं। इनसे स्वर्गोपपत्ति या मोक्ष का लाभ नहीं होता। इनसे नारक दुष्ट हो

मित्र है, और पाक है। इसलिए इसे 'विपाक' (= विपाक पाक) कहते हैं। पर्यंत-नदी-आदि अस्त्रात्म्य कर्मों को विपाक-फल नहीं मानते, यद्यपि वह कुशल-अकुशल कर्मों से उत्पन्न होते हैं। अस्त्रात्म्य कर्म स्वभावतः सामान्य हैं। सब लोग उनका परिभोग कर सकते हैं। किन्तु विपाक-फल स्वाम्यता स्वीकृत है। जिस कर्म की निष्पत्ति मीने की है, उसके विपाक-फल का भोग वृत्ता नहीं कर सकता। विपाक-फल के अतिरिक्त कर्म अविपति-फल का उत्पाद करता है। सब इस फल का समान परिभोग करते हैं, क्योंकि कर्म-समुदाय इसकी अभिनिर्भूति में सहयोग करता है। अस्त माकन-शोक अस्त-समुदाय के कुशल-अकुशल कर्मों से बनित होता है। यह अभावात् है, किन्तु यह विपाक नहीं है, क्योंकि विपाक एक स्व-संख्यात्मक कर्म है। अस्त-यह कारवाहेतु-युक्त कर्मों का अविपति-फल है। हेतु-स्वरा फल निष्पन्न कहलाता है। समाग-हेतु और सर्वगत-हेतु यह हेतु-द्वय निष्पन्न-फल प्रदान करते हैं, क्योंकि इन दो हेतु का फल स्वहेतु के स्वरा है, यथा—कुशलशोकस्व कुशल और अकुशलशोकस्व अकुशल।

अविपति-फल और शोक-बाध

कर्म के अविपति-फल से शोक बाध की स्थिति और स्थिति होती है। शोक-बाध स्वों के लिए ब्रह्म-भाव प्रदान करता है।

शोक-बाध अनन्त है। किसी की संवर्तनी (विनाश) होती है, तो किसी की निर्वर्तनी (अवधि) होती है। किसी अन्य की स्थिति होती है।

एक महाकल्प में ८ अन्त-कल्प होते हैं। इनमें विपत्ति, विपत्ति की स्थिति, संवृत्त की स्थिति और संवर्त का समग्रमात्र है। एक बार विपत्ति होने पर यह शोक २० अन्तकल्प तक अकथान करता है। शोक-संवर्तनी के अनन्तर शीर्षकाल तक शोक चिन्तन रहता है, २ अन्तर कल्प तक चिन्तन रहता है। वहाँ पहले शोक या वहाँ अब अकथ्य है। जब आद्येक कर्मस्य अनन्त माकन-शोक के प्रथम निमित्त प्रसुप्त होते हैं, जब आकाश में मन्त्र मन्त्र बाध का स्मरण होता है, उस समय से २ अन्तरकल्प की परिष्ठाति कहनी चाहिये। जिसमें शोक संवृत्त या और उसे २ अन्तरकल्प का आरंभ करना चाहिये, जिस काल में शोक की विवर्तमान अकथ्य होती है। बाध की वृद्धि होती जाती है, और अन्त में उसका बाधुम्यवत्त बन जाता है। पश्चात् इस काल और विपत्ति से माकन की अवधि होती है—बाधुम्यवत्त, अस्म्यवत्त जीवनमयी धृष्टि, धृष्टि आदि। विवर्त कल्प का प्रथम अन्तरकल्प माकन, माकन-विमानादि की निर्भूति में अतिशय होता है। इस कल्प के अन्तिम १२ अन्तरकल्पों में नरक-कल्प के प्रारम्भ तक मनुष्यों की बाधु अपरिष्ठाति होती है। जब विवर्तन की परिष्ठाति होती है, तब कभी बाधु का हाथ होने लगता है, यहाँ तक कि २ वर्ष से अधिक बाधु का स्व नहीं होता। जिस काल में यह हाथ होता है, वह विपत्ति अकथ्य का परलोक अन्तरकल्प है।

किन्तु आत्माभिनिवेश सर्व अकुशल में हेतु है। “जो आत्मा में प्रतिबिम्ब है, वह उसमें अभिनिविष्ट होता है। आत्मा में अभिनिविष्ट काम-मुक्त के लिए सतृप्य होता है, तृप्तावस्था वह सुख-संप्रयुक्त वृत्त को नहीं देखता।” “वस्तुतः मन अहंकार धारित होता है, तत्काल कम-प्रवर्धन शान्त नहीं होता। वस्तुतः अस्मदृष्टि होती है, तत्काल हृदय से अहंकार नहीं जाता। हे बुद्ध ! आपके अतिरिक्त दूसरा नैरात्म्यवादी नहीं है। अतः आपके मत को छोड़कर मोक्षमार्ग नहीं है। (बोधिचर्याख्या पृ २१)।

आत्मा नित्य है, भ्रुव है, फलसत् है, इस इष्टि का परित्याग करना चाहिये; किन्तु प्रवृत्ति-सत् आत्मा का प्रतियोग उन्मेष-इष्टि है, अर्थात् जो चित्त-संतति कर्म का उत्पन्न करती है, और कर्मफल का परिभोग करती है, उस प्रवृत्ति-सत् आत्मा का प्रतियोग नहीं करना चाहिये।

कर्म-फल

कर्म सचेतन है; अकर्म अचेतन है। एक ओर नित्य चित्त-सन्तान है, जो कभी कुछ चित्त चेत होता है (आत्मस्व-वास), और कभी बिना कभी आभन होता है, दूसरी ओर विविध रूप अर्थात् महाभूत और मौलिक रूप हैं; यथा—पर्वत, देवकिमान्तरि। एक ओर स्व-लोक है दूसरी ओर माकन-लोक। कर्मों के उपयोग के लिए रूप है। रूप चित्त-सन्तान को सेन्द्रित शरीर (आभय) विज्ञान-विज्ञ, वेदना-विज्ञ, आहार और निरास्-त्यान प्रदान करता है। कभी कर्मों की चित्त-सन्तति का निभय रूप है, और इस प्रकार इनमें प्रवृत्ति होती है। रूप का ऐसा उपयोग है, वह कर्मों के लिए ही है।

जैसी मनुष्य की चेष्टना, चित्त और कर्म होते हैं, वैसा वह होता है। कर्मों की अवस्था में जो वैचित्र्य पाना जाता है वह कर्मों की गति का कर्मव है। प्रत्येक के कर्म का अतिरिक्त, कोई दूसरा प्रमुख कारण नहीं है।

ज्योतिषवादी पुनः कहते हैं कि लोक-वैचित्र्य भी कर्मों के कर्म से उत्पन्न होता है। कर्म-फल पंचविध है। इनमें अभिपति-फल कारण-हेतु से निर्गत फल है। कारण-हेतु से अभिपति का प्रावृत्ति होता है। सब धर्म स्वतः से अन्य सब के कारण-हेतु हैं। कोई कर्म अपना कारण-हेतु नहीं है। इस अवस्था के साथ सब धर्म सब संवृत्त धर्मों के कारण-हेतु हैं, क्योंकि उत्पत्तिमान् धर्मों के उत्पाद के प्रति प्रत्येक धर्म का अविविध-भाव से अवस्थापन होता है। कर्मों के कर्म का प्रमाण माकन-लोक पर पड़ता है। कर्मों के पाप से औषध, भूमि-आदि ब्रह्म-भाव अस्वर्गीय होते हैं; श्रद्धा-परिचय विद्यमान होते हैं; वह शिलावृद्धि, पूर्व-वृद्धि, या और-वृद्धि से अभिपति-फल है। यह अभिपति-फल है।

दूसरी ओर विपाक-फल और निष्कन्द-फल है। विपाक एक अस्वभाव्य धर्म है, अर्थात् कुशल और अकुशल से इसका व्याकरण नहीं होता। यह स्वभाव्य है। वह व्याप्य से उत्तर काल में उत्पन्न होता है। विपाक अकुशल या कुशल सास्य धर्मों से उत्पन्न होता है। हेतु कुशल या अकुशल है किन्तु फल तथा अस्वभाव्य है। क्योंकि यह फल स्वतः से

विपाक-कर्म

कर्म निष्कृत या अनिष्कृत है। जिसका प्रतिस्विदन आत्मरमक नहीं है, वह अनिष्कृत है। निष्कृत कर्म तीन प्रकार का है :—

१. दृढकर्म-वेदनीय—अर्थात् इसी जन्म में वेदनीय।

२. उपपन्न-वेदनीय—अर्थात् उपपन्न होकर वेदनीय, जिसका प्रतिस्विदन सम्मन्तर जन्म में होगा।

३. अपरपद्योक्त-वेदनीय—अर्थात् देह से वेदनीय।

अनिष्कृत कर्म को संघटीत कर विपाक की आवश्यकता की दृष्टिसे चार प्रकार होते हैं। एक मूल के अनुसार कर्म पाँच प्रकार का है। ये अनिष्कृत कर्मों को दो प्रकारों में विभक्त करते हैं—

१. निष्कृत-विपाक—वह जिसका विपाक-कारण अनिष्कृत है, किन्तु जिसका विपाक निष्कृत है।

२. अनिष्कृत विपाक—वह जिसका विपाक अनिष्कृत है, जो विपर्ययमान नहीं हो सकता।

दृढकर्म-वेदनीय कर्म—वह कर्म है, जो उसी जन्म में विपर्ययमान होता है, या विपाक-फल देता है, वहाँ वह संघट्ट हुआ है। वह पुनर्लभ कर्म है। वह जन्म का आधेप नहीं करता। वह परिपूर्ण है। वह स्पष्ट है कि जो पाप दृढकर्म-वेदनीय है, वह उस पाप की अपेक्षा सख्त है, जिसका विपाक नरक में होता है।

लौकान्तिकों का कहना है कि यह स्वीकार नहीं किया जा सकता कि एक विलिप्त कर्म का विपाक पुनर्लभ हो। इसलिए दृढकर्म-वेदनीय कर्म के विपाक का अनुकूल जन्म जन्मों में हो सकता है, किन्तु क्योंकि इस विपाक का कारण इस दृढ जन्म में होता है, इसलिए इस कर्म का 'दृढकर्म-वेदनीय' यह नाम व्यपदिष्ट करते हैं।

वैमर्षिक इस दृष्टि को नहीं स्वीकार करते। वह कहते हैं कि एक कर्म वे है, जिसका संनिहृष्ट फल होता है। बुरे वे हैं, जिसका विप्रहृष्ट फल होता है। निष्कृत-विपाक कर्म के विपाक का स्वभाव बदल सकता है। संनिहृष्ट जन्म में नरक में वेदनीय अनुकूल कर्म दृढकर्म में विपाक देगा।

जिन लक्षणों के कारण एक कर्म दृढकर्म-वेदनीय होता है।

चेत-विशेष और आशय-विशेष के कारण कर्म दृढकर्म में फल देता है। ज्ञान के उत्कर्ष से मर्यादा आशय पुनर्लभ हो, यथा—वह किन्तु जिसका पुरुष-व्यञ्जन अनर्थाहित होता है, और स्त्री-व्यञ्जन प्रातुर्भूत होता है, क्योंकि उसने संघ का अनावर वह कहकर किया कि—'प्रम पी हो। आशय-विशेष से, यथा—वह पंड किन्तु जन्मों को अनुकूल के मय से प्रसिद्धोक्ति किया और अपना पुरुषेन्द्रिय फिर प्राप्त किया।

यदि किसी भूमि से किसी का अत्यन्त वैराग्य होता है, तो वह उस भूमि में पुनः उत्पन्न नहीं हो सकता। इसलिए इस भूमि में, किन्तु दूसरे जन्म में, विपर्ययमान-कर्म अपने स्वभाव को बदलता है, और दृढकर्म में विपर्ययमान होता है, चाहे वह पुनर्लभ हो या अनुकूल।

जो कर्म विपाक में निष्कृत है, किन्तु जो विपाक की आवश्यकता (कारण) में अनिष्कृत है, वह कर्म दृढकर्म-वेदनीय होता है। जो जन्म विपाक की आवश्यकता में निष्कृत है, उक्त जन्म

पश्चात् १८ अन्तरकल्प उत्कर्ष और अपकर्ष के होते हैं। १० वर्ष की आयु से बृद्धि होते होते ८०००० वर्ष की आयु होती है। पश्चात् आयु का ह्रास होता है, और पर क १० वर्ष की हो जाती है। जिस काल में यह उत्कर्ष और अपकर्ष होता है, वह वृत्त अन्तःकल्प है। इस कल्प के अन्तर पर १७ अल्प कल्प होते हैं। बीसवाँ अन्तरकल्प केवल उत्कर्ष का है। मनुष्यों की आयु की बृद्धि १ वर्ष से ८०० वर्ष तक होती है। १८ कल्पों के उत्कर्ष और अपकर्ष के लिए जो काल चाहिये वह प्रथम कल्प के अपकर्ष काल और अन्त कल्प के उत्कर्ष काल के समान है। इस प्रकार लोक २ कल्प तक निर्वृत्त रहता है। मायन-लोक की निर्वृत्ति एक अन्तरकल्प में होती है। यह उन्नीस में भ्रष्ट होता है, पर उन्नीस में शून्य होता है, वह एक अन्तरकल्प में विनष्ट होता है। जब आयु १० वर्ष की होती है, तब अन्तरकल्प का निर्वाण होता है। तब रुक्म, रोग और दुर्मिद से जो मनुष्य सात दिन सात मास, सात दिन सात मास, और सात वर्ष अवस्थान करते हैं, कल्प का निर्वाण होता है।

कल्प के अन्त में तीन ईशियाँ होती हैं। कल्प के निर्वाण-काल में वेध नहीं करता। इससे तीन दुर्मिदः—बन्धु, रक्षेत्स्वि, यत्नात्प्रवृत्ति होते हैं। बन्धु क्रोध का दुर्मिद है। रक्षेत्स्वि, रक्षेत् अस्त्रियों का दुर्मिद है। यत्नात्प्रवृत्ति वह दुर्मिद है, जिसमें बीकन-गणन यत्नात्क प्र होता है। इसमें यह के प्राणी यत्नात्क की सूचना के अनुसार मोहन करते हैं; प्राण प्रवृत्ति की पायी है; कला प्रवृत्ति की पायी है। जब संकर्तनी का सम्य उपस्थित होता है। तब अन्त-मायनों से अन्तर्हित होते हैं, और किसी ध्यानलोक में संनिपत्ति होते हैं। अग्नि-संकर्तनी उस स्थान से, कल-संकर्तनी नवीकर और वायु संकर्तनी वायु-वाह के धोन से होती है। इन संकर्तनीयों का यह प्रभाव होता है कि किन्तु मायन का एक भी पक्ष अचरित नहीं रहता। ब्रह्म ध्यान अनिश्चित (स्मरन-हीन) है। इससे उसने संकर्तनी नहीं है। द्वितीय ध्यान अग्नि-संकर्तनी की सीमा है। इसके नीचे जो कुछ है, वह उस रूप हो जाता है। तृतीय ध्यान कल-संकर्तनी की सीमा है। इसके जो अर्थ है, वह उस स्थिति हो जाता है। चतुर्थ ध्यान वायु-संकर्तनी की सीमा है। इसके जो अर्थ है वह उस स्थिति हो जाता है।

मनुष्य-कर्म में जो कर्म-कल से अभिहित होता है, उन्ना अकुशल कर्मों का विनाश होता रहता है, जो दुःखावेदना आदि के जनक हैं। यह अकुशल-कर्म मूल में जो प्रकार के होते हैं—१ वह गुण हैं किन्हीं पूर्ण अपाव-कर्म-नारक, तिर्यक्, प्रेत-का उत्पाद किया है, और जो अथ अचरित कल का सब मनुष्य कर्म का परिष्कृत हो करते हैं। २ वह लज्ज हैं, जो कर्म के आलोचक नहीं हो सकते, और भिन्ना छारा कल परिष्कृत है। यदि कोई पुत्राव निर्बल है, तो इसका यह कारण है कि उसने कोई शुभ कर्म किया है, जिसके सामर्थ्य से वह मनुष्य-कर्म ग्रहण करता है; किन्तु उसने ब्रह्माज्ञान का अवयव भिन्ना है, जिसका विनाश पूर्व-नरक में हुआ और अब उसका दण्ड दारिद्र्य के रूप में मिलता है। अन्त में इसका कारण यह है कि मनुष्य-कर्म में, जो अल्पका शुभ है, उसने ध्यान नहीं दिया है।

होते हैं तथापि वह गुण कर्म से आहित सामर्थ्य है, जो अन्तिम चित्त को निश्चित करता है। गुण कर्म के अभाव में आत्म कर्म से आहित सामर्थ्य, उसके अभाव में अस्मत् कर्म से आहित सामर्थ्य, उसके अभाव में पूर्वजन्म-कृत कर्म से आहित सामर्थ्य, अन्तिम चित्त को निश्चित करता है। राहुत का एक श्लोक यहाँ उद्धृत करते हैं :—गुण, आत्मन, अस्मत्, पूर्वजन्म—यह चार इस छन्दान में निष्पन्न होते हैं। इसीलिए, बीजों में मरु-काल में विविध अनुष्ठान करते हैं, और उपदेश आदि देते हैं। बहुत सैवा तुम ने कहा है—कर्म-विपाक इत्येव है।

निष्पन्न-फल

हेतु उद्यम कर्म निष्पन्न-फल है। कोई कर्म शक्ति नहीं है। कर्म केवल कर्म-कार का छन्दान है; विधान केवल चित्त-उत्पत्ति है। प्रत्येक कर्म के अस्तित्व का प्रत्येक फल को पूर्व-फल के कारण या कुछ गुण है, इस फल का निष्पन्न है। इस प्रकार सृष्टि का व्याख्यान करते हैं—चित्त-उत्पत्ति में आहित एक भाव अपना पुनरुत्पाद करता है। प्रायः एक कृतज्ञ-चित्त एक दूसरे कृतज्ञ-चित्त का निष्पन्न-फल होता है। यह काम ही काम कृतज्ञ मनस्वित-कर्म का पुनरुत्पाद-फल भी है।

तब मैं उक्त है :—अभिप्रा, व्यापार और निष्पन्न-फल, यत्कि, सेकि, बहुल-हित होने से मरु, तिर्यक्, मेव उपपत्ति का उत्पाद करते हैं। (वह अभिप्रा-कर्म, व्यापार-कर्म और उक्त मनस्वित-कर्म के, किन्तु तीर्थिक निष्पन्न-फल में अभिनिविष्ट होता है, विपाक-फल है)। यदि सोमी, हिंसक और निष्पन्न-फल-वर्ति पुद्गल पूर्व-कर्म-कर्म के विपाक के लिए अपरपक्ष में मनुष्य कर्म प्राप्त करता है, तो वह सत्य, शुभ और मूढ़ होगा। सोम, द्वेप, मोह-वर्ति पुद्गल सोम, द्वेप, निष्पन्न-फल का निष्पन्न-फल है।

कतः यह कहना शुरू है कि कर्म का निष्पन्न-फल होता है। कर्म कर्म का उत्पाद नहीं करता। कोई कर्म ऐसे फल का उत्पाद नहीं करता, जो उसके सर्वथा छत्रा हो। अभिप्रा एक अवयव है, चित्त का एक अनुष्ठान-कर्म है, जो स्वीकृत होता है। वह कर्म नहीं है, तथापि मनोदुर्धर है। दृष्टान्तिक (एक प्रकार के लौकिक) ऐसे मनस्वित-मनते हैं, किन्तु वैनापिक करते हैं कि इस पक्ष में द्वेष और कर्म का ऐक्य होगा। दुर्धर होने से परल के स्वीकरण की किम्ब सहा नारकादि विपाक प्रधान करती है। अभिप्रा, व्यापार और निष्पन्न-फल सामान्यता काय-वाक्-कर्म के समुत्पादक है। अभिप्रा के स्वीकृत होने से वह अपने कर्म की शक्ति करती है, और चित्त-छन्दान में दृढ़ स्थान का लाभ करती है। इसके सब यह वाक्-काम-कर्म में व्यक्त होती है, सब चित्त-छन्दान को वारित करती है। अतः अभिप्रा का निष्पन्न-फल अभिप्रा है, अभिप्रा-वर्तित्व है।

इसी प्रकार व्यापार और निष्पन्न-फल को समझना चाहिये।

सर्व-ज्ञा—सम-द्वेप और निष्पन्न-फल—के दो आकार होते हैं। कदाचित् यह सुमा-गम्य में होता है। तब इसका प्रचार सत्य और दुर्विषय है। यह द्वेष के समुदाचार के पूर्व

अवस्थान्तर में विपाक होता है। अवस्थान्तर की जिस भूमि में उसके कर्म का निष्पन्न विपाक है, उस भूमि से उस पुद्गल का अवस्थान वैराग्य अवस्थान है। जो कर्म अनिष्पन्न-विपाक है, वह विपाक नहीं होगा, यदि पुद्गल का उस भूमि से वैराग्य है, वहाँ वह विपरिणाम होगा।

निरोध, मैत्री, अरुणा, समाधि, उपादान अर्हत्फल से व्युत्पन्न पुद्गल के प्रति किया गया उपकार और अपकार उदाहरण देखा है।

उपपद्य-वेदनीय कर्म—वह कर्म है, जिसका प्रतिफलवेदन समान्तर कर्म में होगा। वह आनन्दवर्ग-कर्म है। कोई कर्म, कोई अनुवाय, इनके समान्तर विपाक में आकाश नहीं है। गुप्ता के क्रम से वह इस प्रकार है :—मातृवच, पितृवच, अर्हत्-वच, संभवेव, दुष्टचित्त से उपाय का लोहितोत्पाद।

आनन्दवर्ग-समाग (उपानन्दवर्ग) सात्वत से भी पुद्गल नरक में अवस्थानेव उत्पन्न होता है। माता का वृष्य, अर्हत्सी का वृष्य, निषादित्य बोधित्य का मारण, शीघ्र का मारण, रज के आलस्य का वरण, धर्मवेदन, यह पाँच आनन्दवर्ग-समाग सात्वत हैं।

अपरपर्याय-वेदनीय कर्म—वह कर्म है, जो तृतीय कर्म के ऊर्ध्व अपर-कर्म में विपरिणाम होता है।

अनिष्पन्न-विपाक कर्म—कुछ कर्मों के विपाक का उत्पन्न हो सकता है।

कुछ आचार्यों के अनुसार कर्म अप्रविष्ट है :—

१. दृष्टकर्म-वेदनीय और निष्पन्न-विपाक कर्म, २. दृष्टकर्म-वेदनीय और अनिष्पन्न-विपाक कर्म, ३. उपपद्य-वेदनीय और निष्पन्न-विपाक कर्म, ४. उपपद्य-वेदनीय और अनिष्पन्न-विपाक कर्म, ५. अपरपर्याय-वेदनीय और निष्पन्न-विपाक कर्म ६. अपरपर्याय-वेदनीय और अनिष्पन्न-विपाक कर्म, ७. अनिष्पन्न या अनिष्पन्न-वेदनीय किन्तु निष्पन्न-विपाक कर्म, ८. अनिष्पन्न-वेदनीय और अनिष्पन्न-विपाक कर्म।

जिस कर्म का विपाक प्रथम होता है :

उपपद्य-वेदनीय कर्म का विपाक-काल निश्चित है। किन्तु वह सोम आनन्दवर्ग कर्म नहीं करते। अपरपर्याय-वेदनीय प्रकार के कर्मों का अनुवाय हो सकता है। मूल है कि वह तीन कर्म हैं, जो मूल व्यक्ति के समान्तर कर्म का अवधारण करता है।

समान्तर कर्म का निम्न विषय के वैयक्तिक प्रयोग के अनुसार होता है। मरणा-न्तर उपपत्ति-चित्त का आकाश देखा है। मरिक्कम [१/२८] में है कि मरणा-काल में पुद्गल जिस लोक की उपपत्ति में चित्त को अधिष्ठित करता है, जिसकी भावना करता है, उसके वह उत्पन्न इस प्रकार भावित हो उस लोक में उपपत्ति देते हैं। किन्तु विषयमात्र अपने अन्तर्गत चित्त का स्वामी नहीं होता। वह चित्त उस कर्म से अभिर्लसित होता है जिसका विपाक समान्तर कर्म में होता है। यदि किसी पाप कर्म का विपाक अपाव गति में होता है तो उत्पन्न मरण-चित्त मरण होगा।

विविध कर्मों के विपाक का यह क्रम है :—

१०. शुद्ध, १. आकाश, २. अविश्वत। जब मरणा-न्तर उपपत्ति होता है, तो उसमें मरणा-काल के उत्पन्न का सामर्थ्य होता है। इस चित्त के पूर्ववर्ती एवं प्रकार के अनेक कर्म

किन्तु प्रत्येक मनुष्य-जन्म के परिपूरक विविध दुःख-कष्ट-कर्म होते हैं। उसी प्रकार मनुष्य का स्वभाव कुशल अकुशल दोनों है।

प्रत्येक मनुष्य काम, क्रोध, द्वेष तथा मोह से सम्बन्धित होता है। इसमें ही अपवृत्त हैं—१) रोग मनुष्य-जन्म होते हैं, क्योंकि वह राग-द्वेष से विनिर्मुक्त नहीं है, किन्तु मोह से विनिर्मुक्त है २) परम-मूर्खता बोधिरत्न द्वेष से विनिर्मुक्त है, किन्तु मोहि की राशि को ही वह मोह से मुक्त होते हैं।

क्योंकि सर्व मनुष्य-जन्म सुम कर्म से आश्रित होता है, अतः उस मनुष्य तीन कुशल मूल से सम्बन्धित होते हैं। वह आद्वेष, अलोभ, सम्मत्-वृत्ति के मूल हैं। अवस्थापन कुशल मूल का अनुवाचार होता है। अनुपदेश और उत्तमवश प्रेक्षा होता है।

एक पुत्राल प्रकृति से तीव्र राग-द्वेष-मोहवातिक होता है। वह राग, द्वेष, मोहव दुःख-दोर्मनस्य का अमीक्ष्य प्रविवेकिन करता है। वह दुःख-दोर्मनस्य के साथ वदन करता हुआ परिग्रह ब्रह्मचर्य का आचरण करता है। वह मर्यादन्तर स्त्री में उत्पन्न होता है। कर्म-समाधान से उसका आश्रित में मुक्त-विपत्त होता है। एक पुत्राल प्रकृति से तीव्र राग-द्वेष-मोहवातिक नहीं होता। वह राग, द्वेष, मोहव दुःख-दोर्मनस्य का अमीक्ष्य प्रविवेकिन नहीं करता। वह ज्ञान में सुगमता से सम्पन्न होता है, और स्त्री में उत्पन्न होता है। वह कर्मज्ञान में भी सुखी है, और मन्त्रिण में भी उत्तम मुक्त-विपत्त है।

उत्तर में पर्याप्त दुःख है जिससे मनुष्य उत्पत्ता से 'सर्व दुःखम्' इव स्व को तथा वैराग्य और निर्वाण को समझते हैं। वेच अत्यन्त सुखी होते हैं। दूसरी और नारकी के समान मनुष्य का अविच्छिन्न दुःख नहीं है। किन्तु मनुष्यों में मेव है। कुछ अनेक जन्मों में मनुष्यत्व में निवृत्त है। उन्होंने कुशल-मूल का आश्रय किया है। कोई खोत-आत्म है और उनके साथ मन और है, किन्तु कभी अकथ्यम् मनुष्यत्व का लाभ होता है। कर्म-विपत्त दुर्विज्ञेय है। नारक और विवेक योगि से मनुष्यत्व की प्राप्ति होती है। इसका कारण कोई पूर्वजन्म इव दुर्वचन काम कर्म होता है। मनुष्य-जन्म आश्चर्यकर करना है।

नरक में ही प्रकार के भिन्न प्रलाप, पादप्य, व्यापार होते हैं। निज-मन्त्राप — क्योंकि नारकीय स्व परिवेष्ट, विज्ञाप करते हैं। पादप्य — क्योंकि नारकीय स्व अन्योन्य निग्रह करते हैं; व्यापार — क्योंकि विच-उत्तान के पादप्य से वह एक दूसरे से द्वेष करते हैं। नारकीय स्वों में अभिप्राय और मिथ्यावृत्ति होती है, किन्तु नरक में यह संमुखीभाष्य नहीं होती। क्योंकि वहाँ सर्व रक्षनीय वस्तु का अभाव होता है, और कर्मफल प्रपन्न होता है। नरक में माया-विपत्त का अभाव होता है, क्योंकि नारकीय स्व कर्मज्ञ से व्युत्पन्न होते हैं। वहाँ अवस्थापन और काम-मिथ्याचार का भी अभाव होता है, क्योंकि नारकीय स्वों में द्वेष और क्षी-परिग्रह का अभाव होता है। प्रयोजन के अभाव से मृषावाद और पैशुन्य नहीं होता।

तिर्वक् का विषय दुर्वचन होता है, किन्तु उत्तम दुःख स्वभाव प्रकट होता है। यह ज्ञानस्वर्ग से दूर नहीं होते। किन्तु विन पशुओं की बुद्धि पटु होती है; वयः—आश्रयेय

की अवस्था है। तब इसकी 'अनुशय' भाष्या होती है। अनुशय भणु होते हैं; वह सिद्धान्तैरी शत्रु के लक्ष्य प्रतिष्ठा-लाभ करते हैं। राम, प्रतिव आदि अनुशय हैं। कदाचित् ज्ञेय पर्यवस्थित होता है, अर्थात् स्व ज्ञेय से परेव होता है। यह ज्ञेय का वृत्त भाव है। यह ज्ञेय की लक्षणरूपा है। ज्ञेयानुशय पर्यवस्थित-ज्ञेय का निष्पन्न-फल है; पक्ष-व्यवस्था की अवस्था में जो ज्ञेयानुशय तथा ज्ञान-विषय इष्ट विषय-रूप के पर्यवस्थान का अनुशयन करता है, और अयोनिशो-मनस्विकार की अपेक्षा करता है। निष्पन्न-फल विषय के फल को क्षीय करता है, किन्तु निष्पन्न-फल का स्वभाव ऐसा है कि इसका स्वभाव अशून्य नहीं होता। अनुशय विषय के निष्पन्न-फल का अनुशय अर्थात्-मार्ग की मानना और सोचवि-फल के प्रतिष्ठान से होता है। कुराव विषय के निष्पन्न-फल का निरोध केवल निरोध में होता है।

प्रत्येक स्वयं की अतिरिक्त गति में उत्पन्न होता है (प्रतिस्वयं, उपपत्ति) कर्म कर्म में स्वयं के अनुशय स्वयं ज्ञेय से-राम ज्ञेय, मोह से-द्विष्ट होता है, इसका कारण यह है कि अपने पूर्वजन्म के अन्तर्गत में उसका विषय इन ज्ञेयों से द्विष्ट था।

जो कर्मपाठ में उत्पन्न होता है, उसका विषय द्वेष्ट, वन्द्य-रूप के लोभ और मैत्र्य-रूप से सम्बन्धित होता है। इसी कारण इस विषय का निरन्तर यह सेवित्व शरीर होता है, जो इन विविध वृत्तियों और द्वेष्ट-संस्थित दुःख का गहन कर सकता है। किन्तु कुराव-मूल से सम्बन्धित होने के कारण यह स्वयंमय ज्ञेय का नाश कर सकता है। मान लीजिये कि एक मित्र है, जो मरणा-काल में द्वेष्ट और स्वयं प्रकार के औद्योगिक राग से मुक्त है। ऐसा मित्र केवल ऐसे ही पाठ में उत्पन्न हो सकता है, जहाँ आध्यात्मिक और विद्वेष्टि का प्रभाव है। यदि इस मित्र का राग प्रथम भ्रान्त के मूल में है, तो मरणा-काल में उसका विषय इन द्वेष्टों से द्विष्ट होगा, और वह प्रथम भ्रान्त-लोक में उत्पन्न होगा।

महामन्त्र कर्म-द्वय [महामन्त्रिकाव १।४११] में है कि—हे मातृ कर्णुच। इह कुमार के लक्षण भी नहीं होता तो फिर उसके लक्षण-दृष्टि कैसे उत्पन्न होती है; उसके कर्म भी नहीं होते तो फिर कर्म में उसकी विविधता कैसे होती है; उसके शील भी नहीं होते तो फिर शील में शील-प्रत्य-सामर्थ्य कैसे होता है; उसके कर्म भी नहीं होते तो फिर कर्म-कर्म कैसे होता है। महावन्त्र कहते हैं कि इसका कारण यह है कि उन्हें ज्ञेयानुशय है।

इस उम विषय-फलों का विचार करते हैं किन्तु कि मनुष्य परिशेष करते हैं। नारायण दुष्टी होते हैं, देव केवल सुख का भोग करते हैं। मनुष्य बन्ध, उपपत्ति, लोभ-द्वेष्ट, आमुष्य, सुख-दुःख में विविध होते हैं। वह सुख से स्वयं विरहित नहीं होते, किन्तु रोग और कष्ट के अधीन हैं।

देव दुष्ट-कर्म के फल का भोग करते हैं, महावन्त्र-कर्म के कष्ट का भोग करते हैं, और मनुष्य दुष्ट-कर्म का भोग करते हैं। मनुष्य-कर्म का आलोचक दुष्ट-कर्म होता है,

किन्तु प्रत्येक मनुष्य-कर्म के परिपूरक विविध छद्म-कृपा कर्म होते हैं। उसी प्रकार मनुष्य का स्वभाव कुशल अकुशल दोनों है।

प्रत्येक मनुष्य काम, क्रोध, ज्ञेय तथा मोह से सम्बन्धित होता है। इसमें दो अपवाद हैं—१. शैव मनुष्य-कर्म होते हैं, क्योंकि वह राग-क्षेप से विनिर्मुक्त नहीं है, किन्तु मोह से विनिर्मुक्त है। २. परम-मनसि बोधित्तल द्वारा से विनिर्मुक्त है, किन्तु मोहि की राशि को ही वह मोह से मुक्त होते हैं।

क्योंकि सब मनुष्य-कर्म सुम कर्म से आश्रित होता है, अतः सब मनुष्य तीन कुशल मूल से सम्बन्धित होते हैं। वह आश्रय, अलोच, तन्मय-वृत्ति के मध्य हैं। आश्रयवाक्य कुशल-मूल का अनुदाचार होता है। लक्षणेय और लक्षणाकार पैदा होता है।

एक पुद्गल प्रवृत्ति से तीन राग-क्षेप-मोहवातिक होता है। वह राग, द्वेष, मोहव दुःख-दोर्मनस्य का अमीक्षण प्रतिवेदन करता है। वह दुःख-दोर्मनस्य के साथ क्लेश करता हुआ परिशुद्ध ब्रह्मचर्य का आचरण करता है। वह महाभानुकर स्पर्श में उत्पन्न होता है। कर्म-कर्मरक्षण से उसका आश्रय में मुक्त-विपाक होता है। एक पुद्गल प्रवृत्ति से तीन राग-क्षेप-मोहवातिक नहीं होता। वह राग, द्वेष, मोहव दुःख-दोर्मनस्य का अमीक्षण प्रतिवेदन नहीं करता। वह पान में सुखमय से समागत होता है, और स्वर्ग में उपरग होता है। वह कर्मरक्षण में भी सुखी है, और मविष्य में भी सत्त्व-मुक्त-विपाक है।

संसार में पर्याप्त दुःख है, किन्तु मनुष्य लक्षणा से 'सर्व दुःखम्' इस क्लेश को तथा वैराग्य और निर्वाण को समझते हैं। वेद आश्रय लायी होते हैं। वृत्ति और नाशों के सम्पन्न मनुष्य का अविच्छिन्न दुःख नहीं है। किन्तु मनुष्यों में मेघ है। कुछ अनेक कर्मों में मनुष्य में निपट है। उन्होंने कुशल-मूल का आरोपण किया है। कोई सोच-आत्म है और उनके साथ सब और हैं, किन्तु सभी अक्षय्य मनुष्य का लाभ होता है। कर्म-विपाक सुविदेय है। नाश और विद्वेग योनि से मनुष्य की प्राप्ति होती है। इसका कारण कोई पूर्वकर्म इस दुर्बल राम कर्म होता है। मनुष्य-कर्म आश्रयकर पटना है।

नरक में दो प्रकार के भिन्न प्रसार, पाप, व्यापार होते हैं। निम्न-व्यापार — क्योंकि नाशक सब परिदेव, विनाश करते हैं। पाप — क्योंकि नाशक सब अन्धोक्त निम्न करते हैं; व्यापार — क्योंकि विनाश-संहार के पाप से वह एक दुःख से होय करत है। नाशक कर्मों में अविष्ठा और विष्ठावृत्ति होती है किन्तु नरक में वह अनुवीयात् नहीं होती। क्योंकि वहाँ सर्व रक्षणीय कर्म का अभाव होता है, और कर्मरक्षण प्रशस्त होता है। नरक में प्रशस्त-विनाश का अभाव होता है, क्योंकि नाशक सब कर्मरक्षण से मुक्त होते हैं। वहाँ अक्षय्यरक्षण और कर्म-विष्ठाकार का भी अभाव होता है, क्योंकि नाशक कर्मों में द्वेष और क्षी-परिदेव का अभाव होता है। अन्धोक्त के अभाव से सुखार और वैराग्य नहीं होता।

विद्वेह का विनाश दुर्बल होता है, किन्तु उसका दुःख समाप्त प्रशस्त होता है। वह आनन्दर्य से रहित नहीं होते। किन्तु विन वृत्तों की बुद्धि का होती है, तथा—आश्रय

कारण, वह उदा आनन्दरूप से स्पष्ट होते हैं। अतः जो उक्त पूर्वकृत शुभ कर्मकृत नरक और तिर्यक् भोग के अनन्तर मनुष्य-जन्म लेते हैं, वह मनुष्य-जन्म में अपने पूर्वकृत से सम्बन्धित होते हैं, और वह ज्ञेय नरकवास या तिर्यक्योनि में वास के कारण बहुतीकृत होते हैं।

कल्प के निर्माण-काल में पुद्गल अर्धमरणावस्था, विप्लवतोमामिभूत और मिथ्याकर्मशील हो जाते हैं। राज, रोग और दुर्मिष्ट से कल्प का निर्माण होता है। उस समय कल्प अल्पविक होता है। इसलिए मनुष्यों में बहुत ऐसे होते हैं, जिनमें अमीत्य ज्ञेय होता है। यह निर्माण में आसक्त है। ज्ञेयावस्था सर्वपाण्डि है। मिथ्यावृत्ति से सम्बन्धित मनुष्यों की संख्या और भी अधिक है।

किंयोग-फल

हमने अनेक साधन कर्मों के फल की परीक्षा की है। यह कर्म कुशल या अकुशल है और रोग (कुल की दृष्टि या प्यान-लोक की दृष्टि) तथा मोह (आत्मवृत्ति) से छिद्य है। वृष्णा से अभिमुखित वह कर्म विपाक-फल देते हैं, किन्तु अनात्म कर्म का विपाक नहीं होता। क्योंकि वह अन्य तीन कर्मों का लय करता है। वह अक्षय्य है। वह अक्षय्य नहीं है। यह प्रवृत्ति का निरोध करता है। अनात्म कर्म के फल को किंयोग-फल करते हैं। ये कर्म मोह और ज्ञेय के मूल का समुद्भेद करते हैं, अर्थात् ज्ञेय-मात्र का समुद्भेद करते हैं। जो अर्थात् इन अनात्म कर्मों को संघटित करता है, उसका ज्ञेय समुद्भावर नहीं करता। वह ज्ञेयों के निष्पन्न-फल का समुद्भेद करता है।

कुल साधन कर्म, जो वैराग्य के लौकिक मार्ग में संघटित हैं, अपने प्रतिपक्षी ज्ञेयों से किंयोग-फल अनेकान्वित रूप से प्रदान करते हैं। जो योगी बीज-कर्मरूप है, वह कर्म-भूमि ज्ञेयों की प्राप्ति का क्षेत्र करता है। पुनः वह पूर्वकृत कर्म और कर्म की प्राप्ति का क्षेत्र करता है। वह इन कर्मों के विपाक का उत्कर्ष करता है।

पुरुषकार-फल

पुरुषकार (वीर्य)-फल उदभूत और लयमुक्त-वेद्य का फल है। पुरुषकार पुरुषभाव से व्यतिरिक्त नहीं है, क्योंकि कर्म कर्मत्व से अन्य नहीं हैं। किंतु धर्म का जो करिण है, वह उक्त पुरुषकार कहलाता है, क्योंकि वह पुरुषकार के उदय है। एक मनु के अक्षय्य विपाक-वेद्य को छोड़कर अन्य वेद्यों का भी नहीं फल होता है। वस्तुतः वह फल उदोत्थ है, या सम्पन्नोत्थ है, किन्तु विपाक-फल ऐसा नहीं है। अन्य आत्माओं के अक्षय्य विपाक-वेद्य का एक विशिष्ट पुरुषकार-फल भी होता है।

कर्म-विपाक

कर्म बीज के उदय लक्ष्मी धामरूप से अपने फल का उत्पाद करता है। अतः कर्मों की कर्मता निष्पत्ति है। किन्तु बीज-कर्म वह स्वीकार करता है कि कर्म-फल का उत्कर्षण सम है, और वह पुरुष-परिणामना भी मानता है।

धर्म अपि आदि का महान् सामर्थ्य होता है। उनके मन्त्रियों से दण्डकारि निर्बन्ध हो गये। अत्यक्रिया (अत्यक्रिया) में विराम बड़ा प्राचीन है। विराट् पुत्र अपनी विराट् का प्रख्यापन कर बर्मा से ऊपर टूट जाता है। अयोध्या का पुत्र कुशाग्र शक्ति करता है कि अपनी माता के प्रति उसका अभी दुष्टचित्त नहीं हुआ। इस अत्यक्रिया से वह अपनी आत्मा से देखने लगता है।

पुष्प-अपुष्प आराध पर आश्रित है, किन्तु धर्म के अनुसार पुष्प-अपुष्प अथवा महान् होता है।

कर्म-विराट् दुर्विषय है। कर्म ही के सम्पन्न है, जो अपना फल प्रदान करता है। यह दुष्प या दुष्टाचरणा है। कर्म का विप्रसार नहीं है। वह सम्पन्न आता है, और प्रत्यक्ष-वाम्नी उदरिष्ठ होती है, वह कर्मों का विराट् होता है।

यमराज के निरयराज अब को ले जाते हैं और यम से दण्ड-प्रत्यपन के लिए प्रार्थना करते हैं। यमराज उन्हें पूछते हैं कि तुम्हें देखते को नहीं देखा? वह कहता है कि देख। मैं नहीं देखता है। यम :—तुम्हें क्या बरा-बीर्य, योगी, दण्डकारी को नहीं देखा है? तुम्हें यह क्यों नहीं जाना कि तुम भी जाति, सब मनु के आधीन हो। तुम्हें यह क्यों नहीं सीखा कि मैं कल्याण कर्म करूँ? यह पापकर्म न तुम्हारी मर्यादा ने किया है, न तुम्हारे पिता ने, न तुम्हारे माई-बहन ने, न तुम्हारे मित्र-अपमित्र ने न धातु-संघर्षियों ने न अमर-नामय ने, न देवताओं ने। तुम्हें ही यह पापकर्म किया है। इसके विराट् का प्रतिनिधित्व तुम्हीं करोगे।

यह क्या लोक-विज्ञान पर आश्रित है। यम केवल नरकों के दण्ड का प्रत्यपन करता है। पुन यम के निरयराज नरकों को दण्ड नहीं देते हैं। उनकी यत्ना उनके स्वकीय कर्मों के कारण है। यथार्थ में कर्म ही के दुष्प हैं। यह अपनी जाति के अनुसार, अपनी या देर से, अथवा महान् पण देते हैं।

किन्तु ईश्वरवारी कहते हैं कि यद्यपि अमर ही का वन उदर मूम में हो, तद्यपि वनों के अमाश में ही में अंधुर नहीं निकलते। अतः उनका कहना है कि यह ईश्वर की शक्ति है जो कर्मों को विराट्-प्रदान का सामर्थ्य देती है। ईश्वर कहते हैं कि तुम्हारा से अनिष्ट-हित हो कर्म विराट् देते हैं। आय तुम्हाराहित हो कर्म करता है, इत्यपि यह कर्म से कित नहीं होता।

कर्म-विराट् के संक्षेप में विनिर्णय

सर्वोत्तिवारी (वैमर्षिक) — के मन्त्र में विराट्-पण सम्पन्न नहीं होता। कर्म का विराट् मुक्त दुष्टाचरणा है। यह विराट्-कर्म के उत्तरान के बहुत बल प्रदान होता है। कहते हैं कि कर्म अपने विराट्-पण को जिया-जान में आश्रित करता है, और कर्म के अतीत होने पर विराट् का दान करता है। यह कहितार है। सर्वोत्तिवारी का मन्त्र है कि अतीत और अतन्त्र का अतिव्य है। हेतु अथ अतन्त्र को प्रत्युत्तर में उन्नीत करने हैं। अतिव्य प्रत्युत्तर को अतीत में ले जाते हैं।

मग्न—मग्न सीधिए कि मेरे अतीत कर्म का अस्तित्व है। यह भी मग्न सीधिए कि इसमें फल प्रदान का सम्बन्ध है। क्योंकि मैं उन अधिकांश कर्मों की स्मृति हूँ जो निज उपज्जमान होते रहते हैं। इसलिए यह क्या है जो इस कर्म को मुझसे रक्षक करता है।

उत्तर—जब-उत्थान-मर्त्य का कर्मी संकृत कर्म होते हैं (किन्तु यह चित्त-विस्तृत है) किन्हीं 'प्राप्ति' करते हैं। सर्व कर्म कर्ता में इस कर्म की 'प्राप्ति' का अर्थ करते हैं। इसी प्रकार सर्व चित्त, सर्व राम उस चित्त, उस राम की 'प्राप्ति' का अर्थ करते हैं। इस 'प्राप्ति' का निरोध होता है, किन्तु यह स्वच्छ एक 'प्राप्ति' का अर्थ करता है। क्योंकि हम इन कर्मों की 'प्राप्ति' का 'क्षेप' नहीं करते, क्योंकि हम अपने कर्मों की 'प्राप्ति' से सम्बन्धित होते हैं। वह हम इस 'प्राप्ति' के निन्दित अर्थ का निरोध करते हैं, जब इस 'प्राप्ति' का क्षेप होता है। इस प्रकार कर्म कर्ता को फल-प्रदान करते हैं।

नय्यमकवृत्ति [१७११३] और नय्यमकवृत्ति [१७११३] में ब्रह्मचरि ने इस बात का निराकरण किया है।—कर्म क्रिया-काल में निरुद्ध होता है, किन्तु यह कर्ता के चित्त-उत्थान में एक 'अविप्रत्यय' नामक रूप का अर्थ करता है। यह अकर्मी कर्म है, किन्तु चित्त से विस्तृत है। यह 'अविप्रत्यय' न कुशल है, न अकुशल। निरुद्ध कर्म 'अविप्रत्यय' रूप में अविद्य हो जाता है। यह फल को कर्ता से रक्षक करता है।

लौकिक—लौकिक अतीत और 'प्राप्ति' नामक कर्मों के अस्तित्व को नहीं मानते।

यदि अतीत, अनन्त रूपका है तो यह प्रत्यक्ष है। यदि अतीत कर्म फल-प्रदान करता है, तो उसका प्रसन्न करिष है। फल यह प्रत्यक्ष है। यदि कुछ अतीत कर्मों के अस्तित्व का उल्लेख करते हैं तो उनका अविप्रत्यय केवल इतना है कि अतीत कर्म का निरुद्ध होगा। कुछ प्राप्ति का उल्लेख नहीं करते।

लौकिकों के अनुसार कर्म चित्त-उत्थान को (चित्त-क्षेप, सेविकारूप) किन्हीं तीर्थिक 'आत्म' करते हैं, विपरिवर्त करता है। कर्म उत्थान के परिणाम-विशेष को निमित्त करता है। इसका प्रसन्न यह अवस्था है, जो कर्म का विनाश है। दुःखावस्था का अर्थ होता है यदि अकुशल-चित्त से उत्थान का परिणाम-विशेष होता है। चित्त-उत्थान का कर्म-रूप से एक प्रसन्न परिणाम होता है, और कर्म के अनुसार चित्त-उत्थान का निमित्त, दुःख-रूप होता है। लौकिक अविप्रत्यय और सेविकारूप का प्रतिरोध नहीं करते, किन्तु कर्म और कर्म-विनाश को वह केवल चित्त में अग्रहित करते प्रतीत होते हैं।

निश्चयवादी—एक और यह कर्म के अस्तित्व का प्रतिरोध करता है।

हम इसके बीच वैशिष्ट्य-विधान में पड़ते हैं। 'आत्म' को चित्त और वेदना की उत्थान अवधारित करना, जो पूर्ववर्ती चित्त-वेदना से निरुद्ध होता है, यह करना कि चित्त

रूप का उत्पाद करता है, वेदना और सेन्द्रियजन्य के विपाक-कृता मानना और वस्तुमान को अधिपति-कृत अवधारित करना विज्ञान-बाध की ओर मुकुना है।

दूसरी ओर यह सौत्रान्तिकों का 'उत्तान' और 'सूक्ष्म परियामा' नहीं मानता। 'अज्ञाना' प्रकृति-विज्ञान के उत्तान से अन्य होगा। हम यह कैसे मान सकते हैं कि ऐस्त उत्तान अनगण्य चित के बीचमूठ पूर्व पिच के पिह पारया करता है, और इसका 'सूक्ष्म परियामा' होता है? वस्तुतः प्रकृति-विज्ञान का आत्मन एक आलय-विज्ञान होता है, जो धीमे का संग्रह करता है।

कर्म-कर्म का प्रतिफलत्व

अपि कर्म का विपद्याय नहीं है, तथापि फल का समतिक्रम हो सकता है, यदि अनुत्पादपूर्वक पाप-किस्ति हो। यैनी-ममना द्वारा यदि अवयवकारी अपने चित को किमुक करता है, तो जो कर्म उठने क्रिया है, उठका महत्त्व कम हो जाता है। प्रसारणा (वर्गवास के अंत में मिश्रणों का एक अनुत्पन्न) के सम्य संघ के संकुच पाप स्वीकार करने से कर्म से सुद्धि होती है। एक प्रश्न है कि क्या परिष्मात पाप कर्म को पाप-स्वीकरण, पाप-किस्ति बोध कर सकते हैं? नहीं। किन्तु यदि मोक्ष कर्म की परिष्माति के समन्तर अनुत्पाद होता है, तो शुद्ध के अमान में कर्म की परिष्माति नहीं होती; यथा—जब प्रयोग का अमान होता है, या वह दुर्बल होता है, तो अवयव पूरा नहीं होता। उसी प्रकार जब पापी अपने अवयव को अवयव मानता है, और पाप-किस्ति का समादान करता है, तो अवयव पूरा नहीं है। यह उठका प्रतिपक्ष है।

विषय-अनिष्ट विपाक

यह कर्म निषय-विपाक (निष्ठवेदानोय) है जो कबल कृत नहीं है, किन्तु उपचित मी है। उपचित-कर्म यह है, विषयी परिष्माति हुए है, और विषय विपाक-दान निष्ठ है।

कोई एक दुर्बलियता दुर्गति को प्राप्त होता है, कोई दो के कारण, कोई तीन के कारण (काय, बन्ध, मनोदुर्बलिय)। कोई एक कर्मनय के कारण, कोई दो के कारण, कोई दस के कारण दुर्गति को प्राप्त होता है। जो विषय प्रमत्त के कर्म से दुर्गति को प्राप्त होता है, यदि उस कर्म का प्रमाय अतनात रहे तो कर्म 'कृता' है, उपचित नहीं। प्रमाय के समाप्त होने से कर्म उपचित होता है। अंगुत्तरनिष्ठ [१।२५] म है कि छोटे बच को छोटे लवण से नमकीन कर सकते हैं, किन्तु यदि बहुमात्रा मध्य लवण हो तो वह गन्ना के बल को समझीन नहीं कर सकता।

तीस प्रश्न, तीन प्रश्न (भद्र) से किता हुआ कर्म और निर्दर कृत कर्म निष्ठ है। वस्तुतः तीस भद्र और तीस राग सन्तान को आत्म्य यातित करते हैं। निरन्तर कृत-कर्म विषय-रम्य को बनाता है। यह लवण पूर्व लवण के विरुद्ध मही है। केवल उठा को तीस प्रश्न या तीस राग हो सकता है, बिजने बहुकुलत या अकुलत कम किए हैं।

गुणधर्म में किया हुआ कर्म भी नियत-विपाक है, यथा—सितुष्य नियत-विपाक है। जो कर्म दुःख, संघ, आर्ष, मत्ता-पिता के प्रति किया जाता है, वह नियत-विपाक है।

तीन प्रकार के कर्म हैं :—

१ जिसका विपाक नियत है, और जिसका विपाक-काल निश्चय है, किन्तु अज्ञानद्वय-कर्म किया है, वह उसका फल अगले जन्म में अवश्य मोगेगा। उसका नरक में विनिमय होगा।

२ वह कर्म जिसका विपाक निश्चय है, किन्तु काल निश्चय नहीं है। एक मनुज ने एक कर्म उपनिष्ठ किया है, जिसका विपाक निश्चय है, और स्वभाव ऐसा है कि वह केवल कर्म-पक्ष में ही विपर्ययमान हो सकता है। या ऐसा है, जो स्वर्ग या नरक में फल दे सकता है, किन्तु वह ऐसा नहीं है कि समानतर कर्म में ही इसकी उपपत्ति हो। वह कर्म दूसरे कर्म से विरहित हो सकता है। यदि वह पुण्यकर्म आर्य-मार्ग में प्रवेश करता है काम से वीतराग होता है, अनागामी होता है, तो वह इसी कर्म में उस कर्म के फल का प्रतिविवेदन करेगा। वह अपर पर्याय-वेदनीय कर्म या, वह इष्टकर्म-वेदनीय हो जाता। यहाँ अंगुलिमात्र का दान्य दान्य है [मच्छिन्ननिकाय, २।१७]—

अंगुलिमात्र एक डाकू था। उसने गाँवों को, निगमों को, कन्याओं को नष्ट कर दिया। वह मनुजों को मारकर उनकी अंगुलियों की माता बनाकर पहनता था। एक समय मन्वान् भ्रातृव्य में वारिका करते थे। वह उस स्थान की ओर चले, यहाँ अंगुलिमात्र रहा था। अंगुलिमात्र ने दूर से मन्वान् को देखकर विचार :—आश्चर्य है कि इस मार्ग से कोई नहीं आता। वह समय एकदम आ रहा है। वह मन्वान् के पीछे हो लिया। मन्वान् ने ऐसा श्रद्धा-संस्कार किया कि डाकू उसको न पा सका। डाकू को बड़ा आश्चर्य हुआ क्योंकि वह दौड़ते हाथों को भी मारकर मिला देता था। उसने मन्वान् से कहने को कहा—मन्वान् मे कहा—मैं डरता हूँ। तुम क्यों। डाकू ने इसका अर्थ पूछा। मन्वान् ने कहा—मैं सब चीजों में डरता हूँ। तुम अलंकार हो। इसलिए तुम अरिष्ट हो, मैं रिष्ट हूँ। वह सुनकर अंगुलिमात्र को वैश्य उत्पन्न हो गया। उसने प्रणामा ली और मित्र हो गया। अंगुलिमात्र प्रातःकाल पाप-चक्र होकर आकली में मित्रा के लिए प्रस्थित हुआ। मित्रा ने उस पर चेता चेता, मित्रा ने दण्ड का प्रहार किया। उसका चिर कण्ठ पाप हट गया, और संघटी कट गई। मन्वान् ने उससे कहा :—हे अंगुलिमात्र। जिस कर्म के विपाक से तुम्हो निरव में सहस्रो वर्ष निवास करना पड़ता, उस कर्म के विपाक-संबन्धन तुम इसी जन्म में कर रहे हो।

३ वह कर्म जिसका विपाक अनिश्चय है। शीत-आपण की संतति का, अपायकामिक पूर्वोपनिष्ठ कर्म के विपाक-दान में वैशुष्य है। क्योंकि प्रयोगशुद्धि और विरज (दुःख, कर्म, और संघ) के प्रति आशय-शुद्धि के कारण उसकी संतति क्षत्वात् कुशल-मृतो से अभिप्राय है। अतएव अहं पाप भी करके अयोग्यता को प्राप्त होता है, कुछ महाराग भी करके अपाय का त्याग करता है। थोड़ा भी लोहा पिसर के रूप में बल में डूब जाता है, और वही लोहा प्रभू भी कभी न हो, पाप के जल में टैला रहता है।

पुण्य-परिग्रहना

सामान्य नियम यह है कि कर्म स्वकीय है। जो कर्म करता है, वही उसका फल भोगता है; किन्तु पति-निकाय में भी पुण्य-परिग्रहना (पतिव्रत = प्राप्तिदान) है। वह वह भी मानता है कि मृत की सहायता हो सकती है। स्वयंभवादी ग्रेव और देवों को बलिदान देते हैं, अर्थात् मित्र को बिना कुछ पान से जो पुण्य (बलिदान) संनिव होता है, उसके देते हैं। हम अपने पुण्य में दूसरे को संमिलित कर सकते हैं, पाप में नहीं।

निष्कर्ष यह है कि हिन्दू-धर्म लक्षण, प्रोत्साहन और हीन हैं। हम और असम कर्म ही प्रवृत्ति हैं। जो कर्म न हीन हैं, न प्रवृत्ति, वह मध्य हैं। अतः संकृत हम-धर्म ही सेव्य हैं। हमारी का अर्थव्यवस्था संतान में होना चाहिये। अतः अर्द्धवृत्त-धर्म अनुपाद्य हैं। उनका अभ्यास नहीं हो सकता। अर्द्धवृत्त का कोई फल नहीं है, और फल की दृष्टि से ही मायना होती है।



दुःखद्वेष में किया हुआ कर्म भी नियत-विपाक है, यथा—पितृवध नियत-विपाक है।
 वो कर्म बुद्ध, संघ, आर्य, माता-पिता के प्रति किया जाता है, वह नियत-विपाक है।

तीन प्रकार के कर्म हैं :—

१. क्लिष्टा विपाक नियत है, और क्लिष्टा विपाक-काल नियत है, क्लिष्टे ज्ञानन्तर्वाक्य-कर्म किया है, वह उक्त फल अगस्तो जन्म में अवश्य भोगेगा। उक्त नरक में विनिपत्य होगा।

२. वह कर्म क्लिष्टा विपाक नियत है, किन्तु काल नियत नहीं है। एक मनुष्य ने एक कर्म उपस्थित किया है, क्लिष्टा विपाक नियत है, और स्वभाव ऐसा है कि वह केवल जन्म-मृत्यु में ही विनिपत्यमान हो सकता है; या ऐसा है, वो स्वर्ग या नरक में फल दे सकता है, किन्तु वह ऐसा नहीं है कि जन्मन्तर जन्म में ही इसकी उपपत्ति हो। यह कर्म दूसरे कर्म से पवित्र हो सकता है। यदि यह पुण्यल आर्य-मार्ग में प्रवेश करता है, काम से वीर्यवान् होता है, अनागामी होता है, तो वह इसी जन्म में उस कर्म के फल का प्रतिनिवेदन करेगा। वह अपरिपक्व-वेदनीय कर्म या, वह दृढकर्म-वेदनीय हो जाता। यहाँ अंगुलिमात्र का उदात्त दण्ड है [मम्मिमनिकाय, २।१७]—

अंगुलिमात्र एक बाणू था। उसने गाँवों को, निगमों को, जनपदों को नष्ट कर दिया। वह मनुष्यों को मारकर उनकी अंगुलियों की माता बनाकर पहनता था। एक क्षत्रिय मानव भवस्थी में धारिका करते थे। वह उस स्थान की ओर चले, वहाँ अंगुलिमात्र रहता था। अंगुलिमात्र ने दूर से मगवान् को देखकर विचार्य :—आश्चर्य है कि इस मार्ग से कोई नहीं आता। वह अमर्य एकलौ आ रहा है। वह मगवान् के पीछे हो गया। मगवान् ने देखा बुद्धि-संस्कार किया कि बाणू उनको न पा सके। बाणू को बड़ा आश्चर्य हुआ, क्योंकि वह दौड़ते हाथी को भी मारकर मिला होता था। उसने मगवान् से कहने को कहा—मगवान् ने कहा—मैं ठहरा हूँ। तुम रुको। बाणू ने इसका अर्थ पूछा। मगवान् ने कहा—मैं सब क्षेत्रों में दृढ़ से स्थित हूँ। तुम अवसक्त हो। इसलिए तुम अवस्थित हो, मैं स्थित हूँ। वह उनकर अंगुलिमात्र को वैश्य उपपन्न हो गया। उसने प्रणामा ली और मित्तु हो गया। अंगुलिमात्र प्रार्थनाका पात्र-जीकर लक्ष्म आकस्ती म मित्रा के लिए प्रविष्ट हुआ। किसी ने उस पर चेता फेंका, किसी ने दण्ड का प्रहार किया। उसका शिर फट गया पाँव टूट गया, और संपादो फट गई। मगवान् ने उससे कहा :—हे अंगुलिमात्र। कित्तु कर्म के विपाक से तुम्हो निरप में सहस्रो वर्ष निवर्त करता पड़ता, उस कर्म के विपाक-संबेदन तुम इसी जन्म में कर रहे हो।

३. वह कर्म क्लिष्टा विपाक अनियत है। शीघ्र-आपन्न की संवृति का, अपाकाभिक पूर्वोपस्थित कर्म के विपाक-दान में वैशुल्य है। क्योंकि प्रयोगशुद्धि और त्रिख (बुद्ध, कर्म, और संघ) के प्रति आश्चर्य-बुद्धि के कारण उसकी संवृति कालान् कुशल-मूलों से अभिवाधित है। अतुल्य अल्प पाप भी करके अयोग्यता को प्राप्त होता है, कुछ महापाप भी करके अपाव का त्याग करता है। मोक्ष भी सोहर विरह के जन्म में वस में हूय जाता है, और वही सोहा ममूल भी कभी न हो, पाप के जन्म में पैदा रहता है।

ऐसे हैं, जो निर्वाण को अभाव, अमृत, अनन्त कहते हैं। इससे कठिनार्थ उपरिष्ठ होती है। यूरोपीय विद्वान्, कूफ के समय से, बार-बार यही मत प्रकाश करते आए हैं कि निर्वाण अभावमान ही हो सकता है। पुर्से का मत है कि बौद्ध योगी ये और अभाव्य की समझता रखते थे, जो न मान है, और न अभाव। यह प्रपञ्चातीत है। वह कहते हैं कि वह समझता कठिन है कि बौद्ध निर्वाण को अमृत, योग-बेम और अप्रयुक्त क्यों कहते हैं। यह अभाव के समानार्थक शब्द नहीं है। रीज बेविट्स 'अमृत' का यह निरूपण करते हैं कि यह आसों का आहार है, और 'निर्वाण' का अर्थ भीतरमा प्रसन्न की सम्पूर्ण प्रकाश करते हैं। वह बौद्ध कहते हैं कि बुद्ध ने मार (मृत्यु) पर विषय प्राप्त की है, और अमृत का इस उत्पादित किया है; तो कर्न इसका यह अर्थ करते हैं कि बुद्ध पर मृत्यु का कोई अधिकार नहीं है, और उन्होंने उस अमृत-मद का आविष्कार किया है, जिसके द्वारा उस परम-सत्यका अभिगम होता है, जो मनुष्य को मृत्यु पर आविष्यत्व प्रदान करता है, उसको निर्मम बनाता है।

रीज बेविट्स कहते हैं कि बुद्ध का आचार्य आध्यात्मिक था, और उनके निर्वाण का अर्थ इस लोक में प्रकाश और सम्पूर्ण-शान्ति द्वारा मोक्ष प्राप्त करना था। किन्तु भारत शास्त्र के विचारों को सम्पूर्ण रीति से समझने में असमर्थ थे, और उन्होंने इस आचार्य को अमृत, अनन्त, दीपप्रदि की आख्याएँ कीं। इससे शास्त्र के सिद्धान्त को खलि पड़नी।

पुर्से के अनुसार इन विद्वानों की भूल इसमें है कि वह बौद्ध-धर्म को एक वैज्ञानिक मतवाद समझते हैं। वे यह मूल गण कि बौद्ध धर्म एक वैज्ञानिक-मनन धार्मिक संस्था है। सेनार्त ने इस विचार का विशेष किया है कि बौद्ध-धर्म एक वैज्ञानिक मतवाद है। सेनार्त के अनुसार निर्वाण का अर्थ मरणावस्था में तत्वा से परम-बेम और मोक्ष रहा है जो अमृत की संज्ञा से खर्च परे है। सेनार्त ने बौद्ध-धर्म के प्रभाव की परीक्षा की है। उनका कहना है कि बौद्ध-धर्म का उत्क्रम-मनन योग है। योग भारत की पुरातन विद्या है। इसमें कम निम्न, प्यन, चरणा, ध्याति और ज्ञान-सिद्धि का सम्प्रेषण है। योगी लोकोत्तर-शक्ति की प्राप्ति तथा मोक्ष-ज्ञान के लिए समान धर्म से क्लृप्त होता है।

यह आचार्य विचार है कि बुद्ध की शिक्षा का आधार वेदान्त (उपनिषद्) अथवा वाक्य है। उन्होंने वेदान्त वेदान्त के परमाण्व और वाक्य के दुहर का प्रतिपेक्ष किया है। वह भी सामान्य विचार है कि बुद्ध शीतल-मत् पीरोहित्य और वर्ग-धर्म के विशेषी ने तथा धारम से ही बौद्ध-धर्म निरोपणी था। किन्तु सेनार्त के मत में यह विचार अप्रामाण्य है। उनका कहना है कि बौद्ध-धर्म का उत्क्रम एक प्रकार के योग से हुआ है जिसका स्वरूप अभी पूर्णरूप से विवर नहीं हुआ था, और जो निरुद्ध निरोपणी म था। वे यह भी कहते हैं कि बुद्ध के प्रभाव कई शताब्दियों में इस धर्म में परिपक्व हुए, और यह लोक महों है कि धारम से ही उसका स्वरूप निरिषय था।

पुर्से कहते हैं कि मैं निरिषयत्व से यह नहीं कह सकता कि निम्न वाक्य बुद्ध-धर्म है—
 "मैं केना का अविद्यमान मनता हूँ, किन्तु मैं यह नहीं करता कि कोई केन है।" किन्तु निम्न वाक्य बुद्ध का हो सकता है।—"वादि, चर, योग मत्त से अनिमित्त मैंने क्लृप्त, चरणा, वादीर्य

चतुर्दश अध्याय

निर्वाण

बुद्ध की शिक्षा का एक मात्र सत निर्वाण है। सब बौद्ध-वर्णनों का लक्ष्य निर्वाण है, किन्तु निर्वाण के स्वल्प के संकल्प में अल्पत्व मगमेद है। इस अध्याय में हम इस विषय के विविध आकारों पर विस्तार से विचार करेंगे।

निर्वाण का स्वल्प चाहे जो हो, सब बौद्धों को यह सम्मन रूप से स्पष्ट है कि निर्वाण संसार-दुःख का अल्पत्व निरोध है, संसार से निवृत्त्य है, और अतएव उपादेय है। विद्वानों का कहना है कि आत्म-प्रतिषेध ईश्वर प्रतिषेध, छोटे-छोटे और दार्शनिक सत्ता के सिद्धान्तों के होते हुए निर्वाण निरोधमात्र, अमात्रमात्र ही हो सकता है।

पाश्चात्य विद्वानों के मत

बर्केलेमी सेन्ट-हिलेरी, कार्लवर्थ, पेज बेकिंग्स और पिक्स का कहना है कि बुद्ध तथा उनके अनुयायियों ने अपने सिद्धान्तों के इस अनिवार्य निष्कर्ष को विचार-कोटि में रखा है, और यह निर्वाण का स्वल्प अमात्रमात्र ठहराते हैं। किन्तु पेज बेकिंग्स साफ साफ यह भी कहते हैं कि बुद्ध-वचन के अनुसार निर्वाण 'आत्मत्व' भी है। बर्क और ओल्डनकी का मत है कि यद्यपि बौद्ध जानते हैं कि उनके सिद्धान्तों का मुख्य बिन्दु और है, यद्यपि उनको स्पष्ट शब्दों में इस विनिश्चय के कहने में विनियोजित होती है। इनके अनुसार उन्होंने निर्वाण के स्वल्प का वर्णन या तो कवि की आलोचनिक भाषा में किया है, और उसे 'हीन', 'शरण' 'अमृत' की आख्याय प्रदान की है; या उन्होंने यह स्वीकार किया है कि निर्वाण के स्वल्प का व्याकरण बुद्ध ने नहीं किया है। पूछे जाने पर बुद्ध ने इसे व्याख्यान प्रदान करके इसका व्याकरण नहीं किया है। बुद्ध ने अपने शिष्यों को चेतावनी दी है कि, यह प्रश्न कि निर्वाण के अनन्तर क्या कहना चाहते हैं, अचिन्त्य है नहीं है; और इसका निश्चय विद्या, बुद्ध-निरोध और निर्वाण के अविषय में उदात्त नहीं है। अतः इन प्रश्नों की उत्तरात्मन में पड़ना निरर्थक और निष्प्रयोजनीय है। किन्तु वह उन विद्वान् सम्मनरूप से मानते हैं कि बौद्ध उपासकों की दृष्टि में निर्वाण एक प्रकार का स्वल्प है।

पाश्चि-अभिधम्म में चित्त और कर्म दोनों के नैरात्म्य की प्रतिष्ठा है। यह आत्मा का अवयव प्रतिषेध करते हैं, और निर्वाण का लक्ष्य 'दुःख का नाश' और 'विद्या' तथा 'उप-दय' काय है। इस विचार-संस्था के अनुसार हम निर्वाण को ऐहिक दुःख मन्त्र कहते हैं, किन्तु वह परम सत्य नहीं हो सकता। उदात्त इसे स्वाध्याय प्रदान करता है, और बुद्ध स्वल्प

तत्त्व ज्ञेय-रूप का किारा है। निर्वाण का अविनाश प्रत्येक को स्वयं करना पड़ता है। उपाध्याय द्वारा मार्ग के अक्षिप्त होने से शिष्य के ज्ञेयों का प्रहाण नहीं होता। प्रत्येक को स्वयं इसका तात्पर्यकार करना होता है। बुद्ध को विरोध केवल इसमें है कि उन्होंने सर्वप्रथम मोक्ष-मार्ग का आविष्कार किया और दूसरों का मार्ग-संदर्शन किया। इसी अर्थ में वह श्रेष्ठ और श्रेष्ठ है। वह दूसरों का वाच्य वस-प्रदान कर या अपनी श्रुति के वक्त से अपरा प्रमाण से नहीं करते, किन्तु छद्म की वेशना से करते हैं। इस प्रकार हम देखते हैं कि उपाध्याय और मित्र के अन्तर, यहाँ और मार्ग में भेद है, और एक दृष्टि से इनका परस्पर विरोध भी है।

निर्वाण क्या है? इसमें कोई नहीं कि यह परम-चेतन है, बुद्ध और अन्तर का अन्त है, मनु पर विन्य है। निर्वाण के यह तात्पर्य क्या इसलिए है कि वह अममकान्त है? अपरा यह अमृत है? मित्र के लिए मार्ग में उत्तरोत्तर उन्नति करना प्रधान बात है। कई कहेंगे कि निर्वाण का अनुभवान करना अनन्तरक है। दूसरे कहते हैं कि यह अमृत-वद है, या यह सर्व-प्रथम, बुद्ध, पुनर्जन्म का निरोपमान है। यह अविनाश का प्रश्न है। इसलिए हम यह नहीं कह सकते कि एक दूसरे की अपेक्षा अधिक अमृत है। फिर कला में शिष्य का संभव हुआ, उस कला में अनेक निर्वाण में प्रविष्ट हो चुके थे। वेर (स्वविर) और वेरियों के 'उपज्जो' का संभव है, और इनमें निर्वाणायिन् के बुद्ध का वर्णन पाया जाता है।

कई बचन ऐसे हैं किसे यह व्यवस्थापित होता है कि मित्र और उपाध्याय में बड़ा भेद रखा गया है। जब आनन्द बुद्ध से पूछते हैं कि श्रुत के वक्त-गर्भ के प्रति मित्रों का क्या भव्य होना चाहिये, तो बुद्ध उनसे कहते हैं कि—“हे आनन्द! मेरे श्रुतों की पूजा की चिक न करो। सुमुत्त और महाश्रु शिष्य, आचार्य और नेम्य मेरे श्रुतों की पूजा करेंगे। हम मित्रों को मोक्ष की वाचना में उत्पन्न होना चाहिये।” [दीपनिकाय, २।४१]। कभी कभी ऐसी प्रतीति होती है कि मित्र-संघ से अधिक, पूजा और उत्तरोत्तर बुद्धवार से कोई संभव नहीं है। किन्तु यह मुक्तिमुक्त नहीं है। इसमें कोई नहीं कि बौद्ध बौद्ध-मार्ग विधि-मन्त्रादि के विषय में। इनमें सर्वशरी भी थे। किन्तु यह एक ही दिष्ट है। दूसरे और हम देखते हैं कि आनन्द को इस बात से बड़ा उत्तोर या कि बुद्ध अपने सामर्थ्य से विनाश-कोक-वाद्य को अवस्थापित कर सकते थे, और अपनी अनुयायियों की वहाँ प्रविष्टा कर सकते थे। उदासी आनन्द से कहते हैं कि—“हे आनन्द! बात यह कैसे करते हैं कि श्रुत का यह सामर्थ्य है। इसमें कोई नहीं कि बुद्ध के श्रुति-वक्त का उनकी दृष्टि में विशेष महत्त्व नहीं है; उदाहरित बुद्ध उदासी से कहते हैं कि श्रुतों ऐसा नहीं करना चाहिये। रत्न प्रमाण है कि बुद्ध ने मित्रों को दीर्घाज्य का आदेश दिया था, और मित्र शून्य-पूजा करते थे। संघ में प्रविष्टों की संख्या बहुत म थी। [कथासुत्त, २७।१] से पता चलता है कि अर्द्ध श्रुतों की मात्स्य-गन्ध-विहोतन बढ़ाते थे। हम निर्वाण की चर्चा को धर्म से पूरक नहीं कर सकते। धर्म में प्रवेश नहीं कर सकते हैं, किन्तु पूर्वजन्म में सुगत-मूत्र का आदेश दिया है [अभिक्कसोत्त ४।१२५; ४।२४; ७।१, २४]।

अमृत का अन्वेषण किया है ' १ एक आवात, अर्थात्, अमृत, अमृत है। यदि अमृत न होता तो अमृत के लिए शरणा न होता ।''

जैसे में (फोटी ईस्ट आफ इंडियनिस, भा० १, पृ ३०३) लिखा है कि यदि हम यह चाहते हैं कि निर्वाण अमृत नहीं है, तो हमको उस धर्म की संज्ञा कतली चाहिये जिसका लक्षण बौद्धों के अनुसार शरणात्मक है। किन्तु प्रश्न है कि क्या यह शरणात्मक धर्म निर्वाण नहीं है, जिसे पाणि में 'अमृत' कहा है।

पुछते कहते हैं कि आरंभ में बौद्धों का लक्षण संसार के निःसरण (पार), नैरेक-सुख, अनिर्वाण अथवा भी प्राप्ति था। कई ज्ञानों से स्पष्ट है कि निर्वाण से उनका धर्म एक परमात्म-सुख से था। अमृत एक निःकारण-विशेष का ही मूल रहा है। कई ज्ञानों से हम यह सिद्ध कर सकते हैं। इसके समर्थन में कई हेतु भी दिए जा सकते हैं। पुछते का मत है कि आरंभ की अवस्था में बौद्ध-धर्म निर्वाण को एक अनिर्वाणीय वस्तु-सुख मानता था। यह एक परिणाम पर पहुंचते हैं कि कई अधिक निःकारण 'अमृत' को वस्तु-सुख मानते हैं।

पुछते का मत

पुछते ने 'निर्वाण' नाम की पुस्तक में इस विषय की आलोचना की है। हम उनके मत का विचारपूर्वक वर्णन करेंगे और अन्त में अपना वक्तव्य भी देंगे।

पुछते कहते हैं कि बौद्ध-धर्म के दो स्तंभ हैं, इनमें से एक ज्ञाना चाहिये। एक उपासकों का धर्म है, दूसरा भिक्षुओं का। उपासक स्तंभ की प्राप्ति के लिए प्रयत्नशील होते हैं, और भिक्षु निर्वाण-मार्ग का पथिक हैं। उपासक रूप-केवल भी पूजा करते हैं, और बौद्ध-दीर्घों की सेवा करते हैं। यह पंचशील का सम्मान करते हैं, पाप से विस्तार करते हैं, उन्मत्त-मत्त रहते हैं भिक्षुओं को हानि देते हैं, और धर्म-अवस्था करते हैं। शांति की रक्षा और हानि-पूर्वक से यह प्रवृत्त-संभव करते हैं, और अमृत-वर्णन आलापित करते हैं। उनके धर्म में निर्वाण का कोई बड़ा स्थान नहीं है। यह ठीक है कि प्रत्येक बौद्ध एक दिन निर्वाण के अधिगम की इच्छा करता है [अभिधर्मकोश ४४८], किन्तु सामान्य निर्वाण-मार्ग में प्रवेश करके के लिए भिक्षु-भाव का होना आवश्यक समझा जाता है। अभिधर्मकोश का विचार है कि उपासक अर्थात् हो सकता है। किंतु धर्म में यह अर्थात् होता है, उन्नी बच में यह भिक्षु होता है, उन्नी दिन यह धर्म में प्रवेश करता है। भिक्षु-धर्म का भी यही मत है। कुछ के अनुसार यह अनात्म-विचार का साम कर सकता है, किन्तु किसी अवस्था में भी यह अर्थात् नहीं होता। केवल भिक्षु ही अर्थात् होता है। भिक्षु के लिए ही निर्वाण का मार्ग है।

अर्थ-मार्ग की अपनी निर्वाण की अपनी है। उपपन्न कहते हैं कि निर्वाण के विचार विमल में विविधता का उत्पन्न नहीं करना चाहिये। क्योंकि निर्वाण के अधिगम के लिए ही अमृत संसार का परित्याग करते हैं, और संसार में प्रवेश करते हैं। निर्वाण स्तंभ का विचार यह था है। बौद्ध के दीर्घकालीन संसार में स्तंभ एक स्थान है, किन्तु निर्वाण संसार का अन्त है। स्तंभ सुख का विचार है, किन्तु निर्वाण पाप-प्रवृत्त होना से परे है। इतना एक-मात्र

होता है कि वह प्रकार के मित्र तुझ को रास्ता मानते थे, और कर्म-फल को स्वीकार करते थे, तथा मनुष्य के नियमों का पालन करते थे। वह संघ में प्रवेश कर सकते थे, यद्यपि उनके अपने बाद और आचार थे। केवल एक बात थी कि वह अचेलक नहीं रह सकते थे। बहुत कम एक स्थिर रूप न हो सके। नियम के नियमों के साथ साथ 'मार्ग' का भी बड़ा महत्त्व था। आसम से मालूम होता है कि ब्राह्मीय प्राथमोद्य और अमिष्य के संघ में संघ में विचार होता था। किन्तु चार सहायक-प्राधान्य, चार सम्मेलन-प्राधान्य, चार भू-विषय, भद्रादि पञ्चेन्द्रिय, पाँच कृत्, छह बोधोद्भूत और आर्य-आध्यात्मिक-मार्ग के नियम में मर्यादा न था। महात्मा आनन्द से करते हैं कि जो विचार ब्राह्मीय और प्राथमोद्य के नियम में होता है, वह अस्मत्त्व है, किन्तु यदि मार्ग के नियम में विचार उत्पन्न हो, तो वह बहुजन का अधिक और अनर्थ करेगा [मर्मिम १।२५३]। किन्तु शीलीभूत, विरक्त, बीतज्ज, आर्य श्रेष्ठ कर्म की देन नहीं है। यह बोग की देन है। यह ठीक है कि श्रेष्ठ-कर्म ने आर्य का विशेष किया और आर्य को पूर्य बना दिया। तुझ को देन की परवी देने में श्रेष्ठ-कर्म को संकोच होता था, किन्तु वह सम्प्रति का मार्ग था, बिरक्त लक्ष्य निर्वाह-लक्ष्य था। यह राज है कि श्रेष्ठ-कर्म का आचार बोग की विचार थी, किन्तु श्रेष्ठ-कर्म ने इनका उद्बोग शील और महा के लिए किया था और आर्य को प्रथम स्थान दिया था। श्रेष्ठ-कर्म के अनुसार प्रेम्-रूप और 'अमिष्य' सम्मेलन-फल है। किन्तु वह पाँच अमिष्यो में संघटित है। श्रेष्ठों का विश्वास है कि आर्य अमिष्यो से सम्मेलन होता है, किन्तु वह यह भी मानते हैं कि आर्यो भी इनसे सम्मेलन होते हैं। उनका यह मत नहीं है कि ध्यान-लक्ष्य मोक्ष है, किन्तु सम्प्रति में ही योगी कर्मों की पदार्थ मानना करता है। वह अस्मत्त्व का प्रतिपेक्ष करते हैं और जो योगी वास्तु में विद्या-भारवा इत्यादि करता है, उसकी किसी सुख में प्रशंसा है और किसी में निन्दा है [मर्मिम १।२५३, १।२८, अंगुत्तर ४।४२३; अमिष्योद्य १।२३]।

संघ में विविध विचारों का सम्मेलन आरंभ में इतना न था। उसके अन्तर्गत जो निष्ठा के उनका प्रकटन एक ही था। किन्तु इतना वह कार्य नहीं है कि लक्ष्यो समानरूप से एक ही कर्म माना है। हम जानते हैं कि पुराणकारी कुछ कर्मों की प्रामाणिकता नहीं मानते; अस्मत्त्व के अपवाद कुछ अन्य कर्मों को प्रामाणिक नहीं मानते। वह आचार्य रूप से माना जाता है कि मूल संगीति का प्रारंभ हुआ है, किन्तु सम्मेलन विविध निष्ठा एक ही कर्म का अर्थ मिला मिला प्रकार से करते हैं। एक संघ में हम संघर्ष के स्थानानुसार दो कर्म उद्भूत करते हैं।

१ संघर्ष एक ही उद्बोधन करते हैं, जिसमें 'स्वार्थ' का लक्षण दिया गया है; और करते हैं :—हमारे प्रतिपक्षी 'स्वार्थ' एक ही का अर्थ नहीं स्वीकार करते। उनका कहना कथार्थ नहीं है, क्योंकि वह एक संगीति में संघटित है; क्योंकि इतना अन्य दो से विशेष नहीं है और वह प्रतिक्रिया भी है। अतः वह प्रामाणिक है। हमारे प्रतिपक्षी उत्तर देते हैं कि वह संगीति में संघटित नहीं है, क्योंकि वह सम्मेलन से पटित नहीं है, क्योंकि वह अस्मत्त्व है, किन्तु एक प्रकार की किसी भी रूप का सम्मेलन कर सकता है।

हीनयन का पुराना ग्राम्याण को पिरक में उपनिषद् है, स्पष्ट नहीं है। उनके ग्रंथों में परस्पर विरोध पाया जाता है। पुनः हम सब निकम्हों के बिचलों से सही भाँति परिचित नहीं हैं। इस कारण प्राचीन मत के जानने में कठिनाई है, तथापि पूरे इसके बान्ने का प्रयत्न करते हैं।

बोध और बौद्ध-धर्म

पुष्टों का कहना है कि एक बात को बड़े महत्त्व की है, अत्यन्त है। वह यह है कि बौद्ध-धर्म योग की एक शाखा है। योग में ब्रह्मचर्य, कम-निकम, ध्यान-वासना-समाधि, मातङ्ग-भू-सम्प्रादि का वर्णन, कर्म-सौख्य, मेष-वय, प्राज्ञावाप्त, तन्त्र में विद्या का वास्तव, महाभूतों का ध्यान, भूत-कर्म, आदिमादि अनेक ऐश्वर्यों की प्राप्ति और लोकोत्तर ज्ञान उपलब्ध है। योग की इस प्रक्रिया का पश्चिम बौद्ध और चीन से कोई संबंध नहीं है। किन्तु इतना उनसे योग हो सकता है।

बौद्ध-धर्म का केन्द्र मित्रु-संघ है। बुद्ध के पहले से मारु में भक्तियों के अनेक संघ थे। बुद्ध का मित्रु-संघ भी इसी प्रकार का एक संघ था। अन्य संघों के सम्मेलन इसके भी बौद्ध-समाधि के निकट थे। इसी मौलिकता इससे है कि इसको बुद्ध ऐसा शाखा मिला, किसी विद्या से प्रभावित होकर योग की कमी और उनके विद्वानों ने एक विशेष रूप बनाया कि।

आरंभ में बौद्ध-धर्म अतिरिक्त आकृति में था। वह पुनः स्थिर और निश्चित महत्त्व का म था, और न धर्म-विनय में कमी स्थिरता आई थी। प्रायः सब बोधी समान मार्गों से एक ही रास्ते की प्राप्ति के लिए उद्योग करते थे, किन्तु वह शाखा और संघ को समान समझा करते थे, और कमी से विरहाद से (स्वविरहाद) और कमी बालवाद (मायवाद) को स्वीकार करते थे [मज्झिम १।१५४]। उस युग में बाल-विचार बहुत होता था। भगवत् कहते-सुनते पढ़ते थे कि जो मैं कहता हूँ वह सत्य है, अन्य सब मिथ्या है। मैं जानता हूँ, मैं बुद्ध हूँ। उनका मित्रवत् था कि आलोचक का ध्यान करने से बाल-वर्तन होना है [बोध १।२२९]। वह कहते थे कि ध्यान में प्रवेश कर मैंने देखा है कि लोक शास्त्र है। बौद्ध-धर्म में ज्ञान का विशेष महत्त्व है, यद्यपि वह सर्व का आशय होता है। कत्तुली का पञ्चमूत्र-वर्णन सम्प्रति में होता है, [मज्झिम १।७९]। निम्न प्रश्नों पर उन सम्मेलन होता था—लोक का आदि है, या नहीं? बुद्ध का उत्पन्न क्या है? क्या आत्मा और काय एक हैं? क्या मरणादन्तर सब का सर्वथा विनाश होता है? किन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि वह निम्न प्रश्नों में इनसे भी अधिक सत होते थे—क्या निर्वाण के अनन्तर आर्ष की उत्पत्ति हो सकती है? जीवन से लोको की अनुशा है? दिव्यचक्षु, दिव्यश्रोत्र और परिचित ज्ञान कैसे होता है?

ऐसी परिस्थिति में बौद्ध-संघ का कर्म हुआ था। किन के ग्रन्थों से बात होता है कि विविध संप्रदायों में आचार की विविधता थी। उनमें दो प्रकार के ग्रन्थों की छानना भी गनी है—आरारण्य और विहार में निवास करने वाले मित्रु। कई बातों से ऐसा दृष्टि

ए वह लोग अर्थ ही करते हैं कि अविषम-शास्त्र बुद्ध-वचन नहीं है, क्योंकि विविध निष्कर्षों के अलग-अलग अविषम हैं। विविध निष्कर्षों के लक्षण भी अलग और अर्थ में भिन्न हैं।

प्रवचन में परस्पर विरोधी बातें हैं। अनेक निष्कर्षों के सहयोग से यह स्पष्ट प्रकट हुआ है। "बुद्ध ने जो कुछ कहा है वह सब सुमायि है।" इसका परिपूरक यह बात है कि "अतिविष्ट सुमायि है, वह बुद्ध-वचन है।" ऐतिहासिक काल में निदान और सिद्धान्तों का विरोध बौद्धों की एकता को भंग नहीं करता। इस विरोध के होते हुए भी एक सामान्य विषय प्राप्त होता है। यह विषय ही योग से मिल नहीं है। इस योग के तीन या चार प्रधान विचार हैं :—पुनर्जन्म, स्वर्ग-नरक की कल्पना, बुद्ध-अपुण्य, मोक्ष, फल और आध्यात्मिक जीवन तथा मार्ग। बुद्धों के समान बौद्धों ने भी इन विचारों को योग से लिया, और इनके मूल अर्थ को सुरक्षित रखते हुए उनको एक नवीन आकार प्रदान किया।

विषय और सिद्धान्त में विरोध करना अच्छा है। बौद्धों का विचार है कि हम अनेक कर्मों में संलग्न कर अपने कर्मों के फल का भोग करते हैं, और वह अतिमम ह्रास झुका होता है। बौद्ध विचार की यह मूल मिति है। इसमें आध्यात्मिक विचार बोझें पड़े हैं। इनमें से कुछ इस विचार को निरास करनेवाले हैं, किन्तु विचार अविद्य होता है।

पुनर्जन्म—विषय और फल

योग से बौद्ध-धर्म ने पुनर्जन्म और कर्म-फल के बारे में लिखा है। बौद्ध-धर्म में कुछ-अच्छा-असमर्थ और कुछ-पूर्व किए हुए कर्म की शुरुआत पर ध्यान दिया गया है, तथा मैत्र, मम, ज्ञानादि को निरर्थक समझा गया है।

कर्म गतिवों का आशेषक है। प्रत्येक जीव अपने मन-कर्म, केंद्रा और काम-बुद्धि का परिचय है। मांसियों का आध्यात्मिक कर्म संस्कृत-कर्मों के अन्तर्गत लोक का विचार करता है। कर्म ही 'अहमकार' है। कर्म और उसके फल का निवेद्य करना निम्न-वर्ण है। परलोक का अन्वेष करना और उपपादक कर्मों के अन्तिम का प्रतिक्रिया करना निम्न-वर्ण है। प्रत्येक जीव अपने कर्मों के लिए उत्तरदायी है, उत्तरदा के अन्व में बौद्धों का यह सिद्धान्त है।

इस विचार में सिद्धान्त थोड़ा दिए गए हैं। बौद्ध-धर्म ने विवेचनात्मक मनोविज्ञान का आशय किया। उसके अनुसार आत्मा सेवित्य शरीर-वेदना-संज्ञा-संस्कार-विज्ञानात्मक है। यह निम्न वर्ण नहीं है। आत्म-बुद्धि और विपरिणाम-बुद्धि में यह विरोध देखता है। यह आत्मा के कर्मों का मैत्रात्म और उनकी शून्यता मानता है। 'मन' 'आत्म' नहीं है, 'मन' 'आत्म' का नहीं है, ऐसा मानने का यह आश्चर्यक अर्थ नहीं है कि आत्मा का अस्तित्व नहीं है। यह केवल इस बात की प्रतीति है कि आत्मा मन के परे है। हे मित्रों! जो उपास नहीं है, उच्छा प्रहास करो "१ उपासना क्या नहीं है? पाद, अर्थ, बुद्धि-बल - 'मनो कर्म' (मनोविज्ञान के विषय), मनोविज्ञान [संयुक्त १११३, ४८८२]। अर्थात् के अनुसार

आत्मा नित्य और लोकोत्तर है। बौद्ध-धर्म आत्मा का प्रतिषेध करता है। यह अस्वादि का बुद्धि कर्म कर्म-मूल, और प्रतिषेध की बुद्धि का विनाश करती है। इस अमल्य के दो उपादान हैं :—

१ पहला पुद्गलवाधियों का उपादान है। बुद्धिपक्ष उनके शास्त्र नष्ट हो गये हैं, और यह धीर्य का उपादान है। प्रायः पाँच या सात निदान इस बाद के मानने वाले हैं।

‘पुद्गल’ का निर्वचन स्पष्ट नहीं है। वैनायक में ‘पुद्गलवाधिका’ नाम की उपाधि है। इसका अर्थ ‘अधीन’ है। वेदों में आत्मा के लिए पुद्गल, जीव, लक्ष्म, पोष, कन्द, मूल और पुद्गल [सुप्रतिपाद, ८७४] यह आत्मा के मिश्रण हैं। पुद्गल का चीनी अनुवाद ‘पुद्गल’ है। सिद्धांती निर्वचन इस प्रकार है—पुद्गल, ग्राहि चेति पुद्गल। ‘अह पुद्गल’ आठ आय हैं। इतिपुद्गल, २४ में कहा है कि यदि किसी एक पुद्गल के विविध मयों की लक्ष्म अतिरिक्त एक ही अर्थ तो उनका एक पर्यंत हो जायगा।

महाभारत में इस शब्द का पारिभाषिक अर्थ इस प्रकार है—प्रायः लक्ष्म मार है। पुद्गल महाभारत है, यथा—अमुक गोत्र का, अमुक नाम का यह आनुमानिक मिश्र। मार का आशय लक्ष्म है, जो पुनर्मय का उपादान करती है, उसका निषेध इस लक्ष्म का सर्वथा नष्ट है, [संसृ १।२५; संसृ २१।२२ उद्योतकर इति न्यायार्थिक, १४२]।

विश्व काल में पुद्गलवाधियों ने अपने बाद को सुप्रतिपाद किया, उस समय वैनायकवाद लक्ष्म निषेध को मान्य था। अतः पुद्गलवाधियों ने यह निश्चय किया कि कम से कम पुद्गल के अभाव का लक्षण नहीं बताया जा सकता। ‘पुद्गल’ न लक्ष्मों से भिन्न है, न अनित्य। इस दृष्टि का समर्थन महाभारत के इस कथन से होता था—बोधिसत्त्व शरीर से अनित्य नहीं है, बोधिसत्त्व शरीर से भिन्न नहीं है।^{१०} इस प्रकार वह भी वृत्तों में समस्त आत्मा का प्रतिषेध करते हैं। इनको बोधिसत्त्वशास्त्र में ‘लौकिकान्य’, ‘अन्तर लौकिक’ कहा है। पुद्गल की उपलब्धि पंच विज्ञान-काम और मनोविज्ञान से होती है, किन्तु लक्ष्म-अतिरिक्त अर्थात् शरीर-वेदना-विज्ञान के अतिरिक्त लक्ष्म उपलब्धि नहीं होती। अतः वह लक्ष्मों से भिन्न नहीं है, यथा—अग्नि इत्यन से भिन्न नहीं है। विश्व में पुद्गल लक्ष्म-समाय नहीं है, क्योंकि उस विज्ञान में वह जनन-मरण-शील होगा। पुनः पुद्गल कर्म का उपादान करता है, संसृष्ट करता है, अपने कर्मों के फल को भोगता है, और निर्वाण का लक्ष्मी होता है। बुद्ध कहते हैं कि इतने कर्म व्यतीत हुए कि मैं मुनेन नामक अपि ना। अतः पुद्गल एक कल-सत् है, एक इन्द्र है, किन्तु इसका लक्ष्मों से अलग अनिर्वचनीय है। इसी प्रकार वह न भिन्न है, न अनित्य।

२. दूसरा उपादान यह है कि किसी लोक में आत्मा आदि कहते हैं, वह एक लक्ष्म (लक्ष्मि) है, जिसके अर्थों का हेतु-लक्ष्म-लक्षण है। वह आत्मा का अपवाद है, किन्तु आत्मा बोधित है, यद्यपि वह एक नित्य इन्द्र नहीं है। आत्मा का वह उपादान मान्य मान्य है, किन्तु लक्ष्मि का निर्देश भिन्न प्रकार से किया जाता है। वह बौद्ध-धर्म की विधिगत है कि

अज्ञान कर्म और कर्म-फल को स्वीकार करता है, किन्तु कारण का प्रतिपेक्ष करता है। कोई स्व नहीं है, ब्रह्मा संसार (= संक्रान्ति) ही। किन्तु यह स्वतन्त्र चोक्त है। मृत्यु से इच्छा व्यभिचार नहीं होता। मृत्यु केवल उस चक्र को ध्वस्त करती है, जब नई परिस्थितियों में मनीषा कर्म-समूह का विनाश प्रारम्भ होता है।।

यह कहना अप्रत्याशित न होगा कि स्वतन्त्र स्वतन्त्र है। अपने कर्म और अपनी इच्छाओं के वह इच्छा प्रवृत्ति होती है। यह सेविकावादी और स्व-वेदना के विचारों का उत्पाद अन्य संतानों के सहयोग से करती है।

स्व तो यह है कि कोई स्वतन्त्र एक मनुष्य से दूसरे मनुष्य में संक्रान्त नहीं होते। मृत्यु स्व का विनाश प्रतिपेक्ष होता है। यह शिष्ट नहीं है, किन्तु स्वतन्त्र मनुष्य भी नहीं है। नरक मृत्यु नहीं है, किन्तु स्वतन्त्र भी नहीं है। यह नैराश्व है। यह स्वतन्त्र है कि यह अप्रत्याशित इति एक निरोग प्रकार की है। यह अवस्थाओं को देखती है, अवस्थाओं को नहीं। यह केवल कर्म की सत्ता स्वीकार करती है, कर्मों की नहीं। कोई निरोग आत्मा नहीं है। शरीर को 'आत्मा' अप्रत्याशित करना मूर्खता नहीं है, क्योंकि उसका दीर्घकालीन अवस्थान होता है, किन्तु को प्रतिपेक्ष विचार होता जाता है, कैसे आत्मा हो सकता है।

नैराश्ववाद से पुनर्जन्म और कर्म के प्रति उत्तरदायित्व के सिद्धान्त को बलि नहीं पहुँचती। आत्मा की प्रतिष्ठा करना मूल है; स्वतन्त्र का उत्प्रेषण करना बाह्य है। संक्रान्ति का उत्प्रेषण करना मूल है; कहना बाह्य है कि मरण-विषय प्रतिक्रिया-विषय का उत्प्रेषण करता है। 'विज्ञान का अस्तित्व है, किन्तु विज्ञान नहीं जानता।'

इसमें बाध-बध्नी है, किन्तु यह एक पेशी है। एक उत्प्रेषण में कहा है कि कुछ स्वतन्त्र है, क्योंकि कि स्वतन्त्र की संज्ञा 'मुक्त' है, उसका यह सामर्थ्य है कि विषय के आयोगप्रदा से इस स्वतन्त्र में प्रत्येक विषय की वधामृत प्रकाश व्यपिष्ट होती है। कि स्वतन्त्र की कल्पना बैध करते हैं, उसमें आत्मा के स्व सामर्थ्य पाए जाते हैं।

विशेष की कल्पना

निर्वाण का मार्ग भी योग से लिया गया है। सामान्य-जन-बाधे यही ही अपना अन्तः, स्वतन्त्र की कल्पना से उत्पन्न होते हैं। कोई स्वतन्त्र में अप्रत्याशितों के साथ संयोग करने की कल्पना से ब्रह्मचर्य का पावन करते हैं। कोई असीमित सिद्धियों के साम के लिए भ्रान्त-मन उत्प्रेषण होते हैं। कुछ अभिवाचनों के बिना आरक्षण को संभव नहीं मानते, किन्तु कदापि मिष्ट अनुभव में भुव का अन्वेषण करता है। मोक्ष की एक अतिमात्रा और साधकिक संज्ञा 'अमृत' है।

मोक्ष-संज्ञा मिश्रित भी। यह चेतो-विशुद्धि है। मृत्यु पर विषय प्रत्याहार ही कुछ 'मुक्त' रूप है। कुछ प्रत्यक्ष करने के अन्तर्गत शास्त्र-सुमि का जो पहला उत्प्रेषण था, वह पर था कि उन्होंने 'अमृत' का साम किया है [मध्यमनिकाय ११७-११, महाभारत ११, १२]। इनमें स्वतन्त्र के अनुप्राप्ति साधुगुरु और मीरुगुणात्मन के संघ में प्रविष्ट होने की कथा विहित

‘अप्यक्तु’ की कार्यकथा के अनुसार यह कहना कि पुद्गल का निर्वाण में अहित है, निष्ठा की प्रतिष्ठा करना है, और इच्छा प्रत्याख्यान करना पुद्गल के निरोध को स्वीकार करना है। मय के अनुसार वास्तीपुत्रीय कहते हैं कि—हम न यही कह सकते हैं कि निर्वाण धर्म है, और न यही कह सकते हैं कि यह उनसे अमय है। विद्वन्मार्ग प्राज्ञ-माहक की कल्पना से द्विज विधिष्ठ नितो से मिला एक विद्वत् ‘अमयसन्निवृत्त’ मन्त्रा है। हीनयान में इस मन्त्र का पूर्वकर्म है [अंगुत्तर १।१०, अमिषमन्त्रोप, १।७७, दीपनिकाय १।७९, बुद्धघोष-अस्त्यपत्तिनी, पृ० १४०]। अतः पाँच वा आठ पुद्गलवादी निकाय, चार महासांघिक निकाय, (महासांघिक, एकस्मन्वहारिक, लोकोत्तरवादी, कुल्लिक) और विमम्बवादी निर्वाण की इस कल्पना को मानते हैं। किन्तु बिन निकायों को हम सबसे अधिक जानते हैं, वह नैरस्त्यवादी हैं। नैरस्त्य को मानते हुए भी उन्मत्ति के नैरस्त्य में विराजित किया जा सकता है। आर्य इत्य-बीज के उद्भव अङ्गिष्ठ और कन्ध-चित्त का उत्पाद करके उन्मत्ति का उच्छेद करता है। यथा प्रत्यक्षपारम्य में कहा है :—“अस्त्यमुच्छिद्यते उन्मत्तिनात् दीपस्त्यतिवत् ।” यह कहते हैं कि यदि अस्त्य उन्मत्तिना है, तो निर्वाण अमाकमान है। मणिमन्त्रनिकाय में कहा है :—“न कल्पयि उन्मत्ति न कुर्विषि उन्मत्ति” [मणिमन्त्र १।१ ३]।

किन्तु दोनों की दृष्टि में निर्वाण और आत्म्य के प्रश्न एक दूसरे से अलग नहीं हैं। लौकान्तिक निर्वाण को अमान्य मानते हैं। किन्तु वैभाषिक उसे इच्छ-उत्तर मानते हैं। लौकान्तिकों का मत है कि निर्वाण हेतु-अस्त्य-परंपरा का उच्छेद है। वैभाषिकों के मत में इस उच्छेद का हेतु निर्वाण का प्रवृत्तमान है। वैभाषिकों के अनुसार निर्वाण में प्रवृत्ति और मृत्यु का सर्वथा निरोध है; निर्वाण अकल और अविपरिणामी है। यह अस्त्य-उत्तर और मय का निरोध करने वाला हेतु है। यहाँ एक सम्मन्ने में कोई अतिनाई नहीं है। किन्तु प्रश्न है कि मर्यानन्तर आत्म्य का निर्वाण से क्या सम्बन्ध होगा। हम जानना चाहते हैं कि यह निकम्ब निर्वाण-प्रवेश का क्या कार्य करता है, उस निर्वाण का किन्का अकस्मान् आर्य के चरम चित्त के अनन्तर होता है। (बुद्धघोष)।

हमको इन प्रश्नों का उत्तर नहीं मिलता। चित्त-निरोध और सन्धों का अस्त्य होने से ही निर्वाण में प्रवेश होता है। यही मोक्ष है। किन्तु जो स्वीकार करता है कि मोक्ष है, वह यह भी मानता है कि मोक्ष निरूप और शान्त है। अमया मोक्ष में किसी को भी रुचि न होगी [उपमन्त्र, अमिषमन्त्रोप ५।८]। आभिषार्मिक कहता है कि यह मय-उत्तर है, और उच्छा एक अकार बुद्ध-किमोच है, किन्तु उसके संकल्प में न यह कह सकते हैं कि इच्छा अहित है, और न यह कह सकते हैं कि नहीं है।

उत्तरमन्त्र-निर्वाण

इस कर्म में अमृत का लुप्त होता है, वह मात्र भी योग से सिद्ध गया है। अंगुत्तर १।१ ९, मणिमन्त्र १।१४१, अमिषमन्त्रोप १।१२, इत्यादि में कहा है कि यह निरुद्ध है, निर्द्वन्द्व है, निरात-रुच्य है। योगी उच्छापति में प्रवेश करता है। किं चय में

प्रकाश का उत्पाद होता है, उस क्षण में वह निर्वाण का साक्षात्कार करता है। [मम्मिम १।१.१०; अंगुत्तर १।१.४८; निब्बान पञ्चसं वेदितव्यं विम्बुहि]।

आमिषार्थिक कहते हैं कि आवातापीन्द्रिय से सम्प्राप्त आर्य ही निर्वाण का दर्शन करता है, यह इन्द्रिय 'अरियवक्खु' (=आर्यवक्त्र) कहावती है। यह मन का वेदन-विशेष और अस्वस्ति पदेन्द्रिय से सम्प्राप्त है। इस इन्द्रिय के द्वारा निर्वाण का 'अपमोघ' होता है। क्योंकि आर्य सौमनस्य और सुख का अनुभव करता है, जो निर्वाण को दृष्ट करके ही होता है। [आमिषमंकोश १।१ १ १।११०, १११, ११२]।

प्यान और आकम्पो के सम्प्राप्त से निर्वाण में सहस्रता मिलती है, किन्तु बुद्ध को यह समाप्तियाँ अप्राप्त प्रतीत हुए। उन्होंने इस कमी को पूरा किया। उनकी शिक्षा है कि निर्वाण 'संदिट्ठिक' (दिट्ठकम्म-निब्बान) है। बुद्ध कहते हैं कि रागा के प्रहास से अमृतत्व का साक्षात्कार होता है [संमुत्त ४।१.८१]। अमृत दृष्टव्य-निर्वाण को क्षय-ज्ञान से संश्लेषित-निरोध कहा गया है [अंगुत्तर ४।४.५४]। यह दो परस्पर विरोधी संघात हैं। उक्तानी आनन्द से पूछते हैं—दृष्टव्य-निर्वाण क्या है? आनन्द उत्तर देते हैं—ज्ञान-मुक्त से वीतराग मित्र प्यान और आकम्पो में समाप्त होता है। इन अवस्थाओं में से प्रत्येक के लिए भावान् ने पर्याप्त से कहा है कि यह दृष्टव्य-निर्वाण है। किन्तु जब मित्र पृतुर्ब आकम्प का सम्प्राप्तिक्रम का संश्लेषित-निरोध का साक्षात्कार करता है, और वहाँ अवस्थापन करता है, और ज्ञान द्वारा उसके ज्ञेय चीजें होते हैं, तब भावान् इस अवस्था को निष्पक्षिण दृष्टव्य-निर्वाण कहते हैं [अंगुत्तर ४।४.५४]।

एक दूसरा वाक्य है—'दृष्टव्य-मुक्त-विहार'। आमिषार्थिक इस वाक्य का व्यवहार केवल अर्हत् के लिए करते मालूम होते हैं। निर्वाण की प्राप्ति एक वस्तु है, निर्वाण का सुख दृष्टी वस्तु है। आर्य निर्वाण की प्राप्ति करता है। उसके ज्ञेय चीजें होते हैं क्योंकि उसके और निर्वाण के बीच एक संश्लेष-विरोध होता है। आर्य निर्वाण नहीं है, किन्तु निर्वाण की प्राप्ति है।

आमिषार्थिक क्रिये करते हैं—१ आर्यप्राप्त निर्वाण और ज्ञेय वस्तु, २ निर्वाण की प्राप्ति, जो तर्क ज्ञेय और अपूर्व मा को अनुवर्तितवर्मा कहावती है। यह लोचविरोध निर्वाण है। २ निर्वाण-प्राप्ति का ज्ञान। इस ज्ञान का साम्य प्यान में होता है। यह सुख है। यह एक लोक का साम-निर्वाण है। ४ संश्लेषित-निरोध की प्राप्ति। इसका संकेत वस्तु से होता है। ५ ज्ञान-विशेष में निर्वाण-प्रवेश। यह निवर्तितवर्मा निर्वाण है। ६ अनुवर्तितवर्मा ज्ञेय के प्रति विषय की प्राप्ति। यह आधिक्य आर्य है।

निर्वाण का स्वरूप—वाक्या के अनुसार

बुद्ध मन स्थायी है बिना लिखन भण्डन में नहीं किया है। विधिदि में यह स्थायी मन वापे करते हैं। बुद्ध एक मन का उत्तर नहीं देते कि वस्तुतः है, या नहीं। यह एक मन का भी उत्तर नहीं देते कि वीरिगेन्द्रिय शरीर में निज है या अमित्र। परमात्म-

इसि से लक्ष की कथा नहीं है। लक्ष संवृति-स्तू है, यह प्रवृत्तिमान है। बसुन्धु [अमिन्धु-कोश, ६] इस संक्षेप में नागसेन की एक कथा का उल्लेख करते हैं। बसुन्धु करते हैं कि मन्त्रान् प्रकृष्टों के आशय की ध्यान में रहकर उत्तर देते हैं। श्रीमतेन्द्रिय संक्षेपी स्थापनीय प्रश्न का अर्थ पुद्गलवादी अन्य प्रकार से करते हैं। यदि कुछ लक्ष या अन्त्य का प्रतिपेक्ष करते हैं तो इसका कारण यह है कि पुद्गल यथार्थ में लक्ष्यों से अभिन्न नहीं है, और न उनसे भिन्न है। लक्ष्यों के प्रति पुद्गल अभाष्य है। “लक्ष्यों से वृष्य-पुद्गल की उपस्थिति नहीं होती। कदा यह उनसे भिन्न नहीं है। यह कल्पमान नहीं है, क्योंकि उक्त अवस्था में वह कल्प-मरण के अधीन होगा। पुद्गल इत्येव; यह कर्म का कारण और फल का मोक्ष है।”

निर्वाण का प्रश्न स्थापनीय नहीं है, किन्तु निर्वाण आर्य का प्रश्न स्थापनीय है। निर्वाण है, किन्तु यह क्या है? इसका उत्तर नहीं है।

लौकिक आकाश के मुख्य निर्वाण का प्रतिपेक्ष करते हैं। यह करते हैं कि यह अभाष्य है। लौकिकविरियों का मत है कि निर्वाण परमाद्य-स्तू, इत्येव, ‘अविनश्य’ (सुखयोग) है। कुछ ने निर्वाण का व्याकरण किया है, क्योंकि यह दुर्तीय आर्य-लक्ष्य है। यह ‘लक्ष्य-बर्म’ (लक्ष्य-बर्म) है। इसका निरोध है, और इस-निरोध का अर्थ, विन्य, (कपुलक्ष्य = कपुल-लक्ष्य) भी है, अर्थात् उक्त विन्य अलम्ब्य, विन्यमान नहीं है; किन्तु इत्येव है [कथावत्]।

प्राथमिक कक्ष के बीजों के लिए एक इच्छा प्रश्न है। निर्वाण है, किन्तु उक्त लक्ष्य हम क्या समझते हैं? क्या हम यह कह सकते हैं कि सुकल्पना का अस्तित्व कहाँ है? क्या यह कहना अधिक सही होगा कि इसका अस्तित्व नहीं है? अथवा क्या हम यह कह सकते हैं कि यह है भी और नहीं भी है; या इनमें से हम कुछ भी नहीं कह सकते। इन प्रश्नों का उत्तर कुछ ने नहीं दिया है। निर्वाण है, किन्तु यह अलम्ब्य है।

इसका प्रमाण है कि निर्यातों ने इन दो प्रश्नों में विशेष किया है। वैयक्तिक निर्वाण के प्रश्न की स्थापनीय नहीं समझते। निर्वाण है, किन्तु उपासक का मर्यादित अस्तित्व रहता है या नहीं, यह प्रश्न स्थापनीय है। क्योंकि उपासक प्रवृत्तिमान है।

स्वकीये के लिए निर्वाण का प्रश्न स्थापनीय है क्योंकि निर्वाण प्रवृत्तिमान है। उक्त यह मत उस लक्ष के आधार पर नहीं है, जिसमें उपासक के अस्तित्व के प्रश्न का उल्लेख है, किन्तु यह शारिपुत्र के एक वृत्ते लक्ष पर आधारित है, जिसमें वह निर्वाण के प्रश्न का व्याकरण नहीं करते [अंगुत्तर २।६६६]। परिनिर्वाण चक्रवर्ति से जाना नहीं जाता, यह की स्थिति में निर्वाण है :—

“यद्यपि आर्य का सिरोमान होता है तो क्या यह कहना चाहिये कि यह नहीं है (मणि), यह छा के लिए अयोग (सकलिका अयोग) है। जिसका सिरोमान हुआ है, उक्त को प्रमाण नहीं है। उक्त संक्षेप में सर्व बुद्धि की, सर्व ब्रह्म की, हानि होती है। [अष्ट-निपात १०७४]।

“तत्त्वज्ञान के संकल्प में वह प्रवृत्ति नहीं हो सकती कि वह कमाएँ है। इन प्रवृत्तियों से वह विनिर्मुक्त है। वह मोक्ष के लक्षणों और अग्रिम है। उसके लिए हम नहीं कर सकते कि वह है, वह नहीं है, इत्यादि”। [संसुच ५।१७४]।

“वह भीतर, अग्रिम, अग्रिम है। उसे निर्वाण कहते हैं, क्योंकि उसके राग, द्वेष और मोह धीरे-धीरे हो चुके हैं” (वेत्तिपकरा)।

इन बातों की सहायता से हम समझते हैं कि बुद्ध ने यह और विमल की दृष्टि की कौन सी दृष्टि की है [अग्रिम ५।१८]। इनमें से एक भी निर्वाण नहीं है। इसी कारण से बुद्ध दो अर्थों का अर्थवाद किया करते हैं। वह कहना कि जो भिक्षु अग्रिम-व्यय करके मृत्यु को प्राप्त होता है, वह निवृत्त हो जाता है, उसका अस्तित्व और नहीं होता (न होति), परिश्रम रहित है [संसुच १।१८]। दूसरी ओर वह कहना कि आर्य बुद्ध से विनिर्मुक्त हो निराला आरोग्यता में अस्तित्व करता है, उचित नहीं है। (किन्तु निर्वाण का अर्थ आरोग्यता कहा गया है)।

पुनः यह विचार है कि इनमें से कौन निर्वाण है। उनका विचार है कि एक समय या एक बौद्ध-वर्ग इन बातों से विनिर्मुक्त या और निर्वाण-ज्ञान के लिए सर्व श्रेष्ठ के सर्वोच्च ज्ञान को प्राप्त नहीं करता था। निर्वाण अग्रिमता है, इस विचार से भी वह परिचित नहीं था। वह अभी किसी पद्धति में गिरा नहीं हुआ था, किन्तु वह बुद्ध में, प्रवृत्ति में, निर्वाण में, और परम-ज्ञान में विचार करता था। हमको ऐसी गायत्री मिलती है, वहाँ ‘उत्तान’ शब्द प्रयुक्त हुआ है। निर्वाण के संकल्प में वह गायत्री अपने को वह शब्दों में व्यक्त करती है। वह उत्तान ऐसी है, वहाँ कोई लक्ष्य नहीं है। शब्दों का इस प्रकार अग्रिमता कर दीर्घात् भिक्षु राम का अग्रिमता करता है, शब्दों का अग्रिमता करता है; वह समझ कर कि उत्तान शब्द अग्नि से प्रवृत्ति हो रहा है, वह अग्रिमता, बुद्ध को लक्ष्य अग्रिमता होता है [संसुच १।१८३]। किन्तु यह परिनिर्वाण आर्य की अग्रिमता के संकल्प में किसी प्रकार की अग्रिमता करने का प्रवृत्ति करता है। क्योंकि वह वाणी और मन से अग्रिमता हो गया है। विषय प्रकार वह काम-मूल और कष्ट-रूप दोनों अर्थों का परिहार करता है, उसी प्रकार वह शब्द-रूप, स्मरण, लोभ-ममता आदि की निवृत्ति करता है। वह दृष्टि को विनिर्वाण और मोह का अग्रिमता है। जो कहते हैं कि वह मेरी ओर है, आर्य गाय निम्ना है, जो मैं करता हूँ वह रूप है, अन्य सब मूल्य है, उनका अग्रिमता शब्द, वेदों और मोह के अग्रिमता मरी है।

पुनः के अग्रिमता हीनता एक विचार नहीं है। योग की अग्रिमता शब्दों हैं, किन्तु मोक्ष किसी विचार पर आश्रित है। हमने अग्रिमता और ईश्वर के अग्रिमता-ज्ञान पर, अग्रिमता प्रवृत्ति और पुनः के विवेक-अग्रिमता ज्ञान पर मोक्ष निर्मित करता है। किन्तु यह ज्ञान आर्यमिष्ट नहीं है। यह मानना कि शरीर अग्रिमता है, दीर्घात् अग्रिमता है, वेदना अग्रिमता है, कष्ट अग्रिमता है, ‘ज्ञान’ मरी है। यह एक अग्रिमता शब्द है, जो राम का शब्द करता है।

आध्यात्मिक कहते हैं कि अपने अंशों के चरित्र के अनुसार बुद्ध विविध फल से बेचना करते थे, और इसीलिए कुछ स्वल्प नीतिार्थ हैं, और कुछ 'नैसर्ग'। आगम के अनुसार बुद्ध एक चिन्तित हैं। आध्यात्मिकों के अनुसार वह किसी को पुद्गल भी बेचना देते हैं, और किसी को नैरात्म्य भी।

वो दृष्टि से दृष्ट होता है, वह आत्मा के अस्तित्व में प्रतिफल है। वो संवृत्ति-वृत्ति (प्राकृतिक) पुद्गल को नहीं मानता, वह कुशल-कर्म का प्रेरक करता है। इसलिए बुद्ध यह नहीं कहते कि बीज अनन्त है वा अन्य, और इस मन से कि कहीं ऐसा करने से लोग यह न समझने लगे कि प्राकृतिक बीज भी नहीं है। वह यह भी नहीं कहते कि बीज का वास्तव में अस्तित्व नहीं है। अतः उनकी बेचना उठी प्रकार होती है, जैसे व्यापारी अपने वस्तु को दौलत से पकड़ कर ले जाती है।

वेनास अपनी पुद्गल में कहते हैं कि बीजों का नास्तिक-वाद योग के शील संस्कृति विचारों से प्रभावित हुआ है। इन्द्रिय-विषय के महत्त्व को न मानने से, और इस पर जोर देने से कि विषयों को इस प्रकार व्यवस्थित करना चाहिये, मानो उनका अस्तित्व ही नहीं है। हम बिना किसी अतिव्यापार के इस निर्णय पर पहुँच सकते हैं कि इन्द्रियार्थ का अस्तित्व ही नहीं है।

'धम्मसूत्र' की एक शाखा और 'संयुक्त' के एक खण्ड [११४२] की परतल छलना करने से इसकी उत्पत्ति स्पष्ट हो जाती है। "वो एक शोक को क्लृप्त-मुद्गल, मरीचिका जैसी व्यवस्थित करता है, वह मनुष्य-जन्म के अधीन नहीं होता।" विषय वृत्त में प्रज्ञा-प्राप्तिवादी का ध्यान बीजकर्म में समा जाता है, वह पुद्गल के स्वभाव को इन्द्र-वृत्ति नहीं मानता, उसको अस्वप्न मानता है। बुद्ध ने कहा है कि शरीर केनोपम है। केना क्लृप्त-मुद्गल के समान है तथा मरीचिका के रूप में, संस्कार कल्ली-साम्प्रत निवार है विज्ञान सामाज्य प्रतिपाद है। आर्य-मार्ग के सिद्धान्त और उसके अन्तर्गत का मुक्ताव पुद्गल-नैरात्म्य को और वा; पश्चात् वह कर्म-नैरात्म्य की ओर हो गया।

रत्ता का प्रतिपक्ष मयार्थ-ज्ञान है। एक निमित्त का निवारण प्रतिपक्ष निमित्त से होता है [मम्मिम ११११]। जब वह संज्ञा का एकमात्रा प्रहास होता है, तब रत्ता का निरोध होता है। अतः अतः, रोग और मरण का निमित्त करना आवश्यक है, और यह जानना आवश्यक है कि महान् कष्ट उत्पन्न हो काम-मुक्त लब्ध होता है, वह अधिक है और उसके लिए मृत्यु का दुःख खन करना होता है। यह तत्त्व-मनस्कार है, किन्तु यह अप्रसूत है। रोग-योग अविशुद्ध-मनस्कार [आमिषमोक्ष ११२४] का उपाय करता है। इसलिए अक्षय्य और अक्षय्य की प्रप्ति करने से बीज-संज्ञा की व्याप्ति होती है। इस रीति से योगी यह व्यवस्थित करने लगता है कि तब बुद्ध है 'सर्व बुद्ध' यह एक दृष्टि-विशेष से ही लब्ध है। बीजों का वह विरहा नहीं है कि संसार केवल बुद्ध ही बुद्ध है। इसके प्रतिकूल वह मानते हैं कि वह वस्तु मनोव है, और इसी-लिए आर्य उनको अमनोव के आकार में देखने के लिए प्रयत्नशील होते हैं। यह ठीक है कि वैवाचिक और महावाचिक मानते हैं कि सर्व केना बुद्ध-स्वभाव है। [आमिषमोक्ष ११३]

किन्तु इन्हीं शीशों का यह भी कहना है कि जो कुछ को एक पुण्य शाल में देता है, वह इस शाल के फलस्वरूप फल में स्वर्ग-सुख का भोग करता है, किन्तु वह कहते हैं कि वह सुखदेवता शालों को प्रतिकूल प्रयोज्य होती है। वह कहेंगे कि सांसारिक सुख मर्यादा मुक्त नहीं है, क्योंकि यह अनित्य है। इसी प्रकार वह कहेंगे कि 'आत्मा' मायोपम है। क्योंकि वह आह्वान और भ्रमण का प्रवण्य करना चाहते हैं।

आह्वान और भ्रमण के निग्रह होने पर योगी शान्त होता है। उच्छ्वी शक्ति निर्वाण में भी नहीं होती। 'मैं' किमुक्त और वीतराग हूँ। मैं किमुक्त हूँ, किन्तु इन किमुक्ति में, इस किमुक्ति में, बाहेर वह निर्वाण ही क्यों न हो, मेरा अधिमोक्ष न होना चाहिये।

वैमर्शिक और शैवात्मिक मत

पुण्य के अनुसार आरंभ में शीश-धर्म आत्मा, पुनर्कर्म और निर्वाण में किरवात करता था। वह श्रम न था। पीछे से धर्म-नैराश्य की मानना और मर-निर्माण के लिए नैराश्य-वाद का प्रारंभ हुआ। इसके दो रूप हुए :—पुनर्कर्मवाद और अन्तर्निर्वाण, किन्तु पुनर्कर्म में जो किरवात या वह नष्ट न हो सका। जो अन्तर्निर्वाण के मानने वाले हैं, उनमें कोई निर्वाण को अस्तु-स्तु मानते हैं, कोई निर्वाण को अस्तु और पुनर्कर्म का अभावभाव मानते हैं। वह वृत्ते शैवात्मिक और 'पुनर्कर्म' हैं। इनमें हम स्वयं को भी धर्मित कर सकते हैं। पहली शक्ति में किमन्वारी, अन्तर्निर्वाण और वैमर्शिक है; अर्थात् आत्मिक-धर्म प्रवण्य पहला मत है। 'पुनर्कर्म' निर्वाण को अस्तु-स्तु नहीं मानते (पुनर्कर्म का अनुसार)। स्वयं को भी मत है कि निर्वाण का अस्तित्व नहीं है।

शैवात्मिकों का कहना है कि जो कुछ है, वह हेतु-प्रवण्य-वर्णित है; अर्थात् वह अस्तु, प्रवण्य-अस्तु, हेतु प्रवण्य है। अस्तु अस्तु भी है। वह अन्य अस्तुओं का उत्पाद करता है। हेतु-प्रवण्य-वर्णित के बाहर कुछ भी नहीं है। वह परवर्ण्य-प्रवण्य, अस्तु है। निर्वाण केवल अस्तु धर्म का अभाव है; अस्तु-धर्म-धर्म-धर्म प्रवण्य की निवृत्तिमात्र है। एक शब्द में केवल अस्तु का अस्तित्व है। वे अस्तु का प्रवण्यमान नहीं करते, किन्तु वह कहते हैं कि वह कोई लोकोत्तर अस्तु-वर्ण्य नहीं है; वह अस्तु-वर्ण्य है, वरन्—शोक में कहते हैं कि अस्तु के पूर्व या निर्वाण के पश्चात् शब्द का अस्तित्व नहीं होता। वे एक एक अस्तु करते हैं, किन्तु उनके प्रतिपक्षी प्रवण्यिक नहीं मानते—अर्थात् और अनन्त अस्तु, आत्म्य पुनर्कर्म और निर्वाण प्रवण्यमात्र हैं [अभिधर्मसूत्र, १११]। निर्वाण अभावभाव, अमर्शितमात्र (अमर्श) है। इसमें निर्वाण शब्द इस प्रकार है :—अर्थात् प्रवण्य, वैराग्य, विमुक्ति, धर्म, निरोध, दुःख का अस्तु अस्तु, अनुत्पाद, अनुत्पाद, अभावभाव। वह शान्त, प्रवण्य है, अर्थात् अर्थात् का प्रवण्यमान, अस्तु-धर्म, निर्वाण है [अनुत् १११, अभिधर्मसूत्र २, ४ २८४]।

आत्म्य के अनुसार निर्वाण शरीर का है। वह दुःख का निरोध, अर्थात् अस्तु का धर्म, अस्तु से अस्तु, अस्तु का प्रवण्यमान, अस्तु से किमुक्ति है। इसको अस्तु नहीं लेना चाहिये, क्योंकि ऐसे अनेक वचन हैं, जिनमें कहा है कि दुःख का निरोध अस्तु, मर, अस्तु का निरोध है, क्योंकि दुःख का अस्तु अस्तु नहीं है, क्योंकि अस्तु दुःख का अस्तु

है। निर्वाण का लक्षण कुछ भी क्यों न हो, यह 'अनुत्पाद' है। स्वप्न निर्वाण को परमार्थ-रूप नहीं मानते [अभिर्कर्मकोश ३।४]। स्वप्न के अनुसार निर्वाण का प्रत्यक्ष स्वरूप नहीं मिलेगा [अनुत्तर १।१६४]। संसृष्ट की आलोचना के लिए कोट ३।४ देखिये।

सौत्रान्तिक यह निष्कर्ष निकालते हैं कि एत का यह दृष्टान्त प्रयोज्य है। यथा—अग्नि का निर्वाण है, तथा चेतोविमुक्ति है। अग्नि का निर्वाण, अधि का अत्यन्तमप्य है। यह इत्य नहीं है [कोश २।१२२]। पर संदर्भ से मालूम होता है कि अग्नि का निर्वाण अग्नि का अभाव नहीं है [अजान ८।१०, मज्झिम १।४८०, वेटीयाणा १।१६, सुवनिगत १००४]। संसृष्ट का निरूपण है कि अग्नि की उपमा से हमझे यह करने का अधिकार नहीं है कि निर्वाण 'अभाव' है। यह निर्वाण का दृष्टान्त नहीं है, किन्तु यह निरूपण निर्वाण-प्रवेश के क्षण में चित्ता अत्यन्त होता है, उसकी उपमा है [कोश ३।१६]। एत और चित्त के निरोध होने पर ही प्रवेश हो जाता है।

असंस्कृत के संसृष्ट में कथन

ऐसे भी कथन हैं जो असंस्कृत को अभाव बताते हैं, किन्तु अनेक कथन ऐसे भी हैं जो असंस्कृत का लक्षण अमृत, अक्रोष, अशक्त्य, और इत्य बताते हैं। प्राचीन साहित्य में अनेक वाक्य हैं, जो इसका समर्थन करते हैं कि यह 'अभाव' है। अमृत और असंस्कृत यह दो संज्ञाएँ एक ही वस्तु की नहीं हैं। निर्वाण अमृत है, यह पुरातन विचार है। निर्वाण अमृत, असंस्कृत है, यह आत्मार्थ उल्टी पुरानी नहीं है, और ये पारिभाषिक शब्द हैं। जब लोक-पात्र की कल्पना हुई, तब निर्वाण को प्रतीत्य-अनुत्पाद की धृति से बहिर्गत किया और असंस्कृत को संज्ञा दी।

१. अमृत में इति अमृत पद कहा है। वेटीयाणा [५।११-५।१२] में कहा है—

अथ हि विज्जमाने चित्तव कामेहि यं सुखं ।
मरुत्तम्याकिण्हितां सत्तां सत्तव चारिणो ॥
इदमममरुत्तममरुत्तं इदमममरुत्तममरुत्तममरुत्तं ।
असत्तममरुत्तममरुत्तं अलक्षितममरुत्तं मिरुत्तममरुत्तं ॥
अक्षितममरुत्तं चित्ति अमरुत्तं अक्षितममरुत्तं च लक्षितममरुत्तं ।
यो योनिरो पमुत्तति म य सत्ता अमरुत्तममरुत्तं ॥

मज्झिम [१।१६०] में निर्वाण को अनुत्तर-योगलोक, 'अनुत्तर' कहा है।

२. असंस्कृत को उत्पन्न [८।३] में, तथा इतिउत्पन्न [४३] में अनुत्पन्न (= अनुत्पन्न), अमृत (= अमृत) कहा है। अनुत्तर [१।१४], संसृष्ट [३।१२२] में कहा है कि तब संसृष्ट और असंस्कृत वस्तुओं में कर्म-कौशल, सुखा-दुःख, विराग मिश्रण आदि हैं। निर्वाण अम-कर्म, विहीन एत, अम-मरुत्त, शून्य है। संसृष्ट के असंस्कृतत्व [४।१६०] में अनेक परीक्षाएँ दाय्य हैं। यह एत, इत्य, और मोह का लक्षण है। मैं इसकी अर्थ, अनाद्य, एत, पर, विपुल सुखदं

अथर्व, शुभ, अनिर्वर्तन, निर्वर्ण्य, सत्, अमृत, प्रणीत, शिव, योग, आधर्म्य, अमृत, निर्वाण, विराग, छिद्र, मुक्ति, अनन्त, द्वीप, योग, प्राण, परमेश का निर्देश करेगा ।

१ निर्वाण, अर्हत्कृत्य, अमृत, निरोध—इन शब्दों के आगे पाठ शम्भु बोधते हैं ।
 सर्वाधिपति के शिष्य विराग-पाठ, महाश-पाठ, निरोध-पाठ, निर्वाण को प्रशस्त करता है ।
 यह आत्मार्थ आर्य की अकस्मात् को प्रशस्त नहीं करती । जब हम कहते हैं कि यह अमिष्य
 तथा निर्वाण-मन्त्र नहीं है, तब निर्वाण का अर्थ निरा की शक्ति होता है । निर्वाण-पाठ
 केवल शम्भु निर्वाण है । योगों के अनुसार केवल तीन पाठ हैं—अमृत, रूप
 आत्म्य । किन्तु इतिवृत्त [१.१] में आचार्य की शिक्षा है कि तीन पाठ रूप, अक्षय, और
 निरोध-पाठ हैं । निर्वाण को प्राण-मन्त्र, शरीर, पुर अक्षयारित करते हैं । आर्य निर्वाण में प्रवेश
 करता है (प्रविरति) । निर्वाण-पाठ वहाँ आर्य का हाथ का शक्ति नहीं होती [अंगुष्ठ
 ४।१०२] निर्वाण नमस्कृत्य मान्य है । अमिष्यमन्त्रकारणोक्त के अनुसार निर्वाण को पाठ करते
 हैं, क्योंकि वह आत्म-विषय का आलोकन है । आर्य विनश्य आर्य से अपने चित्त को व्यावृत्त
 करता है, और अमृत-पाठ की मान्यता करता है । [अंगुष्ठ ४।४२१] ।

निर्वाण का मुख्य आचार्य

निर्वाण का सबसे मुख्य आचार्य 'शुभ' का है । बल्लभ निर्वाण निरोध है । निर्वाण
 अमृतपूर्ण है । यह तुल्य-व्यय और कुल-निरोध है । सर्वाधिपति उसे प्रविरति-निरोध
 करते हैं । आर्य अमर्षि में इसका वर्णन करते हैं, किन्तु यदि तब का वाच्यकार केवल
 अमर्षि की अकस्मात् में होता है, तो यह वाच्य का विषय नहीं हो सकता । वाच्य ने इसे
 मुख्यतः 'निरोध' व्यक्त किया है । यह रूप है, कुल है, निष्य है । इसे निरोध, किर्तन
 करते हैं ।

निरोध कल-सू है । इसी प्रकार मन्त्रमित्र का कहना है कि अविद्य-निवृत्ति को
 'अमृत' है, किन्तु आर्य में निष्य अक्षयान करती है । आप-विरोधि इन विचारों से परिचित
 हैं । निरोध केवल एक आचार्य है । निर्वाण में अन्य आचार्य शम्भु, प्रणीत, निरुद्ध हैं ।
 निरोध रूप है अमृत नहीं है । इसमें नीचे दिए हुए शब्द काय पाते हैं—

१ यदि यह अमृतमय होता तो यह आर्य-व्यय कैसे होता ? किन्तु क्या नहीं है,
 यह मन का विषय नहीं हो सकता ।

२. अमृत को तृतीय-व्यय कैसे अक्षयारित करते ।

३. अमृत संकृत-अर्हत्कृत्य में अक्षय कैसे होता ?

४. यदि तृतीय आर्य-व्यय का विषय रूप-वत् नहीं है, तो उसके उपरेय से क्या
 लाभ है ।

५. यदि निरोध निवृत्तिमान है, तो उपदेष्ट-व्यय कम्प-व्यय होगी ।

यदि विषय का अमृत अमाम्मान है तब यदि यह अर्हत्कृत्य है; और इसे आरोप्य
 करते हैं । तुल्य का अमृत तुल्य कहलाता है ।

संस्कृत के शब्दों से विनियुक्त पदार्थ 'असंस्कृत' है, किन्तु आर्यत्व एव का अन्वय है, और मार्ग-बन्धित है। यह 'संस्कृत' है, अर्थात् यो में विरोध करना चाहिये :—

१ निर्वाण एव-वच्य है, उस ज्ञेय से निश्चय एक धर्म है, जिसका यह धन करता है, उस मार्ग से अन्वय है, जो निर्वाण का प्रतिपादन करता है।

२ आर्यत्व निर्वाण नहीं है, किन्तु निर्वाण का साम है।

निर्वाण का विविध आकार है :—विद्य-बाध, ग्रहण-बाध, निरोध-बाध, [अथ १।७६, ७८]। आर्य निर्वाण का उद्धार नहीं करता (उपादानेति), यह उसका साक्षात्कार करता है (सादीकरोति); यह उसका प्रतिष्ठान करता है (प्राप्नोति)। मार्ग निर्वाण का उद्धार नहीं करता; यह उसकी प्राप्ति का उद्धार करता है।

निर्वाण के अन्य प्रकार

निर्वाण पुनः है, शान्त है, प्रसीत है। जो उसे पुनः-कल्प देकर है, उसके लिए मोक्ष संभव नहीं है [अंगुत्तर ४।१४२]। अविपरिवर्त्य [७।१९] में इन आकारों का वर्णन है। मिश्रित-प्रश्न में है कि निर्वाण-बाध 'अविपरिवर्त्य' (=अविपरिवर्त्य), एकात्मक, अप्रतिष्ठान है। मिश्रित-प्रश्न कहते हैं कि उसका लक्षण 'स्वरूप' नहीं बताया जा सकता किन्तु 'गुण' शब्द के रूप में प्रकट करा जा सकता है, यथा काल विस्थापन को शान्त (निष्ठापन) कहा है, उसी प्रकार निर्वाण विविध दृष्टि का निरोध करता है।

अर्थात्-निर्वाण

निर्वाण एक, निश्चय, अविपरिवर्त्य है, किन्तु कोई एक ज्ञेय के रूप का साम करते हैं, अर्थात् उस ज्ञेय के प्रति निर्वाण का अविपरिवर्त्य करते हैं। यह 'अर्थात्-निष्ठापन' है। अंगुत्तर [४।१९] में इसका व्याख्यान है। अविपरिवर्त्य निर्वाण का लक्षण निरोध, विरोध कहते हैं। यह एक रूप है, जिसकी प्राप्ति योगी को होती है। जिसने ज्ञेय है, उसने विरोध है। विरोध की प्राप्ति केवल आर्यों के लिए नहीं है। जो एक ज्ञेय से विरोध है, वह एक ज्ञेय के प्रति निर्वाण का साम करता है।

यो निर्वाण-बाध

यो निर्वाणों में विरोध करते हैं। यह एक प्रकार है :—उपादानेति, अनुपादानेति या उपोपनिषेध, निरुपनिषेध। उपादि (=उपादान) प्रत्यय उपादान-रूप के अर्थ में प्रयुक्त होता है। पहला रूप-सहस्र निर्वाण है, दूसरा रूप-विनियुक्त है। पहले में राग दीय हो चुका है, किन्तु रूप है। इसे 'अ-उपादि' कहते हैं। यह अर्थात् का मर्याद होता है, वह यह द्वितीय निर्वाण में प्रवेश करता है। यह निश्चित नहीं है कि यह निरुपनिषेध अपने प्राचीन है।

शरणास्तुती का मत

पुत्रों के मत का हमने विस्तार से वर्णन किया है। शरणास्तुती ने 'अनेकपान आद्य बुद्धि निर्वाण' में एक मत का स्थापन किया है। पुत्रों ने यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया है कि

आरम्भ में निर्वाण आत्मा के अस्तित्व में विश्वासभाव था। उन्होंने मान लिया है कि बौद्ध-धर्म का एक पूर्वज या जो विपिण्ड के निवारों से सर्वथा भिन्न, कदाचित् उसके प्रतिकूल था। मार्क्सिज्म, आत्म-प्रतिरोध, स्वभाव, नियोग, निराशावादिका आदि कदाचित् उसके समर्थ न थे। श्रद्धा-अभिज्ञा के अभाव से यह विश्वास उत्पन्न होता था कि अस्मा अमर है।

किन्तु यदि हमसे प्राचीन साहित्य पीछे का है और कहिये है, तो यह क्या है किन्तु उपदेश बुद्ध ने दिया था, और किन्तु स्वान पश्चात् एक दूसरे बौद्ध-धर्म ने लिया? इसका उत्तर पुछे यह देते हैं कि बुद्ध ने योग की शिक्षा दी थी, और यह योग इन्द्रजाल और लौकिक श्रद्धा प्रतिहार्य था। इस योग में ध्यान की निम्ना भी सम्मिश्रित थी। इसका यह अर्थ हुआ कि बुद्ध परलोक-योग के लक्ष्य किसी दार्शनिक पद्धति के अनुयायी न थे। वे केवल एक सामान्य चिन्तित्व थे। पुछे करते हैं कि किन्तु क्या सं बौद्ध-धर्म की उत्पत्ति हुई, उसमें आध्यात्मिक प्रश्नों के विषय में विचार विमर्श न था। यह एक प्रतिक्रियामात्र था, और उससे किसी वैज्ञानिक, धर्मिक या दार्शनिक दृष्टि से सरोकार न था।

धर्मशास्त्री कहते हैं कि यह अवधारण है कि बौद्ध-योग श्रद्धा प्रतिहार्य और इन्द्रजाल की शिक्षा है। इसके प्रतिकूल यह निश्चित ही एक दार्शनिक पद्धति है। योग सम्प्रति ॥ चित्त की एकता और पुनः पुनः निवेदन है। ध्यान और समाधि का भी नहीं अर्थ है। इन सब व्याख्याओं का प्रयोग कर्म-साधन, ब्रह्म-साधन अधिकार-साधन है। इस प्रकार योग और समाधि चित्त-विशेष की आख्या के अर्थ में एकाम-चित्त है, या उस प्रकार के अर्थ में एकाम-चित्त है, जिससे यह अवस्था उत्पन्न हुई है। या उस स्थान के अर्थ में एकाम-चित्त है, जहाँ इस अवस्था का अन्त हुआ है। इस अन्तिम अर्थ में 'समाधि' शब्द का प्रयोग ध्यान-लोकों के लिए होता है, जहाँ के लक्ष्य निम्न ध्यानपरिणत होते हैं। यह शब्द आत्मीय मूर्तियों के लिए प्रयुक्त होता है। इस अर्थ में समाधि का विरह काम-पातु है, जहाँ के लक्ष्य के चित्त अवसाहित, निश्चित होते हैं। समाधि का यह सामान्य अर्थ है। एक विशेष अर्थ में 'समाधि' अक्षय-शान्ति की बार मूर्तियों के लिए प्रयुक्त होता है। उस अवस्था में यह बार ऊर्ध्व मूर्ति है। चित्त जब मूर्ति चित्त ध्यान ब्रह्मली है। 'समाधि' शब्द का भी सामान्य और विशेष अर्थ है। यह एक वैज्ञानिक धर्म है, जिसके लक्ष्य से चित्त समाहित होता है, या इसका अर्थ भावित विपुलीयता एकाम्ना है। इस अवस्था में हमने एक सामर्थ्य-विशेष उत्पन्न होता है, जो ध्यायी को ऊर्ध्व मूर्तियों में ले जाता है, और उसमें इन्द्रिय-संसार करता है। 'योग' सामर्थ्यता इसी अर्थ में प्रयुक्त होता है। अनौकिक और अदृश्य शक्तियों को श्रद्धा करते हैं, किन्तु यह योग से श्रद्धाओं का उद्गार इह होता है वह उपपन्न से योग शब्द का प्रयोग श्रद्धाओं के लिए करते हैं। बौद्ध-योग का मौलिक विचार यह है कि समाधि से समाप्ति का अन्त होता है।

ध्यायी पुरुष का ध्यायी पुरुष का नियम है। धीमे का लक्ष्य में निश्चय इस दृष्टि से करते हैं, जिसमें उनका एक-एक करके उत्पन्न और नियोग हो।

संस्कृत के लक्षणों से विनिर्मुक्त पदार्थ 'असंस्कृत' है, किन्तु कार्यरत रस का अग्रसर है, और मार्ग-बन्धित है। यह 'संस्कृत' है, अतः जो में किरण करना चाहिये :—

१ निर्वाण रस-व्यय है, उस ज्ञेय से निम्न एक धर्म है, जिसका यह रूप करता है, उस मार्ग से अन्य है, जो निर्वाण का प्रतिपादन करता है।

२ अर्हत निर्वाण नहीं है, किन्तु निर्वाण का साम है।

निर्वाण का विविध आकार है :—विश्राम-वस्तु, प्रहास्य-वस्तु, निरोध-वस्तु, [बौद्ध ३.१०४, १०८]। आर्य निर्वाण का उपाय नहीं करता (उपादयति), वह उक्त साक्षात्कार करता है (साक्षीकरोति); वह उक्त प्रतिज्ञा करता है (प्राप्नोति)। मार्ग निर्वाण का उपाय नहीं करता, वह उक्त प्रतिज्ञा का उपाय करता है।

निर्वाण के अन्य प्रकार

निर्वाण सुख है, शांत है, प्रसीत है। जो उसे पुनः स्मृत देखता है, उसके लिए मोक्ष लाभ नहीं है [अंगुत्तर ४.१४२]। अमिषमैकोट [४.१९] में इन आकारों का वर्णन है। भिक्षु-प्रश्न में है कि निर्वाण-वस्तु 'अविषम' (अविषमि), एकान्तमुक्त, अप्रतिमप्र है। भिक्षु पुनः कहते हैं कि उक्त लक्षण 'सकम्प' नहीं बताया था उक्त, किन्तु 'गुण्य' शब्द के रूप में कुछ कहा था उक्त है, क्या वह पिपासा को शांत (निष्पाप) करता है, उही प्रकार निर्वाण विविध वृत्त्या का निरोध करता है।

वर्णन-निर्वाण

निर्वाण एक, नित्य, अपरिवर्तनीय है; किन्तु कोई एक ज्ञेय के रूप का साम करते हैं, अर्थात् उस ज्ञेय के प्रति निर्वाण का अधिगम करते हैं। यह 'वर्णन-निष्पाप' है। अंगुत्तर [४.१९] में उक्त व्याख्यान है। उपाधिवादी निर्वाण का लक्षण निरोध, किंसर्ग करते हैं। यह एक इन्द्र है, जिसकी प्रति योगी को होती है। किन्तु ज्ञेय हैं, उक्त किंसर्ग हैं। किंसर्ग की प्रति किन्तु आर्यों के लिए नहीं है। जो एक ज्ञेय से विरक्त है, वह इस ज्ञेय के प्रति निर्वाण का साम करता है।

जो निर्वाण-वस्तु

जो निर्वाणों में किरण करते हैं। यह इस प्रकार है :—उपाधिसेत, अनुपाधिसेत का उपविसेत, निरुपविसेत। उपाधि (=उपादान) मध्य उपादान-रूप के अर्थ में प्रयुक्त होता है। पहला लक्षण-सहस्र निर्वाण है, दूसरा लक्षण-विनिमुक्त है। पहले में रस बीज हो चुका है, किन्तु लक्षण है। इसे 'स-उपाधि' कहते हैं। जब अर्हत का भव्य होता है, वह वह द्वितीय निर्वाण में प्रवेश करता है। यह निश्चित नहीं है कि वह निरुपविसेत लक्ष्य प्राप्ति है।

शरणात्सकी का मत

पुण्य के मत का हमने विस्तार से वर्णन किया है। शरणात्सकी ने 'कन्तेपान आद्य बुद्धि निर्वाण' में इस मत का स्थापन किया है। पुण्य ने यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया है कि

समाधि-लोक के दो विभाग करते हैं—१ अम-लोक, वहाँ के लोको के शरीर अस्थि होते हैं; २ अरुम-लोक, वहाँ रूप का आभास होता है। यहाँ समाधीमित्र का प्राधान्य होता है, अन्य धर्म अनुसर होते हैं। इन लोकों की कल्पना समाधि के अनुसार होती है। अरुम-पातु बार हैं। इनके लक्ष किसी एक मासिकीय में समाप्त होते हैं, यथा—अनन्त आकाश, अनन्त विज्ञान, आदिभूत नैर्गन्तव्यता। इस आकाश में विज्ञान का सर्वथा नियोज होता है। प्यान-लोक भी बार हैं। वह बार प्यानो के अनुसर हैं।

प्यान-लोक में बार पातु—गन्ध-रस मास-विज्ञान, विज्ञान-विज्ञान नहीं होते। इन लोको की कल्पना आकाश की आकाशकता नहीं है। किन्तु आध्यात्मिक और विज्ञानिक का आभास नहीं होता क्योंकि उनके आभास से शरीर की कल्पना होती है। लक्ष अम-लोक, अविही-मेमिष होते हैं। वह विष्य पतु और विष्य भोज से सम्प्राप्त होते हैं। उनकी अम-मासिक होती है। उनकी कल्पना की आकाशकता नहीं है, किन्तु वह लक्ष उपलब्ध होते हैं। उनके लिए विज्ञान की कल्पना होती है। वे पुनरेन्द्रिय कोन्द्रिय से सम्प्राप्त नहीं होते। लक्ष देव उरगादुर्ग है। मातृकृति से इनका कर्म नहीं होता। इनमें प्रतिर नहीं होता। ज्ञेय का आभास होने से वेदना का आभास होता है।

परन्तु है कि क्या इन अलौकिक स्थितियों से बड़ी योगी उत्पन्न हो सकती है, जो इन लक्ष लोकों में उपलब्ध होता है; अथवा मूलोक्त में भी इनकी प्राप्ति हो सकती है।

योग की यह प्रक्रिया हीनवान के अनुसर है। एकाम-विषय करने के लिए जो साधन स्थापित गए हैं, वह सब धर्मों में सामान्य हैं। पातु-वर्णन में लक्ष्य के विज्ञानों के अनुसार इनका निरूपण किया गया है। हीनवान में अनुसरण के अनुसार निरूपण किया गया है। निर्वाण के लक्ष के लिए इन विविध धर्मों का प्रवर्णन होता है। निर्वाण लक्ष पर है। यह बीज का पर्यन्त है जहाँ विज्ञान का सर्वथा नियोज है।

आर्त-मार्ग के अनुसरण हीन-मार्ग है। यह अनु-अनु-द्वय है। बार लोको का विनि-धन पहले प्रमाण से कर पमान् उनका साक्षात्कार करते हैं। यह योगी-धन है। हीनवान के अनुसार लोकाद धन में यह अनु-अनुसर होता है। अस्मिन्धन का कर्म विविध है—यह लक्ष धर्म-धर्म (धर्म) होती है। धर्म धर्मों का प्रत्यक्ष-धर्म (धर्म-धर्म) होता है। यह धर्म धर्म-धर्म के धर्मों के लक्ष में होता है। परमान् यह लक्ष प्यान-लोको के लक्ष में होता है। यह अनु-अनुसर करता है।

अतः यह स्पष्ट है कि वेद-योग इन्द्रियों को विषय नहीं है। बहुत दूर में इन्द्रिय लक्ष योग के लक्ष धर्मों का, जो निर्वाण-धर्म नहीं है प्रवर्णन किया है।

योग वेद-धर्मों को ही विरोध नहीं है। लोकाद और धर्मों को हीनकर अन्य लक्ष योग की विषय होते हैं। जैन और वैराग्य भी योग-धर्मों की निरन्तर आकाशकता मानते हैं।

सम्पत्ति-शोक के दो विभाग करते हैं—१ रुप-शोक, वहाँ के छत्रों के शरीर अण्डे होते हैं; २ अरुप-शोक, वहाँ रूप का अभाव होता है। यहाँ सम्पत्ति-शोक का प्राधान्य होता है, अरुप घने अनुसर होते हैं। इन जोड़ों की कल्पना सम्पत्ति के अनुसर होती है। अरुप-पाद चार हैं। इनके छत्र किसी एक मासिकीय में सम्पन्न होते हैं, यथा—अनन्त आकाश, अनन्त विज्ञान, आर्किपन्थ, नैवर्तमानासना। इस अवस्था में विज्ञान का सर्वत्र निरोध होता है। प्यन्-शोक भी चार है। यह चार प्यन्-शोक के अनुसर हैं।

प्यन्-शोक में चार बाहु—गन्ध-रस-स्पर्श-विज्ञान, चिदा-विज्ञान नहीं होते। इन छत्रों की कल्पना आकाश की आकारगता नहीं है। किन्तु आर्किपन्थ और चिदेन्द्रिय का अभाव नहीं होता क्योंकि उनके अभाव से शरीर की कुरुप्ता होती है। उष-उषेन्द्रिय, अविही-मेन्द्रिय होते हैं। यह विष्य चक्षु और विष्य श्रोत्र से सम्पन्न होते हैं। उनकी कल्पना-प्रकृति होती है। उनकी कल्पना की आकारगता नहीं है, किन्तु यह कल्पना उपपन्न होते हैं। उनके लिए मित्र बनने कनाये होते हैं। वे पुत्रपेन्द्रिय कोन्द्रिय से सम्पन्न नहीं होते। उष-रूप उपपन्न होते हैं। मातृकृति से इनका जन्म नहीं होता। इनमें प्रतिष्ठ नहीं होता। ज्ञेय का अभाव होने से वेदना का अभाव होता है।

परन्तु है कि क्या इन अलोकिष्ठ शक्तियों से वही योगी उत्पन्न हो सकता है, जो इन ऊर्ध्व लोको में उपपन्न होता है; अथवा मूलो में भी इनकी प्राप्ति हो सकती है।

योग की यह प्रक्रिया हीनवान के अनुसर है। एकप्रतिष्ठ करने के लिए जो साधन बताये गए हैं, वह उष-दर्शन में सामान्य हैं। पाठक-दर्शन में साधन के विद्वानों के अनुसर इनका निरूपण किया गया है। हीनवान में अनुसर-शक्त के अनुसर निरूपण किया गया है। निर्वाण के साधन के लिए इन विविध धर्मों का प्रतिक्रिया होता है। निर्वाण सबसे पर है। यह शक्ति का पर्यन्त है, वहाँ विज्ञान का सर्वत्र निरोध है।

आर्य-मार्ग के अनुसर-दृष्टि-मार्ग है। यह अनुसर-दर्शन है। चार ऊर्ध्व का विनि-धन पहले प्रमाण से कर पश्चात् उनका साक्षात्कार करते हैं। यह योगी-मार्ग है। हीनवान के अनुसर लोका उष में यह उपायमिच्छा होता है। अतिमार्ग का काम विविध है—पहले धर्म-प्राप्ति (रूप) होती है। पीछे धर्मों का प्रत्यक्ष-ज्ञान (धर्म-ज्ञान) होता है। यह ज्ञान काम-पाद के धर्मों के संरूप में होता है। परन्तु यह ऊर्ध्व प्यन्-लोको के संरूप में होता है। यह अनुसर-ज्ञान कहलाता है।

अतः पर स्पष्ट है कि बोध-योग इन्द्रबाण की विद्या नहीं है। यद्यपि बुद्ध ने इन्द्रबाण तथा योग के उक्त अर्थों को, जो निर्वाण-प्राप्त नहीं हैं, प्रतिरोध किया है।

योग बोध-धर्म की कोई विरोधता नहीं है। लोकात्त और मीमांसकों को छोड़कर अन्य उष-योग की विद्या देते हैं। वेद और नैवामिष्ठ भी योगाभ्यास की निरन्तर आम्पन्न मानते हैं।

पुछें अग्न्य कारणा से भी यह निष्कर्ष निकालते हैं कि पूर्वजन्तु बौद्ध-धर्म दार्शनिक न था। पाणि-साहित्य में निर्वाण के लिए 'अमृत' की आस्था का स्पष्टार मिला गया है। इसके आधार पर पुछें अपना मत पुष्ट करते हैं। किन्तु यह अमृतत्व क्या है। यह अमिताम का स्पर्श नहीं है। यह वैदिकों का अमृतत्व नहीं है, किन्तु अर्थ है पितृलोक का निवास। यह निरोध है। बौद्ध-धर्म में देवलोकों की कमी नहीं है। किन्तु निर्वाण उन सब लोकों के परे है, चिनकी हम कहना कर सकते हैं। 'अमृत' का केवल इतना ही अर्थ है कि यह अक्षय, अक्षय-न, अमृत्यु अवस्था है। क्योंकि यह वह स्थान है, जहाँ अम्य (पुनर्जन्म)-मरण (पुनर्मरण)-मरण का उन्मेष होता है। न्यायस्याज में भी 'अमृत' शब्द का स्पष्टार पना जाता है, और न्याय का निर्वाण भी अक्षयत्व है।

पुछें का दूसरा तर्क यह है कि जब बुद्ध से निर्वाण के विषय में प्रश्न किया गया, तब उन्होंने कुछ उत्तर नहीं दिया। इस संकल्प में यह दो सुत्रों के वाक्य उद्धृत करते हैं। यह स्वापनीय प्रश्न है। पुछें यह समझते हैं कि बुद्ध के तृप्तीमान का कारण यह है कि वे धर्मान-शास्त्र में संतुष्ट न थे। वे नहीं जानते थे कि इन प्रश्नों का क्या उत्तर होना चाहिये और इसलिये वे चुप थे। वस्तुतः वे इसलिए चुप थे कि वे कहना चाहते थे कि निर्वाण अवाप्य है। बलुक्कु [अमिषमोच ५।२९] करते हैं कि जो प्रश्न ठीक तरह से पूछा नहीं गया है, वह स्वापनीय है। यदि कोई प्रश्न करे कि क्या स्कन्धों से सब अन्न है या अनन्न, तो इसका स्वापनीय स्वरूप कहना चाहिये। क्योंकि सब नाम का कोई अन्न नहीं है। इसी प्रकार यह प्रश्न भी स्वापनीय है कि कन्धा-पुत्र इषाम है या गौर।

हीनयान के परवर्ती सिद्धय

पुछें का विचार है कि निर्वाण के संकल्प में पाणि के निष्कर्षों का मत, क्या वैमर्षिकों का मत, आगम से बहुत कुछ भिन्न है। शरदास्त्री का कहना है कि वैमर्षिक केवल उपाधिवाद के मत का समर्थन करते हैं। वे वैमर्षिक इसलिए कहलाते हैं, क्योंकि वे विमर्ष-शास्त्र को प्रमाथिक मानते हैं। विमर्ष आगम की व्याख्या है। वैमर्षिक मत उपाधि-वाद का वाधारणतः अनुसरण करता है। लौकान्तिकों का निर्याम अपरवर्तित है। बौद्ध-शास्त्र में भी भिन्न हुआ, और जिनके कारण महायान की उत्पत्ति हुई, उसका यह निर्याम स्पष्ट है। हम यह कह सकते हैं कि लौकान्तिक पूर्व-हीनयान और महायान के बीच का है।

शरदास्त्री स्वीकार करते हैं कि बौद्ध-धर्म की आरम्भिक अवस्था में ही आरम्भिक धर्मिषों की वृद्धि हुई है। किन्तु यह ठीक नहीं है कि यह पूर्वक से आहत हुआ है। बौद्ध धर्म का आरंभ ही बहुवर्णवाद से हुआ है। उसने अज्ञान का प्रत्यक्ष किया है, और धर्मों की पद्धति की है। इनमें से कुछ धर्म केवल प्रवृत्ति-वत् हैं। लौकान्तिकों ने इनकी धर्मों की स्त्री से वृद्धिपुत्र किया, अथवा धर्मों की तात्त्विक में केवल वही रह गये, जो इन्द्रिय तथा मन के विषय हैं। लौकान्तिक बुद्ध-वचन को ही प्रमाण मानते हैं; वे आरम्भिक की प्रामाथिकता स्वीकार नहीं

करते। पीछे फलस्वरूप सौत्रान्तिक महायानवादियों से मिल गये और उन्होंने योगाचार-सौत्रान्तिक निर्याय की प्रशंसा की। सौत्रान्तिकों ने निर्वाण (निरोध) को प्रशंसित माना।

वैमर्षिक और सौत्रान्तिकों में निर्वाण के स्वभाव के संक्षेप में बहुत पहले से बाद विवाद होता था। वैमर्षिक निर्वाण को कसु मानते थे, किन्तु सौत्रान्तिकों का कहना था कि निर्वाण अमाकम्मा है। वहाँ वैमर्षिकों का साहित्य उपलब्ध है, और इसलिए हम कसु के पक्ष में उनकी सुविधा मानते हैं, वहाँ सौत्रान्तिकों के आचार्य कुमारलाम्, भीलाम्, महामहन्त, अनुमित्र आदि के ग्रन्थ अप्राप्य हैं।

कम वैमर्षिक कहते हैं कि निर्वाण कसु-कसु है तब उनका यह धर्म कदापि नहीं है कि निर्वाण एक प्रकार का स्वर्ग है। 'कसु' कहने से उनका अभिप्राय इतना ही है कि यह अचेतन की अवस्था है। इसी और सौत्रान्तिक निर्वाण को एक पृथक् धर्म अवधारित नहीं करते; वे इसका प्रतिपेक्ष करते हैं कि निर्वाण कसु-कसु है। सौत्रान्तिक महायानवादियों की तरह बुद्ध का धर्मकाय मानते हैं।

द्वयं दो प्रकार के हैं—बहुधर्मवादी (प्लुरैलिस्टिक) और विज्ञानवादी (आरिथ्मि-सिटिक)। यह दो प्रकार कम धर्मों में पाए जाते हैं। सर्वोक्तिवादी, वैमर्षिक तथा नाग-वैशेषिक निर्वाण या मोक्ष को अचेतन कसु-कसु मानते हैं। (वरिष्णु सति वेत्तो विमोक्षः) यह बड़ा कसु है। वैमर्षिक अनन्तवादी हैं, और उनकी दृष्टि में बुद्ध मनुष्य-सोक के थे। सौत्रान्तिक और महायानवादी इस अचेतन कसु को नहीं मानते। सौत्रान्तिक-मतवाद और महायान में बुद्ध का धर्मकाय माना गया है, और वह लोकोत्तर है।

वैमर्षिक तथा पूर्वनिर्वाण संसार और निर्वाण दोनों को कसु-कसु मानते हैं। माध्य-मिकों के अनुसार संसार और निर्वाण पृथक् पृथक् अवस्तु हैं। सौत्रान्तिकों के अनुसार संसार कसु-कसु है, और निर्वाण एक पृथक् धर्म नहीं है। योगाचार वा विज्ञानवाद के अनुसार संसार अवस्तु है, और निर्वाण कसु-कसु है।

वैमर्षिक—वैमर्षिक दो प्रकार के धर्म मानते हैं—संस्कृत और असंस्कृत। कम मन, और संस्कार संस्कृत हैं। आकाश और निर्वाण असंस्कृत हैं। संस्कृत-धर्म अतीत, वर्तमान और भविष्य अवर्तमान-वैशेषिक हैं। ये सब कसु-कसु हैं। अतीत और भविष्य उसी प्रकार कसु-कसु हैं, जैसे वर्तमान। इस प्रकार धर्म दो प्रकार के हैं—धर्म-स्वभाव और धर्म-संस्कार। जब संस्कार शान्त हो जाते हैं जब धर्म प्रादुर्भाव निरुद्ध हो जाते हैं, तब अचेतन कसु रह जाती है। यह एक पृथक् धर्म एक कसु है। यह अचेतन है। यह लक्षणों के अप्यक्त, प्रधान के दृश्य है। यह अवस्था है—निष्ठतासंस्तुति निष्ठतासंस्तुति निष्ठतासंस्तुति प्रथमम् [योगसूत्र २।१६ पर व्याख्यान]। अनुकीरि वैमर्षिक मत के संक्षेप में कहते हैं कि—'यदि निर्वाण मय है, तो यह निरोधमय नहीं हो सकता। कसु-कसु यह कहा गया है कि निर्वाण में चेतन का विमोक्ष है, यथा—इच्छा के न होने पर कर्म का निर्वाण होता है। किन्तु हमारे मन में चित्त-विमोक्ष वा निरोध मय नहीं है।' वैमर्षिक उत्तर देते हैं :—निर्वाण से प्रेक्षा-कर्म का निरोध, निश्चय न समझना चाहिये, किन्तु यो कहना चाहिये कि निर्वाण नाम का धर्म एक कसु है,

तथा त्रैलोक्य से न अन्य है, न अनन्य । प्रथम् प्रथम् ब्रह्म के समुदाय के रूप में यह अन्य है, किन्तु सर्व की इच्छा के रूप में यह अनन्य है । यह ब्रह्म-मात्रक रहित चित्त-धर्मता है । यह धर्म-बन्ध है, और इच्छा-यह बुद्ध के अन्तःकरण से अभिन्न है । योगी को उपाधि में इस अन्तःकरण के विशेषमात्र का प्रत्यक्ष होता है । अन्तःकरण का मत या कि सर्व विवर्ति मानक है । 'सर्व' से अभिप्राय त्रैलोक्य और अर्च्युत दोनों से है [विवर्तिता, १० वा स्थिति] । इस दृष्टि के कारण निर्वाण का बाद विवर्तिता बन्ध गया । हीनयान में, वहाँ संसार और निर्वाण दोनों वस्तु-सत् हैं, योग द्वाप मत् की प्रकृति का निरोध, और निर्वाण में प्रवेश होता है । महायान की दृष्टि में तबता में संसार परिनिष्पन्न है, अतः संकृत ब्रह्मों को अर्च्युत ब्रह्मों में परिवर्तित नहीं करना पड़ता । योगी को उपाधि में तबता का प्रत्यक्ष करना पड़ता है । योगी के लिए संसार का आकार ही बरत जाता है । प्रत्येक ब्रह्म प्रथम् प्रथम् अर्च्युत-ब्रह्म है, किन्तु तबता में वस्तु-सत् है । उनके लिए सर्व धर्म निम्न शान्त हैं । उनके निम्न जाना नहीं है । हीनयान के अनुसार यह धर्म निर्वाण में ही शान्त और निरुद्ध होते हैं । योगान्त का कहना है कि यदि वे धर्म वस्तु-सत् हैं तो वे सर्वथा निरुद्ध नहीं हो सकते । अतः वे अर्च्युत-शान्त हैं । मायानुक्त कहते हैं कि जो प्रत्यक्ष होता है, वह स्वभाव से ही शान्त है ।

मायानुक्त—हीनयान बहुधर्मवादी है । कोई अर्च्युत नहीं है, प्रथम्-अर्च्युत-मत् है । धर्म वस्तु-सत् है । किन्तु सर्व, योग, प्रकृति-सत् है । अर्च्युत के रूप में विज्ञान-ब्रह्मों का अधिष्ठान प्रवाह है । वेदना, संज्ञा और संस्कार के द्वारा इसके लक्षण हैं । इसी प्रकार रूप भी है । प्रथम्, बुद्ध और प्रिया को यह पदार्थ नहीं मानते । इनके धर्म प्रतीत्य-समुदाय के नव के अनुसार प्रकृत और विरोधित होते हैं । एक से दूसरे की अवधि नहीं होती । इसके होने पर वह होता है । इन चारों संकृत ब्रह्मों के अविरत हीनयान में आकार और निर्वाण अर्च्युत धर्म भी है । जो संस्कार संसार में प्रवृत्त के, वह निर्वाण में निरुद्ध होते हैं, अतः संसार और निर्वाण दोनों वस्तु-सत् हैं । दोनों मिलकर 'सर्व' है, किन्तु 'सर्व' प्रकृति-सत् है । मायानुक्त-मत् में वस्तु-सत् की मित्र कहना है । जो अर्च्युत (= अर्च्युत) है, जो परम निरवध है, विवर्तिता अपना स्वभाव है, वह वस्तु-सत् है ।

हीनयान में संकृत धर्म वस्तु-सत् है । महायान में धर्म संकृत होने के कारण, प्रत्येक होने के कारण, शून्य, स्वभाव-शून्य है । हीनयान में राशि, अर्च्युत, प्रकृति-सत् है, और केवल धर्म वस्तु है । महायान में धर्म शून्य है, और केवल धर्मता (= धर्म-मत्) वस्तु-सत् है । यह धर्मता राशिओं का रूप है ।

'तत्' का व्याख्यान इस प्रकार है—यह अर्च्युत अर्च्युत, अर्च्युत, विवर्तिता, निरवध है । जो परवर्ति है, वह वस्तु नहीं है । हीनयान में प्रकृत, अर्च्युत लक्षण-मायानुक्त-ब्रह्म है । प्रकृत-नैष्ठिक है । केवल संस्कार-सत् है । महायान में इसके विवर्ति, धर्म का नैष्ठिक है, और धर्म-मत् है । हीनयान में बहुधर्मवाद है । महायान अर्च्युत है ।

महायान में प्रतीत्य-समुत्पत्त का एक नया अर्थ है। जो निरपेक्ष है वही सत्य है, जो परापेक्ष है वह सत्य नहीं है। हीनयान में धर्मों को संस्तुत-असंस्तुत में विभक्त किया है। और दोनों सत्य-सत्य हैं। किन्तु महायान में इनमें कोई भी सत्य-सत्य नहीं है, और दोनों शून्यता के अधीन हैं। हीनयान का मुख्य विचार बहुकर्मवाद है, महायान का मुख्य विचार धर्मों की शून्यता है। 'शून्यता' का अर्थ स्वभाव-शून्य है। जब एक धर्म का दूसरे से संबंध बताया जाता है तभी वह जाना जाता है। अर्थवा यह निरर्थक हो जाता है। इसलिये 'शून्यता' प्रतीत्य-समुत्पत्त का समानार्थवादी है। केवल धर्म सत्य-सत्य है किन्तु यह धर्म निष्पर्यय है। शून्यता समानार्थक नहीं है। जो ऐसा समझते हैं, वह शून्यता के प्रबोधन को नहीं जानते। माध्यमिक प्रतीत्य-समुत्पत्त-वादी है, नरिस्त नहीं है। जो प्रत्यय के अधीन है, वह 'शून्य' कहा जाता है। 'अशून्य' अप्रतीत्य-समुत्पत्त है। निरर्थक धर्म के उपरान्त के लिए 'शून्यता' का उपदेश है।

नामार्तुन हीनयान के परिनिर्वाण तत्वागत का प्रतिपेक्ष करते हैं जो निवृत्त अव्येकन सत्य है। स्वभावतः तत्वागत नहीं है। तत्वागत अपने या स्वयं के अस्तित्व को प्रकट नहीं करते। किन्तु इस प्रतिपेक्ष का यह अर्थ नहीं है कि मोक्ष की कोई आशा नहीं है। क्योंकि निष्पर्यय तत्वागत का प्रतिपेक्ष नहीं है। बुद्ध के लिए कोई आशेषित व्यवहार नहीं है। यदि अविस्मृतार्थ कहना हो तो हम कुछ नहीं कह सकते। शून्य भी व्यवहार के लिए करते हैं। बुद्ध का साधनकार योगी को प्रतिम छान हाथ होता है। बुद्ध को कर्मतः देखना चाहिए। धर्मता उनकी काव है। धर्मता का स्वभाव अवाच्य है। धर्मता से व्यतिरिक्त संसार नहीं है, सब धर्म प्रकाश-वाच्यता से परिच्छिन्न हो प्रमातर होते हैं। बुद्ध-भाव मृत्योति में अवस्थित होता है।

निर्वाण का नया स्वरूप

धर्मविचार और वैमर्शिक-नव में आकाश और निर्वाण धर्म न, क्योंकि वह सत्य मात्र वे, उनका स्वभाव था। औपान्तिक उनकी धर्म नहीं मानते थे क्योंकि उनके मत में इनका कोई धर्म स्वभाव नहीं था। माध्यमिक भी इनको धर्म नहीं मानते थे, क्योंकि उनके मत में जो दूसरे की अपेक्षा नहीं करता वही स्वभाव है (अनपेक्षः स्वभावः)। शून्यता के अन्तर्गत वैमर्शिकों के सब संस्तुत और असंस्तुत धर्म हैं। अब नवीन सिद्धान्त की स्वीकार करने से बुद्ध धर्म में मौलिक परिवर्तन हुआ, और उसका आधार ही बन गया। हीनयानवादियों के निर्वाण की कल्पना, उनका बुद्ध, उनकी मौलिकता सत्य-सत्य और प्रतीत्य-समुत्पत्त संबंधी उनके विचार, रूप, चित्त-वैत तथा संस्कार के वस्तुत्व का सिद्धान्त सब अस्ति हो जाते हैं।

नामार्तुन बहुकर्म को अस्ति उद्वारते हैं, और शून्यता की प्रवर्णना करते हैं। इस प्रकार वह अनिर्वर्णनीय, अद्वय, 'कर्मता' धर्मता की प्रवर्णना करते हैं। इसे इन्द्रा, इन्द्राव्यता तत्वा, मृत-तत्वा, तत्वागत-धर्म और धर्मवाद कहते हैं। तत्वागत और निर्वाण एक ही है। यदि संसार सत्य-सत्य नहीं है, यदि सर्व-शून्य है किसी का उदय-व्यय नहीं होता, तो किता निर्वाण सत्य है। वह धर्मता कि निर्वाण के पूर्व संसार विषयान था, और उसके परिचय से निर्वाण प्रवर्ण

होगा मुख्यतः है। निर्वाण के पूर्व जो समाज से विद्यमान थे, उनका अभाव करना शक्य नहीं है। अतः इस कल्पना का परित्याग करना चाहिये। चाहे हम वैयर्थिक-मत हों (जिसके अनुसार निर्वाण-धर्म में सत्ता के लिए विधान का निरोध होता है), अथवा औपान्शिक-मत हों (जिसके अनुसार निर्वाण श्रेष्ठ-धर्म का अभावमान है), दोनों अवस्थाओं में यह कल्पना है कि निर्वाण के पूर्व कोई वस्तु-स्तु विद्यमान है, जो परमात्मा निरूप्य होता है। इससे निर्वाण केवल शून्य हो नहीं है, किन्तु संकृत है। मान्यमित्रों के अनुसार निर्वाण और उत्तर में सूक्ष्म-मात्र अन्तर नहीं है। हेतु-मध्यम-धाम्नी का आशय लेकर जो धर्म-मर्यादा-धर्म व्यवस्थापित होता है, वही, धर्म हेतु-मध्यम की उपेक्षा होती है, निर्वाण व्यवस्थापित होता है।

अन्त में शून्यता के संकल्प में नागार्जुन कहते हैं कि यदि कोई अशून्य हो तभी कोई शून्य हो सकता है। किन्तु कोई अशून्य नहीं है, तब शून्य कैसे होगा? इसका यह अर्थ नहीं है कि शून्यता का प्रतिषेध होना चाहिये। सर्व दृष्टियों की शून्यता से ही उनका निरूपण होता है, संकल कल्पना की व्यावृत्ति होती है। किन्तु यदि शून्यता में मात्राभिनिवेश हो, तो फिर प्रकार इस अभिनिवेश का विषय हो। उपलब्ध कहते हैं कि किसी दृष्टि शून्यता की है वह अभिहित है।

न्याय-वैयर्थिक मत—केवल हीनवान में ही निर्वाण को अवैयर्थ्य नहीं माना है, न्याय-वैयर्थिक मत में भी मोक्ष (अपकर्ष, निःशेष) अवैयर्थ्य, सर्व सुखोन्मेष है [१११२ पर वस्तु-धर्ममय]। वास्तव्यन मन करते हैं कि कौन बुद्धिमान् इस अपकर्ष को पकड़ करेगा जिसमें सब सुख का उन्मेष है, जो अवैयर्थ्य है, जिसमें सबसे विमोक्ष है, और सर्व कर्म का उपरम है। वह सर्व उत्तर देते हैं :—यह अपकर्ष शून्य है, यहाँ सर्व सुख का उन्मेष है, सर्व सुख की अर्थावृत्ति है। कौन ऐसा बुद्धिमान् है, जो इसके लिये रुचि न उत्पन्न करे? फिर प्रकार विप-संस्कृत अन्न अनादेय है, उसी प्रकार बुद्धिमान् सुख अनादेय है। अन्त न्याय-वैयर्थिक में मन करते हैं :—क्या यह संभव है कि बुद्धिमान् पाषाण-निर्बोध को अकरवा के अक्षिप्त के लिए पुकार्य करे? और वे भी वही उत्तर देते हैं जो वास्तव्यन का है। वैयर्थिक में भी मोक्ष स्वयंप्रयत्न है। न्याय-वैयर्थिक में प्रत्यक्षता कहता है कि यदि यह अकरवा शिला-शकल के रूप में, बड़ है, तो मोक्ष (निर्वाण) के लिये कोई बुद्धिमान् पुष्प फलशाला में होगा। प्रत्यक्ष उत्तर देता है कि बुद्धिमान् केवल सुख के लिए अनादान् नहीं होता। अनुमन्य बताया है कि वह सुख-निवृत्ति के लिए भी पुष्पार्थ कष्ट है। न्याय-वैयर्थिक में उत्तर की सुलभ करा है। वास्तव्यन कहते हैं कि सुख धर्म है। यह केवल सुख सुख नहीं है, किन्तु उत्तम साधन भी सुख है। यही पंच उपादान-रूपधर्म है। यही साधन-धर्म है। इनके प्रतिषेध प्रथा और उपाधि है। वास्तव्यनमात्र में प्रथा को 'धर्म-प्रतिषेध' (= धर्म-प्रतिषेध) कहा है। मोक्ष को न्याय में 'अमृत-पद' कहा है। वैयर्थिक के अनुसार स्वकपालप्रथा में अक्षय्य में न भेदन है, न वेदना।

शरवस्तु की अविवर्धन—इस विस्तृत विवेचन के अनन्तर शरवस्तु निम्न निष्कर्ष निकालते हैं—

१. सदी शताब्दी (ईसा से पूर्व) में धार्मिक विचार-धर्मों की प्रगुष्टा की और श्रेष्ठ-धर्म-धर्म के निरोध के मार्ग शून्यता से हुई जाते थे। इनमें से प्रत्येक मोक्ष (निर्वाण)

को अस्मितात्मत्वा मानते थे, और उसको अमृत-पद कहते थे। बुद्ध ने निम्न ब्रह्म का प्रतिषेध किया था, और 'सर्व' को संकृत-असंस्कृत धर्मों में विभक्त किया था। इन संकृत-धर्मों का निर्वाण में निष्पत्ति-विरोध होता था।

२ कहे निश्चय यह मत के थे। किन्तु धीरे-धीरे बुद्ध को लोकोत्तर बना दिया, और इस वाक्य शास्त्र में भेद हुआ।

३ पहली शताब्दी में अश्वमेध की प्रतीक्षा हुई और बुद्ध की पूजा धर्म-ज्ञान के रूप में होने लगी।

४ महासांघिक, मल्लीपुत्रीय तथा कस्सिय अन्य निकायों में यह मतवाद प्रचलित था कि निर्वाण की अवस्था में एक प्रकार का चैतन्य रह जाता है।

५ इसके अन्तर्गत लौकान्तिक आये, किन्तु धर्मों की संख्या को बढ़ाया, कई धर्मों को प्रतिसमाप्त ठहराया। वहाँ तक कि निर्वाण को भी अमायम्य माना, और उसको एक प्रत्यक्ष-धर्म नहीं अवधारित किया। लौकान्तिक बुद्ध का धर्म-धर्म मानते थे।

६ महा दर्शन अवस्थावादी हो गया। इसने बहुधर्मवाद का प्रतिषेध किया।

७ जब इसके दो रूप हो गए। एक ने आत्म-विज्ञान नामक आदर्श विज्ञान की अवस्था की, जिसके अन्तर्गत विज्ञान परिग्रह्य है। ये वास्तव-वास्तव को मिला और केवल विज्ञान को वस्तु-वस्तु मानते थे। इनको चिन्तमात्रवादी कहते थे। दूसरे बहुधर्म की लप्ता नहीं मानते थे। यह केवल 'सर्व' को वस्तु-वस्तु मानते थे जिसका वास्तविक योगी को ही होता था। इनके अनुसार एक वास्तविकता एक और मुक्ति से नहीं होता।

८ पाँचवीं शताब्दी में लौकान्तिक योगाचार से मिल गए। इनके अनुसार निर्वाण में अस्म-मात्र-धर्म नहीं है।

शारवस्तवी का धर्म सन् १२२० में प्रकाशित हुआ था। इसमें कई विद्वानों ने इस विचार पर विचार किया है, और इनमें से कुछ पुत्रों के इस विचार से सहमत हैं कि बोद्ध-धर्म का एक पूर्व-रूप था जो निर्वाण को लोकोत्तरत्व की तरह अव्यक्त अवस्था नहीं मानता था, किन्तु उसके अनुसार यह अमृत-पद चैतन्य की शरत्क अवस्था थी।

इस शारवस्तवी के मत से सहमत हैं, क्योंकि हमारी समझ में नहीं आता कि जब बौद्ध-धर्म अपने अपने इतिहास में निम्नतर पुद्गल-नैरात्म्य और अनन्तवाद की शिखा देता रहा, तो यह कैसे माना जा सकता है कि अभाव बुद्ध ने निर्वाण की अवस्था को चैतन्य की शरत्क अवस्था बनाया था। हम ऊपर देख चुके हैं कि लौकान्तिक, जो धर्मों को ही ममान्य मानते हैं, निर्वाण को वस्तु-वस्तु नहीं मानते किन्तु उसे अमायम्य ठहराते हैं। यह रूप है कि धर्मों में कुछ ऐसे धर्म आये हैं, किन्तु निर्वाण के लिए सब, अमृत अवधि आध्यात्मिक का प्रयोग किया गया है, मुख्यतः इन्हीं धर्मों के आधार पर वे विद्वान् ऐसी ध्ययना करते हैं। किन्तु वेता कि शारवस्तवी ने स्वयं-चैतन्य शास्त्रों से उद्धरण लेकर

सिद्ध किया है, वे आत्माएँ अपनी, निश्चय के लिए इन शक्तियों में भी प्रयुक्त हुई हैं, किन्तु इन आत्माओं का व्यापमान चेतन्याकरण न करके अचेतनाकरण ही किया गया है। वह व्यापमान के अन्य रूप अकारण को अकारण मानते हैं, और उसे पाण्डित्य-निर्माण बताते हैं, तो अमृत आदि व्यापमानों का स्वान्तों में एक मिश्र अन्न लगाना उचित नहीं प्रतीत होता। निर्वाण बोध-धर्म का लक्षण है। महात्मा ने कहा है कि जिस प्रकार समुद्र का रस एकमात्र लक्ष्यरस है, उसी प्रकार मेरी शिक्षा का एकमात्र रस निर्वाण है। महात्मा की समस्त शिक्षा निर्वाण प्राप्ति है। अतः निर्वाण के संकल्प में किसी प्रकार का भ्रम आत्माओं में नहीं रहा होगा। इस विश्व में हम अनागत आत्माओं को अधिक प्रामाणिक मानते हैं।

निर्वाण के मेघ

हीनवान को प्रकार का निर्वाण मानता है—लोकविरोध-निर्वाण और निरुपविरोध निर्वाण। पहली बीस्मृति की अकारण है। इस अकारण में अहंत् को शारीरिक दुःख भी होता है। दूसरा निर्वाण वह है, जिसमें मृत्यु के पश्चात् अहंत् का अस्तित्व होता है। किन्तु महात्मा ने एक अकारण अकारण है, यह अकारण-निर्वाण की अकारण है, क्योंकि यद्यपि कुछ परिनिवृत्त हो चुके हैं, और किन्तु तथा परम शान्ति को प्राप्त हैं, यद्यपि वह शून्यता में विहीन होने के स्थान में संसार का जल बाँध का रक्षा के निमित्त संसार के ल' पर विस्तार रहना चाहते हैं, किन्तु इससे उनको इसका मत नहीं रहता कि उनका किन्तु ज्ञान समस्त हो जायगा। इस अकारण-निर्वाण की अकारण इस कारण हुए कि बोधिवृत्त महाअकारण से प्रेरित है, क्योंकि उसने अपने ऊपर सत्ता का मत लिखा है, क्योंकि वह अपने से परम को अकारण मानता है। इसलिए अपने को संतुष्ट करके वह परम को शक्ति करता है। इसीलिए वह शून्यता में प्रवेश नहीं करता, और बाँध का अकारण और निश्चय के लिए सत्ता उपयोग करता है। इस अकारण-निर्वाण का अकारण अकारण के महात्मान्तराकार में निहित है।

महात्मा के अनुसार आत्म-ज्ञान और अकारण-ज्ञान का लक्षण परम निर्वाण नहीं है। इनके द्वारा महात्मा लोकविरोध-निरुपविरोध बोधिवृत्त का ज्ञान करता है, और मत से उत्पन्न हो अकारण के बीच होने पर निर्वाण प्राप्त करता है। किन्तु अकारण इनका निर्वाण प्रतीति-निर्वाण के लक्षण है। अकारण-निर्वाण [पृ. १११-२,] में कहा है कि आत्मज्ञान और अकारण-ज्ञान के लिए केवल नेपाट्टक ज्ञान का उत्पन्न होता है, किन्तु वह अनात्म-ज्ञान में, अकारण परितुष्ट हुए दोनों में अकारण में उत्पन्न होता है, और समर्थ की अकारण में नहीं अकारण करते हैं। अकारण अकारण अकारण अकारण अकारण अकारण के लिए उनका प्रवेश करता है, और वह बोधिवृत्त का प्रवेश कर लोकनात्मक करते हैं। लोकनात्मक में कहा है कि आत्मज्ञान से विहीन नहीं होता, अकारण में उनका उपयोग महात्मा में पर्यवर्तित होता है। नागाजुन एकरान्तारी है, क्योंकि उनके मत में सब मान्यता का अकारण एक महात्मा में होता है। इसका कारण यह है कि इनके विचार से मार्ग का

आचार एवं नीतियों में प्राप्त होता है। यह आचार बुद्ध-शास्त्र है। इसे तथ्यागत-धर्म, बुद्ध-नीति या बुद्ध-गोत्र भी कहते हैं। इस नीति का धर्म-शास्त्र त्रि-तत्त्वार्थ है। अभिस्ममसांकार के अनुसार धर्म-शास्त्र में कोई भय नहीं है, अथ गोत्र-भेद भी युक्त नहीं है। इसके अनुसार हीनयान केवल संवृत्ति है, कस्तुत्र अन्त में उसका पर्यवसान महात्मान में होता है। एवं नीतियों के लिए बुद्धत्व संभव है। क्योंकि एवं बुद्ध-गोत्र से प्राप्त है। इस साधना में योगी धर्म-शास्त्र का प्रथम में संवेदन करता है। वह विचार वेदान्त से मिलता है, जिसके अनुसार बीजस्मा परमात्मा का अर्थ है, और मोक्ष की अवस्था में वह परमात्मा में लीन हो जाता है। अन्य हैं जो एकयानत्वाव को नहीं स्वीकार करते। उनके अनुसार गोत्र के तीन भेद कस्तुत्र हैं। आकाश-देवतास्वरा का अर्थ है, क्योंकि वह वाक्काय के कस्तुत्र का प्रतिपेक्ष करता है, किन्तु बोधिसत्त्व प्रज्ञा-माहक लक्षण से भी विमुक्त होता है, क्योंकि उसने धर्म-शास्त्र का प्रत्यक्ष किया है, उसने धर्मों के आह्वय-तत्त्व को देखा है। इनका कहना है कि प्रत्येक का गोत्र नियत है, और बुद्ध भी चाहें तो गोत्र नहीं बदल सकते।

इस प्रकार हमने निर्वाण के स्वस्म के संकल्प में विविध विद्वानों के विचारों का वर्णन किया और यह दिखाने की चेष्टा की है कि बौद्ध-धर्म के अन्तर्गत विविध धर्मों ने निर्वाण का क्या स्वस्म माना है।

चतुर्थ खण्ड

बौद्ध-दर्शन के चार प्रस्थान :: विषय-परिचय और तुलना

पचदश अध्याय

सर्वास्तिवाद (वैभाषिक-नय)

अब हम एक एक करके प्रत्येक दर्शन का संक्षिप्त वर्णन करेंगे। हम प्रत्येक दर्शन के एक-दो प्रामाणिक ग्रन्थों के आधार पर मुख्य-मुख्य सिद्धान्तों को संक्षेप में देंगे। इनको यह प्रकार कभी-कभी मान्य होता है कि मूलग्रन्थों के द्वारा ही किसी दर्शन का ज्ञान कराया जाय। लक्ष्मण पहले हम सर्वोक्तिवाद का विचार करेंगे। इस बात का बहुत कुछ लक्ष्य नष्ट हो गया है। सर्वोक्तिवाद का अपना आशय वा और यह संख्य में था। इसके भी किम्बदन्त और आभिप्राय मिले थे। अमिषमन्त्रोरा की व्याख्या में आभिप्रायमन्त्रों को 'अपावामिषमन्त्रपाठिन' कहा है। वे सर्वोक्तिवादी हैं, किन्तु यह विद्याओं को प्रमाणा नहीं मानते। इनको केवल ज्ञानप्रदान और अन्य छः ग्रन्थ, जो ज्ञानप्रदान के छः पक्ष कहलाते हैं, मान्य हैं। ये ग्रन्थ इस प्रकार हैं :— प्रकरण, विद्यानकाय, अमिषग्रन्थ, प्रवृत्तिराज्य, भगवद्गीता और संगीतिपर्याय। ज्ञानप्रदान के रचयिता आर्य अक्षयपत्नी-मुनि हैं। ज्ञानप्रदान पर एक प्रसिद्ध व्याख्यान है इसे 'विम्वर' कहते हैं। इसको भी प्रमाणा मानते हैं, वे वैयर्थिक कहलाते हैं। सब सर्वोक्तिवादी विम्वर को प्रमाणा नहीं मानते। वैयर्थिकों का मुख्य केन्द्र कारमीर था। इनको 'कारमीर-वैभाषिक' कहते हैं। किन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि कारमीर के सब सर्वोक्तिवादी वैभाषिक थे। सर्वोक्तिवादी और वैयर्थिक दोनों मानते हैं कि अमिषमन्त्र बुद्ध-वचन है। कारमीर के बाहर जो सर्वोक्तिवादी थे, उन्हें 'अहिर्बोधा' 'पारपाथा' (कारमीर से पश्चिम के निवासी) और 'अपस्तम्ब' कहा है। विद्याओं के कुछ आचार्यों के नाम ये हैं :—अनुमित्र, योग्य बुद्धदेव, अमिषमन्त्र और मन्त्र।

सर्वास्तिवाद का प्रसिद्ध ग्रन्थ अनुमित्र-रचित अमिषमन्त्रोरा है, इसका स्त्रिय परिचय हम आर्य अक्षयपत्नी में दे चुके हैं। इस ग्रन्थ में कारमीर के वैभाषिकों के नय से अमिषमन्त्र का व्याख्यान है। इसका यह अर्थ नहीं है कि अनुमित्र वैभाषिक हैं। वे सर्वोक्तिवादी भी नहीं हैं। उनका मुकाबल लोकातिथ्यपर की ओर है, जो अमिषमन्त्र के रचयिता में सब को प्रमाणा मानता है। यह ग्रन्थ लगभग ३ कारिकाओं का है। अनुमित्र ने इन कारिकाओं पर अपना अल्प शिष्टा है। इस भाष्य में अनुमित्र ने अगद अगद पर विभिन्न भाषाओं का मूल तथा अपना मूल भी दिया है। यह ग्रन्थ बड़े महत्त्व का है, और बड़े संसार पर इसका बड़ा प्रभाव पड़ा है। इसकी अनेक व्याख्याएँ हैं, तथा इसका अनुवाद सिन्धी और चीनी भाषा में भी हुआ है।

वस्तुन्तु घर में महापानवासी हो गए थे, और उन्होंने विज्ञानवाद पर मी झपट लिये हैं। वस्तुन्तु से हीनत्वान का उल्लेख काल आरंभ होता है। बीजा-धर्म में इनके सब ग्रन्थों का बड़ा आधार है। युवान-धर्म में इनके ग्रन्थों का चीनी भाषा में अनुवाद^१ किया, और अपनी भाषा में वह छापकर छपवा दिया, किन्तु कारण किना मूल ग्रन्थों की सहायता के ही भारतीय-धर्म के अर्थ और वस्तुन्तु भाषा चीनी भाषा के अर्थों की समझ में आ सके। युवान-धर्म के दो प्रधान शिष्य थे— 'कुइ-जी' (जापानी 'किन्जी') और 'फुकुआंग' (जापानी 'फुको')। उन्होंने युवान-धर्म के अनुवाद-ग्रन्थों पर व्याख्याएँ की हैं। 'किन्जी' वस्तुन्तु के महापान-धर्म और भाषा के प्रचारक हुए, और फुकुआंग ने हीनत्वान का प्रचार किया।

उपेन्द्र ने न्यायकुमार में वैमर्शिक-मन्त्र का उल्लेख किया है, और लौकिकियों के आलोचकों का उल्लेख किया है। किन्तु यह ग्रन्थ उल्लेख नहीं है। अतः हम वस्तुन्तु के ग्रन्थों के आधार पर लौकिकवाद का वर्णन करेंगे।

लौकिकवाद की आख्या पर निम्न

इस धर्म पर धर्मों में विवाद होता था कि अतीत और अनन्त धर्म इन्हीं-उत्त है या नहीं। लौकिकवादियों का मत है कि अतीत और अनन्त धर्म इन्हीं-उत्त है, क्योंकि वे वैश्विक धर्मों के अस्तित्व को मानते हैं। इसलिए इन्हें लौकिकवादी कहते हैं (लौकिकवाद लौकिकवादी मत)। परन्तु यह कहते हैं कि यदि कोई कहता है कि अतीत, अनन्त, प्रकृत, अनात्म, प्रतिस्वभा-निरोध, अप्रतिस्वभा-निरोध इन सब का अस्तित्व है, तो उसे लौकिकवादी निकाय का कहते हैं। इसके विपरीत जो वासी अन्ध-धर्म के अस्तित्व को तो मानते हैं, किन्तु वह विचार करते हैं कि प्रकृत धर्मों का, और अतीत धर्मों का अस्तित्व है, यदि उन्होंने सभी धर्म-मार्ग नहीं किया है। अब वे विचार-दान कर चुके होते हैं, अब उनका और अनन्त धर्मों का—जो अतीत या वर्तमान धर्म के अन्त नहीं है—अस्तित्व नहीं होता। इन्हें निम्नवादी कहते हैं। अमिषर्तकौश [३/११-२७] में इन दोनों धर्मों के बीच पर विचार किया गया है। वस्तुन्तु कहते हैं कि जो प्रकृत और अतीत के एक प्रवेश के अर्थात् उस धर्म के, किन्तु विचार-दान नहीं किया है, अस्तित्व की प्रतिष्ठा करता है, और अनन्त तथा अतीत के उस प्रवेश के अस्तित्व को नहीं मानता, जो दस-विचार कर्मिक है वह निम्नवादी माना जाता है। पुनः किन्तु यह बात है कि अतीत, प्रकृत, अनन्त एकका अस्तित्व है, वह लौकिकवादी माना जाता है। लौकिकवादी अनात्म और बुद्धि से अतीत और अनन्त

१ युवान-धर्म के इस चीनी अनुवाद के आधार पर डॉ. बिहार् लुई ने अपनी महापद्म शिष्यियों के साथ अमिषर्तकौश का प्रथम अनुवाद प्रकाशित किया था। प्रकृत धर्म के लेखक ने इस संस्करण का संस्कृत तथा हिन्दी में अनुवाद किया है। हिन्दी अनुवाद 'हिन्दुधर्माधिकारी, प्रकाश' से प्रकाशित हो रहा है।

के अस्तित्व को सिद्ध करता है। संयुक्तग्रन्थ [१।१४] में है—**स्वप्ननिष्पत्तीतमनात्मन् ।** स्वप्नितिवारी आत्म-बन्धन को उद्धृत कर युक्ति देता है। आलोक के होने पर विद्यान की उत्पत्ति होती है। यदि आलोक नहीं है, विद्यान उत्पन्न नहीं होता। यदि अतीत और अनन्त वस्तु न होती तो आलोकन के बिना विद्यान होता। अतः आलोकन के अभाव में विद्यान न होगा। यदि अतीत नहीं है, तो क्षण-कर्म और अक्षण-कर्म अनन्त में फल कैसे देता है? वास्तव में निश्चित-काल से विपल-वेद्य अतीत होता है।

स्वप्नितिवारी विद्यान के चार

स्वप्नितिवारी विद्यान में चार भेद हैं—**भावान्वयिक, लक्षणान्वयिक, अवस्थान्वयिक और अन्यथात्विक।**

१ **मदन्त धर्मज्ञ का पक्ष भावान्वयिक है,** अर्थात् उनकी प्रतीति है कि तीन अर्थ का अन्वयत्व मात्र के अन्वयत्व होता है। जब एक धर्म अर्थ से दूसरे अर्थ में गमन करता है, तब उसके अर्थ का अन्वयत्व नहीं होता, किन्तु मात्र का अन्वयत्व होता है। यहाँ एक उदाहरण देते हैं, जो आकृति के अन्वयत्व को प्रदर्शित करता है—**सुवर्ण के मण्डप को तोड़ कर उत्तरा रूपान्तर करते हैं।** उत्तरा का अन्वयत्व होता है, स्वर्ण का नहीं। सुवर्ण के अन्वयत्व का उदाहरण—**धीरे से बघि होता है, रघु, ओषध और पाक-क्रिया प्रदीप्त होते हैं, किन्तु बर्ष नहीं प्रदीप्त होता।** इसी प्रकार जब अनन्त धर्म अनन्त से वर्तमान अर्थ में प्रतिपद्यमान होता है, तो वह अनन्त मात्र का परिणाम करता है, और वर्तमान मात्र का प्रतीतिमान करता है, किन्तु अर्थ का अनन्तत्व रहता है। जब वह वर्तमान से अतीत में प्रतिपद्यमान हो तो वर्तमान मात्र का त्याग और अतीत मात्र का प्रतीतिमान होता है, किन्तु अर्थ अनन्त रहता है।

२ **मदन्त धर्मज्ञ का पक्ष लक्षणान्वयिक है।** धर्म अर्थों में प्रवर्तन करता है। जब वह अतीत होता है, तब वह अतीत के लक्षण से युक्त होता है, किन्तु वह अनन्त और प्रत्युपम लक्षणों से अभिव्यक्त रहता है। यदि वह अनन्त होता है, तो वह अनन्त के लक्षण से युक्त होता है, किन्तु अतीत और प्रत्युपम लक्षणों से अभिव्यक्त रहता है; यथा—**एक छी में एक पुष्प, रंग में अनिरक्त रहता है।**

३ **मदन्त अनुमित का पक्ष अवस्थान्वयिक है।** अवस्था के अन्वयत्व से अर्थों का अन्वयत्व होता है। धर्म अर्थों में प्रवर्तमान होकर, लक्षणा-अवस्था को प्राप्त होकर (प्राप्त), अवस्थान्तर से, रूपान्तर से नहीं, अर्थ अर्थ निर्दिष्ट होता है; यथा—**एक छी में निश्चित एक गुलिका एक कहलाती है, दशांक में निश्चित दश, हस्तादि कहलाती है।**

४ **मदन्त बुद्धिज्ञ का पक्ष अर्थान्वयिक है।** अर्थ अपेक्षारत व्यक्तित्व होते हैं। धर्म अर्थ में प्रवर्तमान हो अपेक्षारत संज्ञान्तर ग्रहण करता है; अर्थात् पर पूर्व और अनन्त की अपेक्षारत अतीत, अनन्त, वर्तमान कहलाता है; यथा—**एक ही गी बुद्धि ही है, माता भी है।**

इस प्रकार यह बातें सभी सर्वास्तिवाद का निरूपण करते हैं। वस्तुतः कहते हैं कि प्रथम को जो परित्याग का बाध है शीघ्र-पक्ष में निश्चित करना चाहिये। जो शीघ्र-पक्ष में प्रतिपेक्ष है वही इस पक्ष का प्रतिपेक्ष है। द्वितीय पक्ष में अल्प-संकर होता है, क्योंकि तीन लक्षणों का बोध होता है। पुनः यहाँ साम्य क्या है? क्योंकि इस पक्ष में एक ही के प्रति राग-स्मृदात्तता होता है, और शेष जिनों के लिए केवल राग-माप्ति होती है। तृतीय पक्ष में तीन अल्प एक ही अल्प में प्राप्त होते हैं। एक ही अतीत अल्प में पूर्णरूप का भी व्यस्तता है; यथा—पूर्व अल्प अतीत है पश्चिम अनगत है, मध्यम प्रतिपक्ष है। अतः इन सब में तृतीय मध्य कस्मिन् का सोम्य है जिसके अनुसार कारिणका अल्प और अक्षय्य व्यस्तताप्राप्ति होते हैं। जब हम अपने कारिण को नहीं कष्ट, तब वह अनगत है। जब वह अपना कारिण कष्ट है, वह प्रकृत्यर्थ है। जब कारिण से उपरत हो जाता है, तब वह अतीत है।

धर्म-प्रतिपक्ष

प्रतिपक्ष का प्रयोजन—‘धर्म’ वह है जो स्वतन्त्रता प्राप्त करता है। धर्म पुण्य के समान व्यस्तशील है। उन्हें चुनते हैं (प्रतिपक्षित), और उनका विभाग करते हैं कि वे अनस्तव हैं, वे शास्त्र हैं इत्यादि। इस प्रक्रिया को धर्म-प्रतिपक्ष कहते हैं। धर्म-प्रतिपक्ष-काल में प्रथा नामक एक वैद्य धर्मविरोध का प्राधान्य होता है। अतः प्रथा का लक्षण धर्म-प्रतिपक्ष है, यथा—वैद्य-शास्त्र में पदार्थों के लक्षणानुसार से निमित्तों की शिक्षा होती है, उही प्रकार सब धर्मों में धर्म-निर्वाण की प्राप्ति धर्म-प्रतिपक्ष से होती है। यही धर्म ज्ञान का धर्म है। क्योंकि-शास्त्र के अनुसार वह लक्षणानुसार इत्यादि पदार्थों के लक्षण-धर्म-धर्म से उत्पन्न होता है। तदनन्तर निमित्तानुसार से अन्त-लक्षणानुसार होता है। तदनन्तर निमित्तानुसार के नाश से मोक्ष होता है। यहाँ ‘धर्म-धर्म’ समानधर्म, और ‘विधर्म’ विद्वान्धर्म है। वे पदार्थों के सामान्य और विशेष लक्षण हैं। यथा अनुगत-धर्म और व्यावृत्त-धर्म के ज्ञान से लक्षणानुसार होता है, उही प्रकार धर्मधर्म धर्मों के स्वतन्त्रता और सामान्य-लक्षण के अभिप्राय है। धर्म-प्रतिपक्ष-काल में प्रथा इस दृष्टि को संघारित करती है। धर्म शास्त्र और अनस्तव हैं। धर्म-धर्मों की धर्मिता कर अन्य संकृत-धर्म शास्त्र हैं। यह शास्त्र हैं क्योंकि शास्त्र यहाँ प्रतिपक्षितता करते हैं, अथवा पुष्टि-ज्ञान करते हैं। शास्त्र ‘प्रथा’ को कहते हैं। अनुगत धर्म हैं, क्योंकि यह का आकलन-धर्म से धर्मित होते हैं [आशय, १५४]। शास्त्र धर्मों में पुष्टि और प्रतिपक्ष का ज्ञान कर अनुगत की वस्तुता होती है।

धर्म का एक दृष्टि विभाग भी है। धर्म संकृत और असंकृत हैं। क्योंकि लक्षण-धर्म संकृत-धर्म हैं। ‘संकृत’ की व्युत्पत्ति इस प्रकार है—जिसे प्रत्यक्ष ने आन्वय-समग्रता से, एक दृष्टि को अपेक्षा कर (लक्षण-समग्र) किया है (कृतम्)। कोई भी एक ऐसा धर्म नहीं है, जो एक प्रत्यक्ष-निमित्त हो [१५४]। संकृत को अल्प, कथावस्तु, तनि-तार और लक्षण भी करते हैं। ‘संकृत’ अल्प अतीत, प्रकृत्यर्थ और अनगत कला हैं, क्योंकि उनका गत-पक्ष-धर्मिण्यर्थ अल्प है। ‘संकृत’ कथा के नियम हैं, अतः कथावस्तु हैं। यह तनि-तार

हैं, क्योंकि संस्कृत से निःसरण, एवं संस्कृत का निर्माण आवश्यक है। संस्कृत उपरुक्त है, क्योंकि यह संस्कृत है। संस्कृत संस्कृत 'उपादान स्कन्ध' कहलाते हैं। उपादान श्रेष्ठ है। उपादान स्कन्ध-संज्ञा इसलिए है, क्योंकि यह श्रेष्ठों से संभूत है। अथवा यह श्रेष्ठ विभेद है। इन्हें 'संस्कृत' भी कहते हैं, क्योंकि श्रेष्ठ वहाँ प्रतिष्ठापन करते हैं। यह 'दुःख', 'सुख', 'लोभ', 'द्विष्टाना', 'मद' भी हैं। आर्यों के प्रतिकूल होने के कारण यह दुःख है। 'दुःख' राज्य लोक में अनुभूत दुःख-वेदनामान नहीं है। दुःख उपादान-स्कन्ध है। स्वात्मभूम में दुःख का अर्थ 'कर्म' है [येन दुःखेन कर्मणा आत्मन् विमुक्तिरप्यर्था—वात्स्यायनभाष्य, १।१।२२]। वात्स्ययिमिष टीका में कहते हैं—“दुःखराशेन सर्वे शरीरादय उच्यन्ते”, अर्थात् 'दुःख' राज्य से एवं शरीरादि उक्त हैं। वे पुनः कहते हैं कि यह भ्रम नहीं होना चाहिये कि यह मुख्य दुःख है (मुख्यमेव दुःखमिति भ्रमो मा भूत्)। उसी प्रकार कन्त कहते हैं—“न च मुख्यमेव दुःखं वाक्यस्वभावमनुरप्यते, किन्तु उत्साहं उत्तुल्लं च सर्वमेव [कन्त की व्याख्यानटी, पृ ५७]। इसी प्रकार अमिष्यमश्रेष्ठ [६।१] में कहा है कि पंच उपादान-स्कन्ध दुःख कहलाते हैं। वेदना एक देश ही दुःख-स्वभाव नहीं है। त्रिदुःखता के कारण जब संस्कृत-कर्म अविशेषः दुःख हैं। 'संस्कृत-संस्कृत' को समुद्र भी कहते हैं, क्योंकि दुःख के यह हेतुमूल है। वे लोक हैं, क्योंकि किनारा-महत हैं। वे 'द्विष्टाना' हैं, क्योंकि द्विष्टा वहाँ अवस्थान और प्रतिष्ठापन करता है।

संस्कृत-कर्म

स्कन्ध—हमने कहा है कि संस्कृत-कर्म स्थापित स्कन्ध-पंचक है। 'स्कन्ध' का अर्थ 'पाठा' है। स्कन्धों में असंस्कृत संस्कृत नहीं है। स्कन्ध वे हैं—रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार, विज्ञान। रूप-स्कन्ध में पाँच इन्द्रियाँ, पाँच अर्थ या विषय, और अविवक्षित संस्कृत हैं। पाँच इन्द्रियाँ वे हैं—चक्षुरिन्द्रिय, श्रोत्र, ग्राह्य विज्ञा, कर्म। पाँच अर्थ वो इन्द्रिय के विषय हैं, इस प्रकार हैं—रूप, शब्द, गन्ध, स्पर्श, ध्वनि। चक्षुरादि इन्द्रिय इन अर्थों के विज्ञान के आश्रय हैं। वे रूप-प्रकाश और अतीन्द्रिय हैं।

अब हम स्माकन से आरंभ कर पाँच अर्थों का विचार करते हैं। रूप एक प्रकार से विविध है, दूसरे प्रकार से वीथ प्रकार के हैं। रूप कर्ण और स्पर्शन है। कर्ण वस्तुविषय है—नील, लोहित, पीत, अथवात। अन्य कर्ण कर्ण-वस्तुविषय के भेद हैं। संस्धान अथविषय है—दीर्घ, इत्य, वृत्त, परिमपञ्च, उग्रत, अचरन्त, रास (रूप) और विस्तार (विषय)। इस प्रकार रूप के वीथ प्रकार हैं—मूल वाति के चार कर्ण, आठ संस्धान, आठ अर्थ कर्ण—आश्रय, भूत, रस, शक्ति, ज्ञाया आश्रय, आशोक, अथकार। उग्र-संस्धान के किना कर्ण रूप हो सकता है, तथा नीलादि। कर्ण के किना संस्धान रूप हो सकता है, तथा दीर्घ इत्यादि का यह भेद दो आप-विशेष-स्वभाव है। कर्ण-संस्धान उग्रमात्र रूप है।

अन्य आचार्यों का मत है कि केवल आश्रय और आशोक कर्णमात्र हैं, क्योंकि नीलादि का परिच्छेद दीर्घ दस्तावे के आधार में दिग्दर्शित होता है। तैत्तिरीय कहते हैं कि रूप रूप

उत्पन्नता कैसे विद्यमान हो सकता है। कैसे सर्व संत्वानात्मक हो सकता है। वैयर्थिक कहते हैं कि सर्व और उत्पन्न, उत्पन्न का एक द्रव्य में केवल-महत्वा होता है। वहाँ 'विद्यु' बाद बनाके है, उत्पन्न नहीं। किन्तु लौकिक उत्तर देते हैं कि तब काल-विशेष के भी सर्व-संत्वानात्मक होने का प्रत्यक्ष होगा। लौकिक का मत है कि उत्पन्न एक पृथक् पृथक्, एक अन्त द्रव्य नहीं है। यह प्रबलमान है। जब एक दिशा में सर्व-रूप का कतार संवत् उत्पन्न होता है, तो इस संवत् को 'बीज' की संज्ञा देते हैं। जब अपेक्षाकृत सर्व-रूप संवत् अल्प होता है, तो उसे हल कहते हैं। बीज-रूप नहीं है, तत्प्राप्तिविध सर्व-रूप या सत्त्व (रक्षावादि) को बीज की प्रशंसा ही जाती है। वैयर्थिक उत्पन्न और सर्व को द्रव्यान्तर मानते हैं।

शब्द अद्विष्ट है। प्रथम यह अद्विष्ट है। उपात्त-महामृत-वेद्य, अनुपात्त-महामृत-वेद्य, उत्पत्त्य, अत्पत्त्य। यह अद्विष्ट शब्द मनोव अमनोव मेर से पुनः अद्विष्ट होता है। 'उपात्त' उसे कहते हैं, जिसे विष-वैष अविज्ञानमात्र से उपपन्न और स्वीकृत करते हैं। इस प्रकार पंच ज्ञानेन्द्रिय मृत रूप, यह रूप, जो इन्द्रियाणिनिर्मयी है, चित्त से उपात्त है, स्वीकृत है। अनुग्रह उपपन्न की अवस्था में चित्त और इस रूप के बीच जो अमनोव अनुविधान होता है, उसका यह फल है। जिस रूप को अमिष्य में 'उपात्त' कहा है, उसे लोक में स्वेच्छ, स्वीकृत करते हैं।

इत्य-शब्द वाक्-शब्द, प्रथम प्रकार का है। वायु, कल्पति, नदी शब्द दूसरे प्रकार का है। वाक्-शब्द वाक्-शब्द तीसरे प्रकार का है, क्योंकि यह स्वर को व्युत्पन्न करता है (उत्पत्त्य)। अन्य शब्द चतुर्थ प्रकार का है।

रस का प्रकार का है—मधुर, अमृत, कषय, कटु, कण्ठ, तिक्त। मन्त्र अद्विष्ट है। क्योंकि सुगन्ध और दुर्गन्ध अनुकूल और उल्लङ्घन हैं। प्रकारवाचक में मन्त्र विविध है—सुगन्ध, दुर्गन्ध, और समन्वय।

उत्पत्त्य प्रकार का है। उत्पन्न द्रव्य उत्पत्त्य द्रव्य है। महामृत-वद्वय, रक्षावादि कक्षावा, गुल्म, लघुत्व, शक्तिता, विप्लवा और पिपाता। मृत, चार महामृत—पृष्ठी-मृत, अम्बु, तेजो-मृत, और वायु हैं। ये चार पाद-वद्वय हैं। ये पाद इसलिए कहलाते हैं, क्योंकि ये अपने स्वभाव और उपात्त रूप या भौतिक रूप का पारण करते हैं। पृष्ठादि कर्म से इनकी छिद्र होती है। ये लक्ष्, लोह, उष्माता, ईश्वर हैं। इनकी छिद्रि पञ्चक्रम पृष्ठी-कर्म, लघु-कर्म, पक्षि-कर्म, मूहन-कर्म से होती है। मूहन से बुद्धि और प्रत्यक्ष समझा चाहिये। यह इनके कर्म हैं।

पृष्ठी-पाद और पृष्ठी में विशेष है। लोक-व्यवहार में जिसे पृष्ठी शब्द से प्रकृत करते हैं, वह सर्व और उत्पन्न है। इसी प्रकार लक्ष और तेज हैं।

रक्षाएवम् निम्नता है। कर्कशता कठोरता है। शुक्ल वह है, जिसके योग से काम तोलनाई होते हैं, लघुत्व इसका विपर्यय है। शीत वह धर्म है, जो ऊष्म की अभिप्राया पैदा करता है। बिम्बता वह धर्म है, जो आहार की इच्छा उत्पन्न करता है। पिपासा वह धर्म है, जो पान की इच्छा उत्पन्न करता है। वास्तव में बिम्बता और पिपासा शब्द से वह व्यष्टि प्रयत्न होता है, जो बिम्बता और पिपासा का उत्पन्न करता है।

अब हम अविद्यति का निर्देश करते हैं।

विज्ज्ञा विच विक्षिप्त है, अथवा जो अविच्छिन्न है, उसका महामूलोत्पन्न कुशल और अकुशल-स्वाह अविद्यति कहलाता है।

अर्थवि-स्मापति और निरोध-स्मापति में स्मापन पुद्गल अविच्छिन्न है। अविद्यति पुद्गल में, और अविच्छिन्न पुद्गल में भी, विज्ज्ञा विच दो स्मापतियों में निरुद्ध नहीं हुआ है, अविद्यति होती है। स्मापन विक्षिप्त और स्मापि से संभूत कुशल-अकुशल-रूप अविद्यति है। यद्यपि यह अतुल्य काम-विद्यति और अविद्यति के लिये रूप-स्मापन और क्रिया-स्मापन है, तथापि यह विक्षिप्त के लिये बूझने को कुछ विक्षिप्त नहीं करता। अतः इसे अविद्यति करते हैं। यह रूप-स्मापन में गिनना गया है।

‘रूप-उपादान-रूप’ उसे कहते हैं जो निरन्तर भिन्न, विच्छिन्न होता है (रूपते)। धूर्तस्मान में पठित अर्थवर्णन-शुद्धों के एक श्लोक से सिद्ध होता है कि ‘रूपते’ का अर्थ ‘भापते’ है। किन्तु रूप कैसे भापित होता है? विपरिणाम के उत्पन्न से, विक्षिप्त से। अन्य आत्माओं के अनुसार स्मापन विपरिणाम नहीं है, किन्तु व्यष्टिस्मापन या व्यष्टिपन्न है, यह लक्ष्य में पर-रूप की उत्पत्ति में प्रतिबन्ध है। हम अविद्यति के रूप को मुक्त, सिद्ध कह सकते हैं। कामिक या वापिक विक्षिप्त विच्छेद अविद्यति अनुत्पापित होती है, रूप है। इत्युच्य अविद्यति रूप है। यथा—जब बृद्ध प्रवर्धित होता है, तब क्षान्ता प्रवर्धित होती है। इत्युच्य निरुत्पन्न यह है कि अविद्यति रूप है, क्योंकि महामूल को उसके आसन्नमूल है, रूप है। लौकिक कहते हैं कि अविद्यति इच्छा नहीं है, क्योंकि किसी कर्म से कृति का अनुत्पन्न करने उस कर्म का न करना मात्र ही अविद्यति है। उसके अनुसार यह रूप नहीं है, क्योंकि उसमें रूप का वाच्य (रूपते) नहीं है। वैशेषिक उत्तर में कहते हैं कि रूप-संघटन-रूप में उक्त है कि एक रूप अविद्यति, अग्रतिष्ठ है। यह रूप कथं अविद्यति हो गया है। एक दूसरे रूप का बचन है कि एक अनाद्य रूप है। यह अनाद्य रूप अविद्यति है। वैशेषिक कहते हैं कि यदि अविद्यति नहीं है, तो स्वयं कर्म नहीं करता, किन्तु बूझने को आवा देता है। यह कर्म-मय से सम्पन्न नहीं होता। वे यह भी कहते हैं कि यदि अविद्यति नहीं है, तो मार्ग अग्रतिष्ठ नहीं है। क्योंकि तीन अंग—कर्म-वाच्य, कर्म-संघटन, कर्म-वाच्य का स्मापि से योग नहीं है। यदि स्मापि की अवस्था में योगी इन तीन अंगों से सम्पन्न होना है, तो उक्त कारण यह है कि ये तीन अंग सम्पन्न अविद्यति हैं। लौकिक अविद्यति न मन्त्र ‘अन्तर्-परिणाम-विरोध’ मानते हैं। उनका अनुसार जब जब के लिए

निरुक्त पुरुष बन करता है, तो वह न्याय है कि प्रमोक्षा की विध-उत्पत्ति में एक ऐसा पौर
 साम्प्रदायिक होना है, जिसके प्रभाव से वह उत्पत्ति साम्प्रदायिक में फल की अभिविप्लव करेगी।
 इस परिणाम-विरोध को कायम करते हैं, यदि वह काम-क्रिया का फल होता है, और वास्तव
 करते हैं, यदि वह वास्तव-क्रिया का फल होता है। वे यह भी करते हैं कि पानों में उपाधि-
 कृत से एक कम उत्पन्न होता है, जो उपाधि का नियम है, अर्थात् जिसका प्रभाव उपाधि-
 अभिव्यक्त है। न्याय—अनुमति मानना में अभिव्यक्ति। यह हम अनुमति-विधि से देखा नहीं
 जाता। इसलिये यह अभिव्यक्ति है। यह देखा को प्राप्त नहीं करता, इसलिये यह अभिव्यक्ति
 है। यह रूप अनात्म है यदि उपाधि अनात्म है। किन्तु उपाधिवादी प्रत्यक्ष करता है कि
 यह रूप क्यों है कि आप अविवक्षित के भाव का तो प्रतिपेक्ष करते हैं, किन्तु उत्पत्ति-परिणाम-
 विरोध को स्वीकार करते हैं। अतः प्रत्यक्ष करते हैं कि दोनों 'वाक्य' दुःख-विरोध हैं। इसलिये
 प्रथम मन्त्र से मुझे कोई रूप नहीं है, किन्तु इससे परिणाम नहीं होता। रूप-निर्देश सम्यक्त
 होता है। यही इन्द्रिय और इन्द्रियार्थ सम्बन्ध की व्यवस्था में यह सम्बन्ध (चित्त-वैद्य का
 सम्बन्ध) और वाक्य (वाक्य) की व्यवस्था में यह वाक्य है।

अब अन्य रूपों का निरूपण करना है। वेदना दुःखादि अनुभव है। वेदना-रूप
 विविध अनुभूति है :—दुःख, दुःख, अदुःखादुःख। वेदना के द्वा प्रकार हैं, जो अनुभूति
 पाँच कमी इन्द्रियों के स्वस्मिन् के धार्य उत्पन्न होने से उत्पन्न होता है, जो मन इन्द्रिय के
 धार्य उत्पन्न होने से उत्पन्न होता है। उदा निमित्त का उदाहरण है। नीलत्व, पीतत्व, शीतत्व,
 हलत्व, पुष्पत्व, कृत्स्न आदि विविध स्वभावों का उदाहरण उदा-रूप है। वेदना के रूप
 उदा-भाव के भी इन्द्रिय के अनुसार द्वा प्रकार हैं। अन्य चार रूपों से भिन्न दो प्रकार हैं,
 वे उत्कार-रूप हैं। उदा-उत्कार उत्कार हैं, किन्तु उत्कार-रूप उदा-उत्कारों के लिए प्रयुक्त
 होता है, जो अन्य चार रूपों में उदाहित नहीं है। यह उदा है कि उदा में कहा है कि
 उत्कार-रूप द्वा वेदना-रूप है, और इस उदा के अनुसार उत्कार-रूप में उदा विमुक्त
 उत्कार और वेदना-रूप उत्पन्न उत्कार का अंतर्भाव है, किन्तु अतिउत्कार में वेदना
 का प्राधान्य होने से उदा का उदा निर्देश है। वेदना कर्मत्वभाव है। उदा-उदा यह वह उदा है,
 जो उपपत्ति का अभिव्यक्ति करता है। अतः उदा-निर्देश का अन्तरार्थ होने से यह परिणाम
 होगा कि वेदना अविवक्षित रूप वैतर्किक (उपपत्ति) कर्म और उदा विमुक्त कर्म किसी रूप
 में उदाहित न होगी, इसलिये इनका उदा समुदाय उदा न होगा, न परिणाम होगी, न प्रभाव;
 किन्तु सम्बन्ध का बन्धन है कि यदि एक कर्म भी अनभिज्ञात, अपरिणाम हो, तो मैं कहता
 हूँ कि उदा का अन्त नहीं किया जा सकता। अतः उदा और विमुक्त का उदा उत्कार-रूप
 में उदाहित है।

वेदना-रूप, उदा उत्कार, अविवक्षित और तीन अंतर्भाव—यह उदा उदा कर्मत्व,
 कर्मत्व कहलाते हैं। विज्ञान प्रत्येक विषय की व्यवस्था है। विज्ञान-रूप का विज्ञान-भाव
 है :—'वर्तुर्बिज्ञान' — 'मनोविज्ञान। आकलन वेदना में यह मन-आकलन है, और
 वाक्य-वेदना में यह उदा विषय-वाक्य अर्थात् द्वा विज्ञान और मन है।

आम्यतः, बह्म—स्वयं-देवता के अतिरिक्त, आस्यतः और बाह्म व्यस्तता है। आस्यतः बाह्य है, बह्म अंतराह है। कम-स्वयं इस आस्यतः, चतुरारि पाँच, स्फारि पाँच, इस बह्म तथा अतिरिक्त है।

देवता, संज्ञा, संस्कार, तथा अविशति और तीन अस्तित्व—यह सप्त बह्म बर्म-बाह्म है विज्ञान, मन-आस्यतः है। यह सप्त बाह्म अर्थात् छ विज्ञान-काय (विज्ञान-बाह्म) और मनोबाह्म या मन है। बाह्मों में २२ इन्द्रिय परिगणित हैं, इनका वर्णन हम आगे करेंगे।

प्रश्न है कि छ विज्ञान-काय, अर्थात् पाँच इन्द्रिय-विज्ञान और मनोविज्ञान से मिल मन या मनोबाह्म क्या हो सकता है। उत्तर है कि विज्ञान से मिल मन नहीं है। इन छ विज्ञानों में से, जो विज्ञान अस्तित्वहीन है, वह मन है। जो जो विज्ञान समन्तर निरुद्ध होता है, वह वह मनोबाह्मों की आस्था प्राप्त करता है, यथा बही पुन दूसरे के फिदा की आस्था का साम करता है। छ विज्ञान-बाह्म का आत्मन्य प्रसिद्ध करने के लिए भी अठारह बाह्म गिनाते हैं। प्रथम पाँच विज्ञान-बाह्मों के चतुरारि पाँच स्वीकृत आत्मन्य हैं। छ विज्ञान, मनो विज्ञान बाह्म का देखा कोई आत्मन्य नहीं है। अतएव इस विज्ञान-बाह्म का आत्मन्य प्रसिद्ध करने के लिए मनोबाह्म व्यक्त्यापित करते हैं, जो इसका आत्मन्य होता है। अर्थात् छ विज्ञान-बाह्मों में से अन्यतम वह मन या मनोबाह्म आस्था मन आस्यतः, मन-इन्द्रिय कहलाता है। इस प्रकार छ आत्मन्य या इन्द्रिय, आत्मन्य-युक्त पर आश्रित छ विज्ञान और छ आस्यतः किम के व्यक्त-स्थान से अठारह बाह्म होते हैं।

सर्व संस्तुत-बर्म स्वयं-संग्रह में संश्लेषित हैं। सर्व संस्तुत-बर्म उपादान-स्वयं के संग्रह में संश्लेषित हैं। सर्व बर्म आस्यतः और बाह्म-संग्रह में संश्लेषित हैं। चतुः, शेष और आस्यतः बर्म का यद्यपि द्विगुण है, तथापि वह एक एक बाह्म माने जाते हैं, क्योंकि बाह्य, गोचर और विज्ञान में वे सामान्य हैं। शोभा के निमित्त इनका द्विगुण है।

स्वयं बाह्म, आस्यतः का अर्थ—स्वयं, बाह्म और आस्यतः इन आस्थाओं का क्या अर्थ है। 'स्वयं' राशि को कहते हैं। आस्यतः का अर्थ आत्म-बाह्म, अतिरिक्त-बाह्म है। बाह्म से आस्यतः गोच का है। बह्म-बह्म के अनुसार स्वयं बह्म नहीं है, वह प्रसिद्ध-स्व है, क्योंकि संश्लेषित बह्म-स्व नहीं है। बह्म—बह्म-युक्ति पुराण। वैयक्तिक इच्छा सहमत नहीं है, क्योंकि उनके अनुसार परमाणु भी स्वयं है। वैयक्तिक संश्लेष कहते हैं कि—स्वयं का अर्थ राशि नहीं है, किन्तु—“वह जो ‘राशि-स्वयं’, ‘संश्लेषित’ हो सकता है।” बह्म-बह्म उत्तर देते हैं कि इस निरूपण में जब कि परमाणु का राशि-स्वयं नहीं है, वह न कहिए कि स्वयं का अर्थ राशि है। ‘आस्यतः’ उन्हें कहते हैं जो चित्त-चित के आस्य को बताते हैं। ‘बाह्म’ का अर्थ गोच है। बह्म—वह स्वयं बह्म हीह, लक्ष्म, रक्ष, लक्ष्म बाह्मों के बहुगोच पाए जाते हैं, ‘बहुगोच’ कहलाते हैं। उन्हीं प्रकार एक आत्मन्य या उत्पान में अठारह प्रकार के गोच पाए जाते हैं, जो अठारह बाह्म कहलाते हैं। बाह्म स्वयं के आस्य हैं। स्वयं-यह बाह्म बाह्म के अतिरिक्त रूपों का समान-देव है। इसलिए यह बाह्म का आस्य-बाह्म है।

वैमर्शिक लक्षण, आत्मन और बाह्य इन तीनों को इष्ट-सत् मानते हैं। वैशारिक बाह्यो को इष्ट-सत् और लक्षण तथा आत्मनो को प्रवृत्ति-सत् मानते हैं। कर्मलक्ष्ण लक्षणों को प्रवृत्ति-सत् और आत्मन तथा बाह्यो को इष्ट-सत् मानते हैं। लक्षणविषय की देखना इच्छित है, क्योंकि आत्मन के मोह, इन्द्रिय और बुद्धि के तीन तीन प्रकार हैं।

मोह विविध है—एक चित्तों का विषयता ग्रहण कर ऊर्ध्व को आत्मता ग्रहण करते हैं, और इस प्रकार संभूत होते हैं। एक काम-विषय को ही आत्मता ग्रहण कर संभूत होते हैं। एक कम और चित्त का विषयता ग्रहण कर संभूत होते हैं।

अज्ञादि इन्द्रिय विविध है—दीर्घ, मध्य, सूक्ष्म।

बुद्धि भी विविध है—एक की संक्षिप्त बुद्धि होती है, एक की मध्य, एक की विस्तीर्ण।

लक्षण-देखना पहले प्रकार के आत्मन के लिए है, जो चेतों के विषय में संभूत होते हैं, किन्तु इन्द्रियाँ दीर्घ हैं, और किन्तु बुद्धि संक्षिप्त देखना में होती है। आत्मन-देखना दूसरे प्रकार के लिए है, और बाह्य-देखना तीसरे प्रकार के लिए है।

वेदना, संज्ञा की विचार-सूक्ष्मता—यमन है कि इतना क्या कारण है कि वेदना और संज्ञा ध्रुव-ध्रुव है, और अन्य सब चैतन्य-धर्म संस्कार में संघटीत हैं। क्योंकि वह विचार-ध्रुव है। संसार कारण है। इसलिए और लक्षणों के मर्म के कारण यह दो चैतन्य—वेदना और संज्ञा—ध्रुव-लक्षण व्यवस्थित होते हैं। कामात्म्यता और इन्द्रि-अभिर्भंग विचार-ध्रुव है। वेदना और संज्ञा इन दो मूर्तों के प्रधान हैं। वेदनास्वात्म्यता कामाभिर्भंग होता है और विपरीत-संज्ञास्वात्म्यता इन्द्रियों में अभिर्भंग होता है। जो वेदना-ध्रुव है, और किन्तु संज्ञा विपर्यय है, वह संसार में कम-पर्यय करता है।

लक्षण-देखना का मर्म—जो कारण लक्षणों के अनुक्रम को कुछ तिरछा करते हैं उनका निर्देश करते हैं।

औरारिक-भाव, संज्ञा-भाव, आत्मतादि से तथा चर्यचर्यो को इन्द्रि से भी लक्षणों का मर्म मुक्त है। व्यपक्षि होने से रूप लक्षणों में सबसे औपरिक है। अभिर्भंग ही लक्षणों से संज्ञा औपरिक है। विचार-सूक्ष्म है। अतः लक्षणों का अनुक्रम औपरिकता का मर्म के अनुसार है।

अनारि संसार में भी-मुक्त अन्योन्य रूपमिष्ट होते हैं, क्योंकि वह वेदनास्वात्म्यता में आत्मता है। वह आत्मता संज्ञा-विपर्यय से ग्रहण होती है। संज्ञा-विपर्यय संस्कार-मूल ज्ञेयों के कारण होता है। और यह चित्त है जो ज्ञेयों से संज्ञित होता है। अतः संज्ञेय की प्राप्ति के अनुसार ज्ञेयों का मर्म है।

रूप मायन है, वेदना मोहन है, संज्ञा व्यंजन है, और संस्कार रक्षा है; विचार का चित्त मोहक है।

पादुग विचार करने पर हम देखते हैं कि काम-भाव रूप से, कार्य-रूप काम-गुणों से प्रवर्तित, प्रवर्तित है। रूप बाह्य कार्य-कारण, वेदना ही प्रवर्तित है। प्रथम तीन आत्म-

उदा से तथा बहुवचन आकम्प, अर्थात् महाप्र-संस्कारमात्र (येठना) से प्रभावित होते हैं। उक्तों का अनुक्रम क्षेत्र-बीच संदर्शनाय है। पहले बार कम्प क्षेत्र है। पाँचवाँ बीच है।

असंस्तुत-कर्म

इस शास्त्रर असंस्तुत-कर्मों का निर्देश कर चुके हैं। मार्ग-कर्म, और तीन असंस्तुत अनासन्न हैं। आकाश, प्रतिस्वना-निरोध और अप्रतिस्वना-निरोध असंस्तुत हैं।

असंस्तुत—आकाश यह है, जो आहत नहीं करता, और यह कम से आहत भी नहीं होता। यहाँ कम की अवयव गति है। आकाश को लौकिक वस्तु-जै नहीं मानते। उनके अनुसार समामान्य मात्र के लिए, उपस्थि ज्ञेय के अभाव के लिए आकाश का व्यवहार होता है। आकाश आकाश-बाध से मिर है। छिद्र को आकाश-बाध की अवस्था देते हैं। बार प्रवाहदि का छिद्र कर्म आकाश-बाध है। मुक्त नासिकादि का छिद्र आध्यात्मिक आकाश-बाध है। वैमर्षिक के अनुसार छिद्र वा आकाश-बाध आलोक और कम है, अर्थात् दूर्य का, कम का, एक प्रकार है। छिद्र की उपलब्धि आलोक और कम से वृद्ध नहीं है।

प्रतिस्वना-निरोध—शास्त्रर यहाँ से विवेक, प्रतिस्वना वा निर्बाध है। प्रतिस्वना वा प्रतिस्वना से एक प्रकाश-विरोध का, अनासन्न प्रकाश, हुआदि कार्य-कर्मों के अस्तित्व का प्रकाश होता है। इस प्रकाश-विरोध से विर निरोध की प्राप्ति होती है, वह प्रतिस्वना-निरोध कहलाता है। इस शास्त्रर-कर्मों के लिए एक प्रतिस्वना नहीं होती। प्रत्येक विवेक वृद्ध-वृद्ध प्रतिस्वना है। किन्तु संयोग-वृद्ध होते हैं, उन्हीं ही विवेक-वृद्ध होते हैं। यदि सम्मत्ता होता, तो विर पुनस्त ने हुआ-कर्म-वर्तन से प्रकाश ज्ञेयों के निरोध का काम किया है, उन्हीं के लिए ये ज्ञेयों के प्रतिवर्तमान मार्ग की सम्मत्ता व्यर्थ होगी।

अप्रतिस्वना-निरोध—एक अन्य निरोध है, जो उत्तर में अल्प विराम है, अप्रति-स्वना कहलाता है। इस निरोध की प्राप्ति स्वात्मिकत्व से नहीं होती किन्तु प्रत्यक्ष-वैषम्य से होती है। प्रत्यक्ष-वैषम्य, यथा कम वस्तुविशेष और मन-इन्द्रिय एक कम में व्यापक होते हैं, उस समाप्त, राष्ट्र, अन्य, रत और व्यर्थ प्रत्युक्त अन्य का अस्तित्व कर अर्थात्, अन्य में प्रतिवर्त होते हैं।

ये तीन असंस्तुत अन्व-विनिर्मुक्त हैं।

निरोध पर लौकिक मात्र-लौकिक कहते हैं कि दो निरोध भी अभाव है। उत्पत्ति-वादी कहते हैं कि यदि निर्वाच अभाव है, तो वह लुप्त कर्म कैसे है? और उस विज्ञान का अस्तित्व, अस्तित्व आलोक आकाश और दो निरोध हैं, अवस्था होगा। पुनः यदि निर्वाच अभाव है, तो अभाव की प्राप्ति कैसे होती है। लौकिक कर्मों का प्रमाण केवल विराम करना चाहते हैं कि निर्वाच अभावकर्म है। इस वचन है—“इस हुआ का अर्थ प्रकाश यात्रिमात्र, कम, विराम, निरोध, उपरान्त, अस्तित्व, अन्य हुआ की अस्तित्व, अनुगतन, अभाव्युत्पत्ति, पर प्राप्त प्रकृति है, अर्थात् उत्पत्ति का प्रतिनिधित्व, उत्पत्ति-वृद्ध, विराम, निरोध, निर्वाच है।” अतः निरोध अभावकर्म है, अर्थात् अभाव, निरवस्था है। वैमर्षिक इस अर्थ को

वैभाषिक स्कन्ध, आत्मन और बाह्य इन तीनों को ब्रह्म-सत् मानते हैं। यौवायिक बाह्यको भी ब्रह्म-सत् और स्कन्ध तथा आत्मनों को प्रवृत्ति-सत् मानते हैं। वस्तुस्तु स्कन्धों को प्रवृत्ति-सत् और आत्मन तथा बाह्यको भी ब्रह्म-सत् मानते हैं। स्कन्धादिक्रम की श्रृंखला इसप्रकार है, क्योंकि अलकों के मोह, इन्द्रिय और बन्ध के तीन तीन प्रकार हैं।

मोह त्रिविध है—एक चित्तों का विषयता ग्रहण कर उनकी को आत्मता ग्रहण करते हैं, और इस प्रकार संभूत होते हैं। एक रूप-विषय को ही आत्मता ग्रहण कर संभूत होते हैं। एक रूप और चित्त का विषयता ग्रहण कर संभूत होते हैं।

भ्रमादि इन्द्रिय त्रिविध हैं—दीर्घ, मध्य, सूक्ष्म।

बन्ध भी त्रिविध है—एक की संक्षिप्त बन्ध होती है, एक की मध्य, एक की विस्तार।

स्कन्ध-श्रृंखला पहले प्रकार के अलकों के लिए है, जो चेतों के क्रम में संभूत होते हैं, किन्तु इन्द्रियों दीर्घ है, और किन्तु बन्ध संक्षिप्त श्रृंखला में होती है। आत्मन-श्रृंखला दूसरे प्रकार के लिए है, और बाह्य-श्रृंखला तीसरे प्रकार के लिए है।

वेदना, संसार की विनाश-श्रृंखला—यह है कि इसका क्या कारण है कि वेदना और संसार प्रपञ्च प्रपञ्च है, और अन्त में चैतन्य-संस्कार में संश्लेषित है। क्योंकि यह विनाशमूल है। संसार कारण है। इसप्रकार और स्कन्धों के क्रम के कारण यह दो चैतन्य—वेदना और संसार-प्रपञ्च स्कन्ध व्यस्तित्व होते हैं। कामाप्पकाम और इन्द्रिय-अभिर्भाषा विनाशमूल है। वेदना और संसार इन दो मूलों के प्रधान हैं। वेदनास्वादकाम कामाभिर्भाषा होता है और विपरीतसंश्लेषण इन्द्रियों में अभिर्भाषा होता है। जो वेदना-प्रपञ्च है, और किसी संसार विपरीत है, यह संसार में काम-परिपक्व करता है।

स्कन्ध-श्रृंखला का क्रम—जो कारण स्कन्धों के अनुक्रम को मुक्त सिद्ध करते हैं उनका निर्देश करते हैं।

औद्योगिक-भाव, संज्ञेय-भाव, भावनात्मादि से तथा अवयवबाह्यों की इन्द्रिय से भी स्कन्धों का क्रम मुक्त है। व्यस्तित्व होने से क्रम स्कन्धों में व्यस्तित्व औद्योगिक है। अन्तिम दो स्कन्धों से संसार औद्योगिक है। विज्ञान सर्वप्रथम है। अतः स्कन्धों का अनुक्रम औद्योगिक औद्योगिकता के क्रम के अनुसार है।

अनादि संसार में औद्योगिक कामोन्मत्त कामाभिर्भाषा होते हैं, क्योंकि यह वेदनास्वाद में आसक्त है। यह आसक्ति संसार-विपरीत से ग्रहण होती है। संसार-विपरीत संसारमूल ज्ञेयों के कारण होता है। और यह चित्त है जो ज्ञेयों से संज्ञित होता है। अतः संज्ञेय की ग्रहण के अनुसार ज्ञेयों का क्रम है।

रूप भावन है, वेदना मोहन है, संसार व्यसन है और संसार पञ्चा है, विज्ञान या चित्त मोक्षा है।

बाह्य विचार करने पर हम देखते हैं कि काम-बाह्य रूप से, अवयव पंच काम-गुणों से व्यस्तित्व, प्रवृत्ति है। रूप-बाह्य अवयव बार ध्यान, वेदना से प्रभावित है। प्रथम तीन आत्मन-

छात्रिणी में तथा अनिष्टाचार के 'अभिप्रेत्यसंग्रहो' में रूप-कलाप योजना का वर्णन है। यह योजना छात्रिणीयों के संघात-परमाणु से मिलती-जुलती है। परन्तु यह कलाप-योजना स्वविराट के वर्णन का एक अभिप्रेत्य अंग बन गई।

सर्वोत्तिष्ठान्द—सर्वोत्तिष्ठान्दियों के अनुसार परमाणु बीरह प्रकार के हैं—पाँच विद्यालेखिय, पाँच विष्णु, तथा चार महामूत। ये संघातकाल में मात्तन-कोक में पाए जाते हैं। इन्हें संघात-परमाणु कहते हैं। इन्हीं को स्वविराटी 'कलाप' कहते हैं, जिसमें केवल आठ अभिनिर्माण रूप होते हैं वह 'सुखादक' है। आकल्प-बाह्य कलापों का परिच्छेदमान है। उपर्युक्त, संतति, बरदा, और अनिष्टा ये चार लक्षण रूप-कलापों के लक्षणमान हैं। ये कलापों के अंग नहीं हैं।

बहुवर्ण्य—बहुवर्ण्य परमाणु का विचार सभी वर्गों के छात्रोत्तिष्ठान्द-नियम के संकल्प में करते हैं। वे स्पष्ट करते हैं कि वहाँ परमाणु से 'इष्ट-परमाणु' रह नहीं है, किन्तु संघात-परमाणु, अर्थात् सर्व इष्ट रूप-संघात रह है; क्योंकि रूप-संघातों में इतने लक्षण नहीं हैं। बहुवर्ण्य इष्ट-परमाणु मानते हैं, जो कला से युक्त है, किन्तु वे कहते हैं कि एक परमाणु-रूप वृक्षमूल नहीं होता, और संघातक (संचित) होने के कारण संघात की अवस्था में इतनी बाधनरूप और प्रतिबाधनरूप हो जाता है। छात्रिणीयों का सर्वोत्कृष्ट मता, किन्तु पुनः विनाश नहीं हो जाता, परमाणु कहलाता है। इसे सर्वोत्कृष्ट रूप कहते हैं। यथा—सर्वोत्कृष्ट काल को ब्रह्म कहते हैं। यह अर्ध-वर्णों में विभक्त नहीं हो जाता। कम से कम आठ इष्टों का 'सर्वोत्तिष्ठान्द' होता है, और इनका अग्रज, अनिष्टिय संघातक होता है। ये आठ इष्ट इस प्रकार हैं—चार महामूत, चार मैटिक—रूप रस, घन्, और छात्र्य। जब परमाणु में शब्द उत्पन्न नहीं होता, किन्तु कायेन्द्रिय (कामात्मन) होता है तो इसमें एक नया इष्ट कायेन्द्रिय होता है। जब परमाणु में शब्द उत्पन्न नहीं होता, किन्तु कायेन्द्रिय को बहिष्कर अन्य इन्द्रिय (चक्षुरादि) होता है, तो इसमें एक दृष्टा इष्ट अपरेन्द्रिय (चक्षुरादि) होता है, क्योंकि चक्षु ओजादि इन्द्रिय, कायेन्द्रिय-मविवर है। और प्रपञ्चार्थी आत्मन है। जब पूर्वोक्त संघात परमाणु उत्पन्न होते हैं, तब ब्रह्म न-दण-प्रकाश इष्ट उत्पन्न होते हैं। वास्तव में जो शब्दात्मन उपात्त-महामूतों से उत्पादित होता है, वह इन्द्रियाभिनिर्माण होता है।

यदि प्रविष्टी-बाह्य आदि चार महामूतों का अभिनिर्माण है, यदि वे संघात-परमाणु में प्रवर्तमान होते हैं, तो वह कैते हैं कि एक संघात में कठिन, इष्ट, तथ्य वा अनुवीरवा का महत्त्व होता है, और तबसे इन चार इष्टों का समानों का युगल महत्त्व नहीं होता।

हम एक संघात में इष्टों में से ठीक इष्ट की उपलब्धि करते हैं, जो वहाँ पृथक् (पृथक्) होता है, जो प्रत्यक्ष उत्पन्न होता है, अन्य इष्टों की नहीं। यथा—जब हम स्त्री-स्त्री-कलाप का सर्त करते हैं, तो हम स्त्री की उपलब्धि करते हैं यथा—जब हम लवणयुक्त लवण-पूर्वों खाते हैं, तो लवण रस की उपलब्धि करते हैं।

स्वीकार नहीं करते, वे कहते हैं कि इस संदर्भ में 'यथा' 'इथा' के अर्थ में है। यद्यपि अतृप्त्य प्रण है, तथापि वह निम्न निम्न है। अतः कोई हेतु नहीं है, जो उन्का उत्पाद करता है; और कोई फल नहीं है, जिसका वह उत्पाद करते हैं।

आत्मा और ईश्वर का प्रतिपेक्ष

पदों के इस विभाग में आत्मा, पुण्य, मोक्ष को खाना नहीं है। आत्मा प्रकृतिमात्र है। इस प्रकार 'रथ' नाम का कोई स्तंभ पदार्थ नहीं है, वह सम्भवात् है; परन्तु में अन्तर्भाव है। उन्का प्रकार आत्मा, धर्म, धीय, पुण्य, तामरूपमात्र (स्वभाविक) है। वह कोई अन्तिरिक्ता शक्ति पदार्थ नहीं है। इस भी केवल विचार का विना है। वैशिष्ट्य के पदार्थ के द्वारा ही नहीं है।

वैशेषिक उत्पत्त्यात्मा है, बहुधावादी है; किन्तु कोई शक्ति पदार्थ नहीं मानते। उनके द्वय यह है, किन्तु धर्मिक है। वे चेत और स्मृति धर्म हैं। वे किसी मूल कारण की व्याख्या नहीं करते। वे नहीं मानते कि ईश्वर, महादेव या वायुदेव, पुण्य, प्रदानादिक एक कारण से एवं कर्मा की प्रवृत्ति होती है। यदि यद्यपि एक कारण से होती तो तब कर्मा की उत्पत्ति उत्पन्न होती; किन्तु हम बताते हैं कि जनों का कम संसार है। ईश्वरवादी कहता है कि वह स्वभाव ईश्वर की व्याख्या है—“नह इय तम्य उत्पन्न हो, नह इय तम्य निवृत्त हो; वह प्रत्यक्ष उत्पन्न और निवृत्त हो।” वैशेषिक उत्तर देता है कि यदि ऐसा है, तो भ्रमों की उत्पत्ति एक कारण से नहीं होती, क्योंकि स्वभाविक है।

ईश्वरवादी पुनः कहता है कि ईश्वर स्वयंविधि से लिए कर्मा की उत्पत्ति करता है।

यदि ईश्वर नरकादि में प्रजा की उत्पत्ति कर बहु ईशियों से उन्हें उत्पन्न होते देता कर प्रत्यक्ष होता है, तो उन्को सम्भव है। धर्म ही वह भौतिक रसोक सुगति है।—“उन्को वह प्रवृत्ति है, क्योंकि वह रहस्य करता है वह कम, तीव्रता, प्रजापन्न है। वह मंत्र, चोदित, मन्त्र, तापे वाता है।”

कदाचित् प्रमाण हेतुओं के निम्न के परिहार के लिए, और ईश्वर की वास्तविकता का प्रमाण की प्रविष्टा के परिहार के लिए ईश्वरवादी कहेंगे कि आदिर्त्त ईश्वर-हेतु है; किन्तु आदिर्त्त का केवल ईश्वर एक कारण है, वह अन्य कारणों की अपेक्षा नहीं करता। अतः ईश्वरका उन्को भी अनादिता का प्रमाण होगा। ईश्वरवादी इसका प्रतिपेक्ष करता है, अतः कोई फल एक कारण से उत्पन्न नहीं होता। आत्मा का प्रतिपेक्ष, अभिसंयोग के नये शोधार्थ में किया गया है। उन्का वास्तविक रूप २२ में अज्ञान में वे भुके हैं। वह प्रमाणवाद का विचार करना आवश्यक है।

परमाणुवाद

परमाणुवाद—परमाणुवाद में परमाणु का अस्तित्व नहीं है। बात देता है कि परमाणु-विशेष में यद्यपि पहले परमाणुवाद का अस्तित्व दिया है। मुख्यतः के 'प्रियुक्तिगणो' और जल

कते हैं। मरन है कि यदि परमाणु का अस्तित्व है, तो उसका ग्रहण इन्द्रियों से क्यों नहीं होता। आत्मा ही उपपादित किया है कि रूपरस, रसार्थरस आदि ऐन्द्रियरस के प्रयोजक हैं। इसका उत्तर यह है कि उद्भूत-रस महत् की ही उपलब्धि होती है। उसका ही साक्ष्य, स्पर्शन प्रत्यक्ष होता है क्योंकि वह अनेक इन्द्रियान् है। परमाणु में महत्त्व (परिमाणु) का अभाव है, अतः उसका प्रत्यक्ष नहीं होता। सूक्ष्म की उपलब्धि नहीं होती। वायु का महत्त्व परिमाण है, किन्तु उसमें रस संस्कार का अभाव है। इसलिए उसका प्रत्यक्ष नहीं है। उसमें रस का उद्भव नहीं है। एक परमाणु में संकुच रूप नहीं होता, अतः उसकी उपलब्धि नहीं होती।

परमाणुरूप मूल कर्तव्य-रस की परीक्षा कर वैरोधिक कार्यरस की परीक्षा करना है। उसके अनुसार शरीर संवत्सक, वायुमौलिक या ज्वालक नहीं है। एक एक इन्द्रिय का कार्य एक एक से होता है, अतः शरीर पारिष है, क्योंकि पृथ्वी का विशेष गुण (गुरु) मानुष शरीर में किन्तु पर्यन्त देखा जाता है। पादों की उपलब्धि गुण शरीर में नहीं होती, अतः गुरु लक्षणिक है, अन्य औपचारिक है।

किन्तु इसका वह अर्थ नहीं है कि पाँच भूतों का मिश्र-संयोग नहीं होता। यह एक दूसरे के उपलब्ध होते हैं, किन्तु वे विच्छेदित अणुओं का ऐसा संयोग रह नहीं है, जो इन्द्रिय के प्रति असमर्थिकारण हो। उपलब्ध शरीर में पादों की उपलब्धि होती है।

परमाणु के परिमाण की वैरोधिक उदाहरण 'परिमाणु' है। मानवीन ज्ञान में भी परिमाणरसवासी परमाणुवादी है, किन्तु उनके परमाणु गुणविहित और विविध आकार के हैं। उनका संयोग वास्तविक या। वैरोधिक अर्थ नामक एक धर्म-विरोध मानते हैं। जिसके कारण से अणुओं का आत्यन्त, परमाणु-संयोग होता है। कोई दीकृता ईश्वर के इन्द्रिय विरोध का काल्पनिक के कारण अणुओं का आत्यन्त मानते हैं।

तुलना—नैसर्गिक का परमाणु अविनाशी नहीं है। वायुसंवेदनी के समान रूपों के किन्तु से परमाणु का किन्तु विच्छेद है। वैरोधिक इसके विरोध मानते हैं कि महाप्राज्ञ में भी परमाणु-रस का किन्तु नहीं होता। वे कहते हैं कि लोह-प्राज्ञ का नाश होने पर भी परमाणुओं के नाश होने से वे अक्षयित रहते हैं। अक्षय का विचार किन्तु है, इसी से इन्द्रिय का नाश होता है। यह निरक्षय का नाश नहीं है।

दैनिक के अनुसार परमाणु रूप का वर्णित है; इसकी उपलब्धि नहीं होती, यह अनिर्णय है। सत् परमाणुओं का एक अणु होता है। सत् अणुओं का एक लोहरण सत् लोहरण का एक अक्षय, सत् अक्षय का एक शरीर, सत् शरीर का एक अक्षय, सत् अक्षय का एक शरीर, सत् शरीर का एक विद्वत् (वैरोधिकों का अणु) होता है। वैरोधिकों का परमाणु अक्षय का वर्णित है। वे अणुओं का एक इन्द्रिय लोह-प्राज्ञों का एक अणु होता है, इत्यादि।

मान है कि आप यह कैसे जानते हैं कि एक संघात में महामृत्यु होते हैं, किन्तु उत्पन्न की उत्पत्ति नहीं होती। वह महामृत्यु का अस्तित्व उनके कार्यक्षेत्र से शक्ति होता है। तेजोघात का अस्तित्व वह है, क्योंकि वह में शक्ति का अस्तित्व है। वह तेज के अन्तर्गत-उत्पत्ति से शक्ति होता है। यह मृत मरने भीसाम का है।

लौकिक—लौकिकों के अनुसार संघात में बिन महामृत्यु की उत्पत्ति नहीं होती, वे शक्ति: (शक्ति, सामर्थ्य) वहाँ होते हैं, कार्य, उत्पत्ति नहीं होते। लौकिक एक दृष्टि आशय करते हैं—वासु में बर्ष के उत्पन्न की कैसे व्यक्तित्व करते हैं। क्योंकि उत्तर देते हैं कि वह अभी मरनीय है, अनुमानवाच्य नहीं है। अपना वह बर्षान्त है, क्योंकि वासु का गणनात् इत्य से उत्पन्न होने से गन्ध का प्रवह होता है, किन्तु वह गन्ध बर्ष के साथ व्यभिचार नहीं करता। लौकिकों के अनुसार परमाणु पदार्थक है—रस, गन्ध, रस, उत्पत्ति।

वैदिक—वैदिकों का परमाणु निम्न है, अर्थात् उत् और अक्षरवाच्य है [४।१।२]। यह मरकत, अक्षय, विन्यासविमोही कस्तूरी है। वह अक्षयियों का मूलभूत है। वे परमाणुविमोही से कस्तूरी का आरंभ मानते हैं। वे उत् मृत का निरूपण करते हैं, जो अभाव से मर्यादित मानता है।

कार्य इसका अनुमानक है। वस्तुओं आदि कार्य इत्य इत्यादि सिद्ध है। परमाणु की वस्तु यदि न मानी जाय, तो अक्षय-अक्षय-आदि अन्त, निरूपित होगी और उस अक्षय में मरकत का परिमार्जन नहीं होगा, उनके साम्य का प्रवह होगा, क्योंकि दोनों का आरंभ अनन्त अक्षयों से होगा। इसलिए कहीं न कहीं विभक्त करना चाहिये। वस्तुओं पर विभक्त नहीं कर सकते, क्योंकि वस्तुओं साम्य है, वह वास्तव्य इत्य है, क्योंकि वह मरान् और अक्षय-इत्य है। महत्त्व उनके वास्तव्य-प्रवह में कार्य है, और महत्त्व अनेक इत्य के कार्य होता है। वस्तुओं के अक्षय भी परमाणु नहीं है, क्योंकि वे भी महत्त्व इत्य के आरंभ होने से उत् के समान साम्य हैं। अतः वो कार्यक्षय है, वह साम्य है, वो साम्य है, वह कार्यक्षय है। किन्तु अक्षय से कार्यक्षय की निवृत्ति होती है, अन्त साम्यक्षय की भी निवृत्ति होती है। इस प्रकार निरक्षय परमाणु की सिद्धि होती है। परमाणु का समाधि होना है, क्योंकि कार्य में उत्पन्न उत्पन्न, कारण में उत्पन्न से होता है। कार्य-गुण, कारण-गुण पूर्ण होते हैं। [अक्षयमात्रात् कार्यमात्र, ४।१।२।]

वह आशय होता है कि परमाणु अस्तित्व है, क्योंकि वे मृत हैं, क्योंकि उनका सम्-रक्षण है, क्योंकि वह परमाणुओं के साथ युक्त योग होने से परमाणु की पर्यता है। पुनः यदि परमाणु के मध्य में आकाश है, तो अधिक होने से उत्पन्न अक्षय होना। यदि आकाश नहीं है, तो आकाश के अक्षय होने का प्रवह होगा। पुनः—क्योंकि वो उत् है, वह अक्षय है, अतः वह अक्षय-वाच्य अनुमान से परमाणु की अस्तित्व सिद्ध होती है। इस आशय के अन्त में वैदिक करते हैं कि वह भ्रम है कि परमाणु का अस्तित्व कारणवत्त्वा में नहीं हो सकता, क्योंकि परमाणु कार्यक्षय में ही पर्य

आरमीर-वैमर्षिक—आरमीर-वैमर्षिकों के अनुसार बहुत देवता है, भोग सुखा है, माया सुख है, जिज्ञा रस होती है, काम लया जाता है, मन जानता है।

सौत्रान्तिक—सौत्रान्तिक-मत है कि बहुत और कम के अन्तर बहुत-विज्ञान उत्पन्न होता है, न कोई इन्द्रिय है जो देखती है, और न कोई रूप है जो देखा जाता है; न कोई वर्ण किता है, न कोई कर्ता है, जो देखता है; हेतु-मूल मान है। अपनी इच्छा के अनुसार स्वभाव के लिए उत्पन्न करते हैं—बहु देवता है, विज्ञान जानता है। किन्तु इन उपचारों में अग्नि-निविष्ट नहीं होना चाहिये।

इन्द्रियों का प्राप्त-विकल्प-अप्राप्त-विकल्प—क्या वे इन्द्रियाँ अपने विषय-देह को प्राप्त होती हैं? बहुत, भोग, मन अप्राप्त अर्थ का ग्रहण करते हैं। अन्य तीन इन्द्रियों के लिए सम्भवा है।

तीन इन्द्रियों के लिए कहा जाता है कि यह प्राप्त विषय है, क्योंकि विषय का इनके साथ निरन्तरत्व रहता है। निरन्तरत्व क्या है? निरन्तरत्व इसमें है कि इसके मध्य में कुछ नहीं है। यही 'प्राप्त' का भी अर्थ है। पुनः क्योंकि संघात के सम्भव होते हैं, इसलिए इसमें कोई दोष नहीं है कि संघात सारा करते हैं।

पहले पाँच विज्ञानों के विषय उनके सहज हैं। षष्ठ विज्ञान का विषय उसके पूर्व का, सहोत्पन्न, या अपर है। इसके शब्दों में यह अतीत, प्रत्युत्पन्न या अनागत है। षष्ठ विज्ञान का एकमात्र आश्रय अतीत विज्ञान है। प्रथम पाँच का आश्रय सहज भी है, अर्थात् यह विज्ञान के पूर्व का और सहज दोनों है। वास्तव में पाँच विज्ञानकारों का आश्रय द्विविध है—
१. बहुत-विज्ञान जो विज्ञान का सहज है, २. मन-इन्द्रिय जो विज्ञानोत्पत्ति के क्षण में अतीत होता है।

कम बहुत-विज्ञान बहुत और कम पर आधारित है, जो विषय को वर्णित कर इन्द्रिय को भी विज्ञान का आश्रय आवश्यक करते हैं। विज्ञान का आश्रय इन्द्रिय है, क्योंकि इन्द्रिय के विकार से विज्ञान में विकार होता है। कम बहुत का अनुग्रह होता है (अज्ञानादि प्रयोग), कम बहुत का बहुत आदि से उत्पन्न होता है। कम यह पद होता है, कम यह मन्त्र होता है, उस विज्ञान में उस विकार का अनुविधान होता है। यह सुख-दुःखोत्पत्ति से उत्पन्न होता है। यह स्वात्म पद या मन्त्र होता है। इसके विपरीत विज्ञान की आवश्यकता पर विषय का कोई प्रभाव नहीं पड़ता। अथ इन्द्रिय, न कि विषय, विज्ञान का आश्रय है।

छिन्नत्व में स्थिर हुआ है कि बहुत, भोग माया, जिज्ञा, काम, प्रत्येक अपने अपने विषय का ग्रहण करते हैं, और मन जानता है। यहाँ प्रश्न होता है कि क्या वे इन्द्रियाँ अपने विषय को प्राप्त होती हैं?

बहु, भोग, मन, अप्राप्त अर्थ का ग्रहण करते हैं। माया जिज्ञा काम, प्राप्त विषय का ग्रहण करते हैं। यदि बहुत और भोग का प्राप्त-विकल्प हो तो मनुष्यों में आश्रितों के विषय-बहु और भोग न हों, जैसे उनके विषय माया नहीं होता। माया के लिए प्राप्त-विकल्प इसलिए आवश्यक है, क्योंकि गन्ध-ग्रहण के लिए उष्णता आवश्यक है।

बसुबसु एक प्रश्न उपस्थापित करते हैं :—परमात्मा स्पर्श करते हैं या नहीं ?

कारमीर-वैमायिक कहते हैं कि परमात्मा स्पर्श नहीं करते । यदि परमात्मा वास्तविक स्पर्श करते, तो इन्में अर्थात् विभिन्न परमात्मा मिलीमूठ होते, अर्थात् एकदेशीय होते । यदि परमात्मा एक देश में स्पर्श करते, तो उनके अवयव होते, किन्तु परमात्मा के अवयव नहीं होते । किन्तु यदि परमात्मा में स्पर्श नहीं होता, तो शब्द की अभिनिष्पत्ति कैसे होती है ?

इसी कारण शब्द संभव है, क्योंकि स्पर्श नहीं होता । यदि परमात्माओं का स्पर्श होता, तो हाथ से अम्प्राहत होने पर हाथ उसमें सक्त हो जाता फिर से अम्प्राहत होने पर फिर उसमें मिला जाता, यथा सात्वा सात्वा में पुनः मिला-बासी है; और शब्द की अभिनिष्पत्ति ॥ होती । किन्तु यदि परमात्मा स्पर्श नहीं करते, तो संवित्वा परमात्माओं का संवित्वा प्रत्याहत होने पर किसी कथो नहीं होता ! क्योंकि वायु-वायु संघात को संवित्वा करता है, या उसका संघात करता है ।

बहुविधान विधान के विषय और अन्वय

यहाँ एक प्रश्न विचारणीय है :—बहु रूप देखता है या बहुविधान देखता है ।

वैमर्षिक तथा विज्ञानवादी—वैमर्षिक-मत के अनुसार बहु देखता है । विज्ञानवादी का मत है कि बहु नहीं देखता । उसका कहना है कि यदि बहु देखता है, तो मोक्ष का अन्व विधान में आवश्यक पुद्गल का बहु भी देखेगा । वैमर्षिक उत्तर देते हैं कि हमारा वह करना नहीं है कि वह बहु देखते हैं । बहु देखता है, वह वह उपाग है, अर्थात् वह वह बहु-विधान-सम्पत्ति है, बहुविधान को संवित्वा करता है ।

किन्तु उस अवस्था में भी देखता है, वह बहुविधान विधान है । नहीं, क्योंकि कुछ या अन्व किसी व्यवधान से आहत रूप दिखाई नहीं पड़ता । किन्तु विधान अमूर्त है, अर्थात् है, अतः यदि बहुविधान देखता होता, तो वह व्यवधान से आहत रूप भी देखता ।

विज्ञानवादी उत्तर देता है :—आहत रूप के प्रति बहुविधान उत्पन्न नहीं होता उनके प्रति उत्पन्न न होने से यह उनकी नहीं देखता । किन्तु इन रूपों के प्रति वह उत्पन्न क्यों नहीं होता । हम वैमर्षिकों के लिए निम्न पक्ष है कि बहु देखता है, और जो मानते हैं कि बहु के स्पर्शित होने से व्यवहित रूप में बहु की वृत्ति का अन्वय है । वह माना हुआ है कि बहुविधान की अवस्थिति रूप के प्रति 'अवस्थिति' क्यों नहीं होती । वस्तु में विधान की प्रवृत्ति उसी एक विषय में होती है, जिसमें उनके अन्वय की होती है ।

किन्तु यदि आपका मत है कि विधान देखता है, तो आप-इच्छा कैसे व्याख्यान करते हैं कि व्यवहित रूप में विधान की अवस्थिति नहीं होती ।

बसुबसु—यहाँ आपका बहुबसु विज्ञानवादीयों के पक्ष में है । वैमर्षिकों से उनके कहना है कि यदि आपका मत है कि बहुविधान मत विषय को देखता है, जैसे कर्मेन्द्रिय, तो मैं मानूंगा कि बहुविधान के स्पर्शित होने के कारण वह व्यवहित रूप का प्रवृत्ति नहीं करता, किन्तु आपका तो मत है कि बहुविधान दूर से देखता है । अतः आपकी वह कर्मेन्द्रिय का अविकार नहीं है कि स्पर्शित होने के कारण वह व्यवहित रूप नहीं देखता ।

पाँच विज्ञानेन्द्रिय—पञ्चविन्द्रियाणि पाँच इन्द्रियों में से प्रत्येक का आधिपत्य—१ आत्म-
मात्र-शोभ, २ आत्ममात्र-परिरक्षण, ३ विज्ञान और लक्षिज्ञान-संप्रयुक्त-कैवलियों का उत्पाद
और ४ अन्तर्बारण-कारणत्व, इन विषयों में है।

दूरपेन्द्रिय, क्षीयिन्द्रिय, क्षीयितेन्द्रिय, और मध्य-इन्द्रिय—इनमें से प्रत्येक का आधिपत्य
ऊर्ध्व-मेघ और उत्प-विक्षिप्त-मेघ में है। इन दो इन्द्रियों के कारण सुप्तों में क्षी-पुण्य-मेघ, और
क्षी-पुण्य में उत्पान, स्वर और आचार का अन्यमात्र होता है। क्षीयितेन्द्रिय का आधिपत्य
निकम्प-समाप्ता की उत्पत्ति और उसके संभारण में है। मध्य-इन्द्रिय का आधिपत्य पुनर्मन्त्र-संक्षय
में है। इसका आधिपत्य कर्मात्मकानुष्ठान में भी है। यथा गायत्रि में उक्त है—चित्त से लोक
उत्पन्न होता है। चित्त से परिक्रिष्ट होता है। एवं यम इव पञ्च कर्म-चित्त के वरानुकीर्ण हैं।

वेदपेन्द्रिय—वेदनेन्द्रिय पाँच हैं :—सुल, दुःख, लोभनस्य, दोर्मनस्य, उपेक्षा। इनका
संज्ञेय में आधिपत्य है, क्योंकि रसादि अनुष्ठाय वेदनाओं में व्यस्त रहते हैं। अज्ञादि
पंचेन्द्रिय और अन्तिम तीन इन्द्रिय—अनात्मज्ञ, आत्मज्ञ, आश्रयज्ञ—स्वभाव में अधि-
पति हैं क्योंकि इनके कारण किञ्चिद् का ज्ञान होता है। अज्ञा बोध, कृति सम्पत्ति और
प्रज्ञा के ज्ञ से ज्ञेय का विवेचन और कार्यमार्ग का आवाहन होता है। अन्तिम तीन इन्द्रिय
अनात्मज्ञ हैं। निर्वाणार्थ के उत्तरोत्तर प्रवृत्ति में इनका आधिपत्य है।

कर्मोन्द्रिय का व्यवहार—यस्य है कि केवल २२ इन्द्रियाँ कर्मों परित्यक्त हैं। अधिपति
और प्रतीत्य-समुत्पत्ति के अन्य भाग इन्द्रिय कर्मों नहीं हैं। वेद का आधिपत्य कार्य पर होता है।
अधिपति का उत्पन्नतादि पर आधिपत्य है। इसी प्रकार वाक्, पाणि, पाद, पायु, उपस्थ का
भी; किन्तु उत्पन्न और वेदनायुक्ता कर्मोन्द्रिय कहते हैं। इन्द्रियत्व होगा क्योंकि कर्मन आदान
विहरणार्थ पर इनका आधिपत्य है। वैमर्शिक उक्त होता है कि किञ्च कार्य से ज्ञानात् से २२
इन्द्रियाँ कहीं हैं, उस कार्य से इत सुख में अधिपति का उपयोग है। इन्द्रियों की उत्पत्ति निकट
जाने में ज्ञानात् ने निम्न कर्मों का विचार किया है :—

१ चित्त का आत्मन, अर्थात्—ज्ञः विज्ञानेन्द्रिय। ये ज्ञा आध्यात्मिक आत्मन हैं, जो
मेघ उत्पन्न हैं।

२ चित्त के आत्मन का विज्ञान—यह दूरपिण आत्मन पुनरेन्द्रिय, क्षीयिन्द्रिय के कारण
विदित होता है।

३ स्थिति—पाँच क्षीयितेन्द्रियभरा वह एक काल के लिए अवस्थान करता है।

४ उपमोय—वेदनाओं से वह संक्रिष्ट होता है।

५ अज्ञादिपंचक से इसका व्यक्तान-संभरण होता है।

ऊर्ध्व और उत्प-स्य के विक्रपादि के विषय में चित्त कर्मों का अधिपतिमात्र होता है,
वे इन्द्रिय माने जाते हैं। वाक् आदि अन्य कर्मों में इस लक्षण का अवयव होता है, अतः
वाक्, पाणि, पाद, पायु, उपस्थ का इन्द्रियत्व नहीं है। कर्मन पर वाक् का आधिपत्य नहीं है,
क्योंकि कर्मन विज्ञानात्मिक की अपेक्षा करता है। पाणि-पाद का आदान और विहरण में

विषय परिभाषा—यह है कि क्या वह मानना चाहिये कि इन्द्रिय अज्ञान-परिग्रह-रूप विषय का ही ग्रहण करते हैं, अथवा वे इन्द्रिय निरपेक्ष भाव से अज्ञान-परिग्रह-रूप एवं अतुल्य धर्म का ग्रहण करते हैं ?

भाषादि तीन इन्द्रिय द्वारा परिग्रह के विषय का ग्रहण करते हैं । भाषा, शिवा और काय-इन्द्रिय निष्कर्षरूपक परमाणु-विषय के समानरूपक परमाणुओं को प्राप्त कर विज्ञान का उत्पन्न करते हैं । किन्तु चक्षु-श्रोण के लिए कोई निम्न नहीं है । कभी किम्प इन्द्रिय से स्पर्श होता है, जब वाताय को देखते हैं, कभी कभी इन्द्रियरूप होता है, जब प्राचापल का दर्शन करते हैं, कभी इन्द्रिय से सङ्ग होता है, जब अभिहितभाष चक्षु से पर्यट को देखते हैं । शब्द के लिए भी यही निम्न है ।

कठ विज्ञान का आरम्भ अतीत होता है, और प्रथम पाँच का आरम्भ छह भी है । मनोविज्ञान का एकमात्र आरम्भ मनोपाठ है, अर्थात् अतीत विज्ञान है । पाँच विज्ञान कायों का आरम्भ छह भी है, अर्थात् यह विज्ञान के पूर्व का और छह दोनों हैं । शब्द में पाँच विज्ञान-कायों का आरम्भ विविध है—१ चक्षुष्य-इन्द्रिय को विज्ञान का उत्पन्न है, १ मन-इन्द्रिय को विज्ञानोत्पत्ति के ज्ञान में अतीत होता है ।

चक्षुर्विज्ञान चक्षु और कम पर आश्रित है । विज्ञान का आरम्भ इन्द्रिय है, क्योंकि इन्द्रिय के विकार से विज्ञान में विकार होता है । इसलिए भी कि इन्द्रिय 'अज्ञापात्र' है । एक पुद्गल का चक्षु केवल उस पुद्गल के चक्षुर्विज्ञानमात्र का आरम्भ है । इसके विपरीत कम अज्ञापात्र है, क्योंकि कम का ग्रहण चक्षुर्विज्ञान और मनोविज्ञान से होता है, एक पुद्गल और अन्य पुद्गल से होता है । भोग प्रायः शिवा, कायेन्द्रिय तथा शब्द, गन्ध, रस, व्यञ्जन इन द्रव्यों के लिए भी यही योजना होनी चाहिये ।

हम निष्कर्ष निकालते हैं कि विज्ञान का नाम इन्द्रिय से निर्दिष्ट होता है, क्योंकि उसका आरम्भ इन्द्रिय है, क्योंकि इन्द्रिय अज्ञापात्र है । किम्प के लिए ऐसा नहीं है । लोक में मेरी-शब्द, शब्द-शब्द नहीं करते, 'मनाकुल' करते हैं, 'बेभानकुल' नहीं करते ।

इन्द्रिय

११ इन्द्रियाँ—एक में १२ इन्द्रियाँ ठीक हैं—१ चक्षुर्इन्द्रिय, २ श्रोत्रेन्द्रिय, ३ घ्राणेन्द्रिय, ४ शिरोन्द्रिय, ५ कायेन्द्रिय, ६ मन-इन्द्रिय, ७ पुष्पेन्द्रिय, ८ जी-इन्द्रिय, ९ भीक्षेन्द्रिय, १ सुखेन्द्रिय, ११ दुःखेन्द्रिय, १२ लोभान्द्रेन्द्रिय, १३ रोमन्तरेन्द्रिय, १४ तपेन्द्रिय, १५ मदेन्द्रिय, १६ शीर्षेन्द्रिय, १७ शूलान्द्रेन्द्रिय, १८ श्मशान्द्रेन्द्रिय, १९ परेन्द्रिय, २ आशयान्द्रेन्द्रिय, २१ आशेन्द्रिय, २२ आशयान्द्रेन्द्रिय ।

अज्ञान और अज्ञान—इतनी में पवित्र के अतिरिक्त अन्य भी संघटित हैं । किन्तु परमेश्वर की प्रकृति होती है, वह इन्द्रिय कहलाता है । अथवा सामान्यतः इन्द्रिय का धर्म 'अविच्छिन्न' है । प्रत्येक इन्द्रिय के आधिकार्य का विषय है ।

पाँच विज्ञानेन्द्रिय—बहुविन्द्रियादि पाँच इन्द्रियों में से प्रत्येक का आधिपत्य—१. आत्म-
मन-होमा, २. आत्ममात्र-परिच्छेद ३. विद्यान और तद्विद्यान-संप्रयुक्त-वैतद्विषयों का उत्पन्न
और ४. अवाधारण-कारण इन विषयों में है।

पुरुषेन्द्रिय, स्त्रीन्द्रिय, बीजितेन्द्रिय, और मय-इन्द्रिय—इनमें से प्रत्येक का आधिपत्य
स्व-मेव और स्व-विषय-मेव में है। इन दो इन्द्रियों के कारण स्त्रियों में स्त्री-पुरुष-मेव, और
स्त्री-पुरुषों में स्त्रीमान स्वर और मात्रा का अभिव्यक्त होता है। बीजितेन्द्रिय का आधिपत्य
निष्कल-समाधि की उत्पत्ति और उसके संप्रसारण में है। मन-इन्द्रिय का आधिपत्य पुनर्मन-संस्कार
में है। इसका आधिपत्य कर्माभावापुनस्तन में भी है। यथा गाथा में उक्त है—चित्त से लोक
उपनीत होता है। चित्त से परिष्कृत होता है। तब धर्म इस एक धर्म-चित्त के ब्याप्तुर्होता है।

वेदनेन्द्रिय—वेदनेन्द्रिय पाँच हैं :—श्रुत, श्रुत, सौमनस्य, सौमनस्य, उपेक्षा। इनका
संश्लेष में आधिपत्य है, क्योंकि रागादि अनुष्ठान वेदनाओं में व्याप्त होते हैं। अज्ञादि
पंचेन्द्रिय और अन्तिम तीन इन्द्रिय—अनागत आकाश, आकाशादी—मयध्यान में अधि-
पति हैं क्योंकि इनके कारण विमुक्ति का ज्ञान होता है। अज्ञा बीज स्मृति स्मृति और
मया के कल से ज्ञेय का विच्छेदन और आत्ममार्ग का आवाहन होता है। अन्तिम तीन इन्द्रिय
अनात्म्य हैं। निर्वाणादि के उच्चोत्तर प्रसिद्धि में इनका आधिपत्य है।

कर्मोन्द्रिय का स्वस्व—यह है कि केवल २९ इन्द्रियाँ कर्मो परिगणित हैं। अविद्या
और प्रतीत्य-समुत्पत्ति के अन्य अंग इन्द्रिय कर्मो नहीं हैं। हेतु का आधिपत्य कार्य पर होता है।
अविद्यादि का संस्कारादि पर आधिपत्य है। इसी प्रकार बाह्य पाणि पाद, पायु, उदरव्यय
मी, किन्हे स्वस्थ और वेदान्तवादी कर्मोन्द्रिय कहते हैं, इन्द्रिय होमा, क्योंकि कर्म आदान,
विहरणादि पर इनका आधिपत्य है। वैमार्किक उत्तर देता है कि चित्त कार्य से आत्मान ने २९
इन्द्रियाँ कही हैं, उस अर्थ से इस सूची में अविद्यादि का अयोग है। इन्द्रियों की संख्या निश्च
करने में आत्मान ने निम्न बातों का विचार किया है :—

१. चित्त का आभाव, अर्थात्—य विज्ञानेन्द्रिय। ये छः आध्यात्मिक आस्तन हैं, जो
मोक्ष लक्ष्य हैं।

२. चित्त के आभाव का विषय—यह पञ्चविध आभाव पुरुषेन्द्रिय, स्त्रीन्द्रिय के कारण
विद्यमान होता है।

३. स्थिति—वीच बीजितेन्द्रियां यह एक काल के लिए आस्तन कला है।

४. उपयोग—वेदनाओं से यह संश्लेष होता है।

५. अज्ञादिपंचक से इसका आत्मन-संस्कार होता है।

स्व और स्व-स्व क विहरणादि के चित्त में चित्त धर्मों का अधिविद्यमान होता है,
ये इन्द्रिय माने जाते हैं। बाह्य आदि अन्य धर्मों में इस लक्षण का अभाव होता है, अतः
बाह्य, पाणि, पाद, पायु, उदरव्यय का इन्द्रिय नहीं है। कर्म पर बाह्य का आधिपत्य नहीं है,
क्योंकि कर्म विहरणादि की अपेक्षा कला है। पाणि-पाद का आदान और विहरण में

आधिष्ठान नहीं है, क्योंकि किसी आराधन और विहरण करते हैं, वह पाणि-पाद से अन्य नहीं है। इसके अतिरिक्त उक्त प्रकृति का आराधन-विहरण बिना पाणि-पाद के होता है। पुरोये-स्तर्ग में पाद का आधिष्ठान नहीं है, क्योंकि गुरु-श्रवण का सर्वत्र आकाश-क्षेत्र में पटन होता है। पुनः बसु-पाद इस आधुनि ग्रन्थ का प्रेरण करता है, और उक्त उक्त करता है। उक्त का भी आत्मन् में आधिष्ठान नहीं है, क्योंकि आत्मन् की-मुद्राप्रतिष्ठा है। पुनः यदि आप पाणि-पादादि को इन्द्रिय मानते हैं, तो आपकी कंठ, दन्त, अक्षिर्धर्म, अंगुलिधर्म का भी आत्मन्हरण, चर्चण, उन्मेष-निमेष, संकोच-विकास आदि के प्रति इन्द्रिय मानना पड़ेगा।

म्यान्-बैरोकि मी पाँच कर्मेन्द्रियों के लिए 'इन्द्रिय' पद का प्रयोग नहीं करते। तांत्त्र, वेदान्त, और मनुस्मृति [१८-८-८१] में अवश्य इनको इन्द्रिय माना है, और कहा है कि यह प्राचीन मत है। वाक्यप्रतिमिष करते हैं—“शास्त्र में इन्द्रिय शब्द का यह गौण प्रयोग है। गौतम इन्द्रिय के पञ्चक-सिद्धान्त का उल्लेख करते हैं। गौतम के अनुसार दो प्रत्यक्ष का तात्पर्य है, यही इन्द्रिय है। वाक्-पाणि प्रकृति प्रत्यक्ष के साधन नहीं हैं। इनमें इन्द्रिय का लक्षण नहीं है। यदि यह कहकर कि यह आवाधारण कार्यविशेष का साधन है, इसलिए हम इनका इन्द्रियत्व स्थापित करें, तो कण्ठ, हृदय आत्मशब्द प्रकृति को भी कर्मेन्द्रिय कहना होगा, किन्तु ऐसा कोई नहीं करता” [तात्पर्यटीका]।

पाँच अक्षरि इन्द्रिय—अक्षरि पञ्चक का उल्लेख केवल योगसूत्र [समाधिपद, सू. १] में है, किन्तु इनको यहाँ इन्द्रिय नहीं कहा है। चौकितेन्द्रिय का निर्देश चित्त-विप्रमुक्तों के साथ होगा। अक्षरि पञ्चक कैल है अथ वेदों में उनका निर्देश होगा। केरनेन्द्रिय और अनासवेन्द्रिय का निर्देश हम यहाँ करते हैं।

कामिकी उपपाठिका केना को चतुर्विधानादि से उपपन्न है, कुलेन्द्रिय है। अनु-प्राहिषा कामिकी केना कुलेन्द्रिय है। तृतीय ज्ञान में चैतनी अनुप्राहिषा केना भी कुलेन्द्रिय है। चैतनी केना मनोविज्ञान-उपपन्न केना है। तृतीय ज्ञान से अर्थ चैतनी अनुप्राहिषा केना का अभाव है। चैतनी उपपाठिका केना बोधनस्य है।

कामिकी और चैतनी की मन्त्रा केना उपेक्षा है, किन्तु यह एक ही इन्द्रिय है, क्योंकि यहाँ कोई विकल्पन नहीं है। प्रावेश उपपाठिका और अनुप्राहिषा चैतनी केना मित्त-अभिवादि विकल्प से उत्पन्न होती है। इसके विपरीत कामिकी केना की उत्पत्ति, चित्त की अवस्था से स्वतंत्र विकल्पन होती है। अर्थात् उग-होप ॥ विनिर्मुक्त है, अर्थात् मित्त-अभिवादि विकल्प का प्रभाव किता है। तथापि इनमें कामिकी सुख-दुःख का उत्पाद होता है, किन्तु उपेक्षा केना कामिकी हो या चैतनी, कामिकी केना के मुख्य स्वरूप उत्पन्न होती है। अथ कामिकी चैतनी इन दो उपेक्षा-केनाओं के लिए एक ही इन्द्रिय मानते हैं।

तीन अक्षरिन्द्रिय—अब हम तीन अनासव इन्द्रियों का विचार करते हैं। मन, सुख, क्षेमन्स्य, उपेक्षा अक्षरि-पञ्चक ये नव ग्रन्थ चर्चनमार्गस्य आर्य में अनासवमनासवमैन्द्रिय, मयनममार्गस्य आर्य में आतेन्द्रिय और अरोह(=अर्हात्)-मार्गस्य आर्य में आवातापीन्द्रिय व्यवस्थापित होते हैं।

दर्शनमार्गस्य आरंभ अनाद्यस्य आरंभस्य स्वयम्भुवस्य के जानने में प्रवृत्त होता है (अनाद्यतमाद्यान् प्रवृत्तः)। 'मैं जानूँगा' ऐसा वह विचार करता है, अतः उसकी इन्द्रिय 'अनाद्यत' कहलाती है।

मायामार्गस्य आरंभ के लिए कोई अपूर्व नहीं है, जिसे उसे जानना हो। वह ज्ञात है। किन्तु शेष अनुशयो के प्रहास्य के लिए वह अज्ञात उसों को पौनःपुन्येन जानता है। उसकी इन्द्रिय आबेन्द्रिय कहलाती है। अरीष्टमार्गस्य योगी को वह अकाम होता है कि वह जानता है। इसको इसका अकाम (अकाम) होता है कि सब अज्ञात है। जिसको आबज्ञान है, वह आबज्ञानी है।

इन्द्रिय-स्वभाव—हमने इन्द्रियों के विशेष लक्षणों का निर्देश किया है। अब हम उनके मूल स्वभाव को बताते हैं। अन्तिम तीन इन्द्रिय एकान्त अमृत हैं। छत्त कमी इन्द्रिय (बहुपदि पाँच इन्द्रिय और बी-मुस्येन्द्रिय), बीभित्तेन्द्रिय, दुःखेन्द्रिय और रौर्मन्-स्वेन्द्रिय एकान्त अमृत हैं। मन, सुखेन्द्रिय, रौर्मन्स्वेन्द्रिय, उपेन्द्रिय तथा अज्ञादि पंचक अमृत अनाद्य होनी हो सकते हैं। कुछ आचार्य अज्ञादि पंचक को एकान्त अनाद्य मानते हैं।

विपाक-अविपाक—इन्द्रियों में कितने विपाक हैं? कितने अविपाक नहीं हैं? बीभित्तेन्द्रिय तथा विपाक है। अज्ञादि पंचक, तीन अनाद्य इन्द्रिय और रौर्मन्स्व अविपाक हैं। शेष बाहर कमी विपाक है और कमी अविपाक है। वह छत्त कमी इन्द्रिय, मन-इन्द्रिय और रौर्मन्स्व से अन्त्य बार केन्द्रिय हैं। छत्त कमी इन्द्रिय विपाक नहीं है, क्योंकि वे औपचारिक हैं। अन्त्य अविपाक हैं। मन-इन्द्रिय और बार केन्द्रिय अविपाक हैं, यदि वे कुण्डलजिह्व होते हैं, क्योंकि विपाक अभ्यास्य है, यदि वे वसायोग्य ऐश्वर्यपिच्छादि होते हैं, शेष विपाक है।

कुण्डल-अकुण्डल—१२ इन्द्रियों में कितने कुण्डल, कितने अकुण्डल, कितने अभ्यास्य हैं? आठ कुण्डल हैं। वे अज्ञादि-पंचक और तीन अनमृत हैं। रौर्मन्स्व कुण्डल अकुण्डल है। जब कुण्डल न करके उत्थाप होता है, जब अकुण्डल करके उत्थाप होता है, तब वह कुण्डल है। मन-इन्द्रिय और बार केन्द्रिय कुण्डल, अकुण्डल, अभ्यास्य हैं। बहुपदि पाँच इन्द्रिय, बीभित्तेन्द्रिय, दुःखेन्द्रिय-बीभित्तेन्द्रिय अभ्यास्य हैं।

इन्द्रियों का बल-विभाग—१२ इन्द्रियों में से बीन-बीन कितने पाठ के हैं?

काम-भार में अमृत इन्द्रियों का अभ्यास है। काम-भार में इनके अतिरिक्त बी-मुस्येन्द्रिय और दो दुःखवेदना (दुःख-रौर्मन्स्व) का भी अभ्यास है। आरम्भ-भार में इनके अतिरिक्त कमी-इन्द्रिय और दो दुःखवेदना (दुःख-रौर्मन्स्व) का भी अभ्यास है। तीन अनमृत इन्द्रियों को बर्कित कर शेष सब इन्द्रिय कामाय है। यह तीन अभास्य-परिणत हैं।

देह-बाह्य विभाग—१२ इन्द्रियों में कितने दर्शन-देह हैं? कितने मायान-देह हैं? कितने अवेह हैं?

मन-इन्द्रिय, सुख, सौमनस्य, और उपेक्षा भिन्न हैं। सौमनस्य दर्शन-रूप और मन-रूप है। पाँच विद्येन्द्रिय, स्त्री-मुखेन्द्रिय, बीजिन्द्रेन्द्रिय और पुत्र-सेन्द्रिय केवल भावना-रूप हैं।

मन्त्रादि पंचक अनात्म हो सकते हैं। अतः कार्य हो सकते हैं। अन्य तीन कार्य हैं, क्योंकि आदीकन से विमुक्त धर्म ग्रहण नहीं है।

आत्मरूपेण बीजि इन्द्रिया—आत्मरूप-रूप के लाल में किन्ती इन्द्रिया आत्मरूप हैं।

तो अन्य फलों की प्राप्ति नौ इन्द्रियों से होती है। मध्य के दो फलों की प्राप्ति छत्र, आठ वा नौ से होती है। अन्य फल सोतापति और अर्हत्त्व हैं क्योंकि यह दो फल प्रथम और अन्तिम हैं। मध्य में छत्रागामी और अनगामी फल होते हैं, क्योंकि यह दो फल प्रथम और अन्तिम के मध्य में होते हैं। मन-इन्द्रिय अर्थादिपंचक, प्रथम दो अनगम्य इन्द्रिय—अनगम्य, आकाश, से प्रथम फल की प्राप्ति होती है। अनगम्य आत्मरूप-मार्ग है। आकाश विमुक्ति-मार्ग है। इन दो से भी सोतापति फल की प्राप्ति होती है, क्योंकि प्रथम ज्ञेय-विरूपण की प्राप्ति का आकाश है, और द्वितीय इस प्राप्ति का लक्षण, आकाश है।

अर्हत्त्व का लाल मन-इन्द्रिय, सौमनस्य वा सुख वा उपेक्षा, मन्त्रादि आदिन्द्रिय और आकाशबीजिन्द्रिय से होता है। छत्रागामी-फल की प्राप्ति या तो आनुपूर्वक छत्र इन्द्रियों से—(मन, उपेक्षा, मन्त्रादि पाँच) कृता है, या तो मूलो बीजरूप आठ इन्द्रियों से (पूर्व छत्र आकाश) प्राप्त कृता है। आनुपूर्वक अनगामी-फल की प्राप्ति छत्र या आठ इन्द्रियों से कृता है, और बीजरूप नौ इन्द्रियों से कृता है।

इन्द्रियों का एक सम्बन्ध—किन्तु किन्तु इन्द्रिय से सम्बन्धित पुद्गल किन्ते अन्य इन्द्रियों से सम्बन्धित होता है।

जो मन-इन्द्रिय वा बीजिन्द्रिय वा उपेक्षेन्द्रिय से युक्त होता है, वह अवश्य अन्य से युक्त होता है। जब इनमें से एक का अभाव होता है, तो अन्य दो का भी अभाव होता है। इनका एक वृत्त के किन्ता सम्बन्ध नहीं होता। अन्य इन्द्रियों का सम्बन्ध निरूप नहीं है। जो इन तीन इन्द्रियों से अभाव होता है, वह अन्य से युक्त या अयुक्त हो सकता है।

जो दुःखेन्द्रिय वा कार्येन्द्रिय से सम्बन्धित है, वह बीजित, मन, उपेक्षा से भी सम्बन्धित होता है। जो वस्तुवादि इन्द्रियों में से किसी एक से सम्बन्धित होता है, वह अवश्य भी बीजित, मन, उपेक्षा, कार्य से सम्बन्धित होता है।

जो सौमनसेन्द्रिय से सम्बन्धित होता है, वह बीजिन्द्रिय, मन, या सुख से भी सम्बन्धित होता है। जो दुःखेन्द्रिय से सम्बन्धित है, वह अवश्य छत्र इन्द्रियों से सम्बन्धित होता है—बीजित, मन, कार्य और सेन्द्रिय। जो स्त्रीन्द्रियादि, अर्थात् स्त्री, पुत्र, सौमनस्य, मन्त्रादि में से किसी एक से सम्बन्धित होता है, वह अवश्य आठ इन्द्रियों से सम्बन्धित होता है।

जो अस्मादिपञ्चक में से किसी एक से सम्बन्धित होता है, वह वैवाचक उत्पन्न है। इसका अस्मिनात्मक है, अतः अस्मादि पञ्चिन्द्रिय से सम्बन्धित होता है, वह भीन्द्रिय, मन, उपेक्षा से भी सम्बन्धित होता है। जो आसेन्द्रिय या आश्रयस्थीन्द्रिय से सम्बन्धित होता है, वह स्पर्श इन्द्रियो से अर्थात् भीन्द्रिय, मन-इन्द्रिय, सुख, छेदनस्य, उपेक्षा, अस्मादि पञ्चिन्द्रिय और स्पर्शस्थी आसेन्द्रिय या आश्रयस्थीन्द्रिय से अन्वित होता है। जो आश्रयस्थीन्द्रिय से सम्बन्धित होता है, वह अक्षरय वेद इन्द्रियो से युक्त होता है।

वस्तुतः अस्म-वस्तु में ही दर्शन-मार्ग का आसेवन होता है। अतः इस इन्द्रिय से सम्बन्धित उत्पन्न अस्म-वस्तु उत्पन्न है। वह अक्षरय भीन्द्रिय, मन, काय, चार वेदनेन्द्रिय, अस्मादि पञ्चिन्द्रिय और आश्रयस्थीन्द्रिय से युक्त होता है। वह अक्षरय नहीं है कि वह दीर्घमनस्य, अक्षरय से सम्बन्धित हो। वह दीर्घमन हो सकता है। उस अक्षरय में दीर्घमनस्य का उद्योग अस्म-वस्तु होता है। वह अस्म-वस्तु हो सकता है।

चित्त

चित्त, मन और विज्ञान—शब्द में चित्त और चेत के मूल नाम हैं। चित्त (मूढ) मन (चित्त), विज्ञान (काव्यल्लेख) ये नाम एक अर्थ के शब्द हैं। न्याय-वैशेषिक में केवल 'मन' शब्द का प्रयोग है। जो संकल्प करता है, वह चित्त है (चिन्तित)। इसका अर्थ यह है कि वह कृतज्ञ-अकृतज्ञ का संकल्प करता है। यही मन है, क्योंकि वह मनन करता है (मनुते)। यही विज्ञान है क्योंकि वह अपने अर्थानुसार को जानता है। कुछ का कहना है कि 'चित्त' नाम इसलिए है क्योंकि वह अस्म-वस्तुमय पालुओं से चिन्तित है। यह 'मन' है, क्योंकि वह अस्म-चित्त का आश्रयमय है। यह विज्ञान है, क्योंकि वह इन्द्रिय और आश्रय पर अग्रिम है। अतः इन तीन नामों के निर्वचन में भेद है, किन्तु वे एक ही अर्थ को प्रकट करते हैं।

इन तीन अस्म-वस्तुओं में विज्ञान सब से प्राचीन है। अस्म-वस्तु में यहाँ प्रतिक्रिया का वर्णन आता है, यहाँ 'विज्ञान' शब्द ही प्रयुक्त होता है। परन्तु वह अस्म-वस्तु अस्म-वस्तु विज्ञान के विविध आश्रयों के लिए ही प्रयुक्त होने लगी। विज्ञान प्रतिक्रिया की उत्पत्ति है। यह अस्म-वस्तु है। पालु की रचना में ये सब पालु हैं—अर्थात् चित्त, विज्ञान और मन। विज्ञान-वस्तु चित्त-वस्तु-काय हैं। यह पांच प्रकार-रूप और मन को अस्म-वस्तु बना कराने होते हैं। विज्ञान की अस्म-वस्तु अस्म-वस्तु चित्त और अस्म-वस्तु के संकल्प से होती है।

अस्म-वस्तु—अस्म-वस्तु परविज्ञान के अतिरिक्त भी एक दूसरा विज्ञान चित्त विज्ञान का करते हैं। यह अस्म-वस्तु अस्म-वस्तु में यही पाया जाता। अस्म-वस्तु-वस्तु के चित्त-वस्तु विज्ञान में चित्त की चित्त की मूर्ति (अस्म-वस्तु) अस्म-वस्तु हैं, वे सब अस्म-वस्तु हैं। अस्म-वस्तु से यह तीन प्रकार के हैं—कृतज्ञ, अकृतज्ञ और अस्म-वस्तु। अस्म-वस्तु से यह चार प्रकार के हैं—अस्म-वस्तु, अस्म-वस्तु, अस्म-वस्तु, अस्म-वस्तु। अस्म-वस्तु चित्त (विज्ञान) के चित्त विज्ञान अस्म-वस्तु के अस्म-वस्तु चित्त करते हैं।

बैत या बैतसिद्ध-धर्म

बैत प्रविधान के मुख्य बिच के विभाग नहीं हैं। ये पूष-पूष-धर्म हैं, जहाँ बिच और बैत एक दूसरे के बिना अलग नहीं होते। उपाधिवाद के अनुसार बैत महाभूमि-कदि मेरु से पंचविह है :—

१. वो बिच सर्व-बिच-सहस्र है, यह महाभूमि है।
२. वो सर्व-कुशल-बिच-सहस्र है, यह कुशल-महाभूमि है।
३. वो सर्व-क्रिय-बिच-सहस्र है, यह क्रिय-महाभूमि है।
४. वो सर्व-प्रकृत-बिच-सहस्र है, यह प्रकृत-महाभूमि है।
५. किन्ही भूमि परीत-जो है, ये परीत-जो-भूमि हैं।

‘भूमि’ का अर्थ उपदि-विषय है। किसी धर्म का उपदि-ज्ञान उस धर्म की भूमि है।

एक महाभूमि

महाभूमि एक है :—वेदना, वेदना उपा, कृत्, स्वर्ग, मति, स्मृति, मन्त्र, अस्मिन् और अस्मिन्। ये सर्व बिच में सह वर्तमान होते हैं। वैमर्षि सिद्धांतों के अनुसार ये एक धर्म सर्व-बिच-सह में होते हैं। ‘महाभूमि’ नाम इसलिये है कि यह महा-धर्मों की भूमि है, उपदि-विषय है।

स्वविषय-विषय-विषय—स्वविषय के अनुसार सर्व-साधारण बिच एक है :—स्वर्ग, वेदना, उपा, वेदना एकप्रता, बीजितेन्द्रिय और मन्त्रिकार।

बीजितेन्द्रिय को वर्तित कर दोष छूट महाभूमि में संयोजित है। बीजितेन्द्रिय को उपाधिवादी-विज्ञानवादी बिच-विषयक धर्म मानते हैं। यह बीजितेन्द्रिय : स्व-बीजित से मिल है, किन्तु इसके लक्षण उसके समान हैं। स्व-बीजित स्व-धर्मों का बीजित है। यह सहस्र स्व-धर्मों का अनुपाशन करता है। यह बीजित सहस्र अस्म-धर्मों का अनुपाशन करता है। इत्यादी दोनों में मेरु है। इनके अतिरिक्त निम्न छः प्रकीर्ण हैं। किर्ण, विचार, अस्मिन्, बीज, प्रीति, कृत्, [अभिधम्मपसंयहो, २१३]। ये तेरह वैतसिद्ध धर्म अल्पमान कहलाते हैं, क्योंकि यह कुशल-प्रकृत-अन्वित बिचों से समानमय से संयुक्त होते हैं। छ प्रकीर्ण में से अस्मिन् और कृत् महाभूमि में परिगणित हैं। उपाधिवादियों और विज्ञान-धर्मियों के अनुसार किर्ण, विचार अल्पमय वैतसिद्ध हैं।

प्रीति खेमन्त्र का प्रकार है और इसलिये वेदना का एक प्रकार है। ‘मति’ प्रता है। स्वविषय प्रता को होमन-वैतसिद्ध में परिगणित करते हैं। ‘बीज’ के ज्ञान में उपाधि-वादी की गद्यना में ‘स्मृति’ है। उपाधिवादी बीज को कुशल-महाभूमि मानते हैं। स्वविषय ‘स्मृति’ को होमन-वैतसिद्ध मानते हैं। विधुविम्वो के विभाग मिल हैं। इधमें सर्व-साधारण, प्रकीर्ण अल्पमान और होमन वैतसिद्ध के विभाग का अन्व धर्म है। इस धर्म में सर्व-साधारण और कुशल वैतसिद्धों में विशेष नहीं किया गया है। बीज निष्ठ स्वस्व से प्राप्त है, पांच अस्मिन् हैं, और पार वेदापनक हैं।

विज्ञानवादी इसे महामूर्खों को ही मानते हैं। मनस्कार, स्वर्ग, वेदना, संसार, भेदना सब हैं, क्योंकि जब चित्त उत्पन्न होता है, तब मनस्कारादि पाँच धर्मों का होना आवश्यक है। अतः यह सर्वज्ञ है। ये पाँच विनियत हैं। इनका साधारण विषय है। इनका आलोकन, विनियमन निश्चित है।

१। वेदना—विषय अनुभव है—मुखा, पुच्छा, धातु, ललाटा* ।

२। वेदना—वह है, जो चित्त का अभिप्रेत करता है।

३। संज्ञा—चित्त के निमित्त (पुरुष, स्त्री आदि) का ग्रहण करती है।

४। कर्म—कार्य की इच्छा है (कर्तृकाम्यता)। अभिप्रेत वस्तु के प्रति अभिप्रेत, कार्योत्पन्न का अधिपत्य इच्छा करती है।

५। स्वर्ग—इन्द्रिय-विषय-विज्ञान के सम्बन्ध से संबन्ध स्थापित है। अन्य धर्मों में यह धर्म है, जिसके योग से मानों इन्द्रिय विषय और विज्ञान अन्योन्य का स्वर्ग करते हैं।

६। मति (प्रज्ञा)—धर्मों का प्रविचय है।

७। स्थिति—आलोकन का अस्वभाविक है। वह वह धर्म है, जिसके योग से मन आलोकन को विस्तृत नहीं करता।

८। सम्बन्ध—चित्त का आयोग है। वह आलोकन में चित्त का आलोकन, अन्वयार्थ है।

९। अभिप्रेत—आलोकन में शुद्धों का व्यवहार है।

विज्ञानवादी—प्रधानिधय वास्था।

स्थिरवादी—आलोकन में निश्चित भाव से स्थिति।

१०। अग्रवि—चित्त की प्रकाशता है।

विज्ञानवादियों के अनुसार अन्तिम पाँच धर्म नहीं हैं। अन्य धर्म नहीं हैं, क्योंकि यदि वेद वा आलोकन की शुद्धता से विज्ञान का अभाव हो, तो अन्य के बिना ही संसार उत्पन्न हो जाता है।

किन्तु उपर्युक्त उत्तर में कहते हैं कि चित्त-वैद्य अभिप्रेत के मत से आलोकन का ग्रहण करते हैं, क्योंकि यह कहता है कि जब धर्मों का पूर्ण अन्वय है। विज्ञानवादी कहता है कि वह मन अस्वभाविक है, क्योंकि मनस्कार के मत से चित्त आलोकन का ग्रहण करता है। आग्रह कहता है कि मनस्कार के अनुकूल होने से विज्ञान उत्पन्न होता है। यही यह नहीं कहा है कि केवल अन्य में यह सामर्थ्य होता है। यह वह भी कहता है कि जब धर्म लक्ष्मण से उत्पन्न होते हैं। क्या लक्ष्मणवादी यह मानते हैं कि चित्त-वैद्य की उत्पत्ति लक्ष्मण के मत से होती है।

विज्ञानवादी कहते हैं कि यदि किसी निमित्त वस्तु के विषय में चित्त सम्बन्धित नहीं है, तो अभिप्रेत नहीं है। इन्द्रिय अभिप्रेत लक्ष्मण नहीं है। उपर्युक्त उत्तर देते हैं कि जब चित्त-वैद्य अपने आलोकन को ग्रहण करते हैं, तो अभिप्रेत के अनुसार जब अभिप्रेत से उत्पन्न होते हैं। विज्ञानवादी उत्तर देता है कि यदि आप अभिप्रेत करते कहते हैं, तो चित्त-वैद्यों के लिए किन कथित नहीं करता, तो हम कहेंगे कि चित्त-वैद्यों को छोड़कर जब धर्म चित्तवादी

की सूची में परिगणित करने का स्थान नहीं है। यथा—कुशल-मूला समोद यद्यपि कुशल-महामूर्ति है, तथापि प्रज्ञा-स्वभाव होने से वह महामूर्ति व्यक्त्यापित होता है। कुशल-महामूर्ति के रूप में उत्कर अवधारण नहीं होता।

यहाँ प्रश्न है कि क्या महामूर्ति ज्ञेय-महामूर्ति भी है? चार कोटि हैं—

१ केना, तंवा, केतना, सारं और कुन्व केना महामूर्ति है।

२ आभरण, श्रीरीच, अविद्या, श्रीरत्न और प्रमाद केवल ज्ञेय-महामूर्ति है।

३ स्रुति, स्मृति, प्रज्ञा, मनस्विकार और अभिमोक्ष महामूर्ति और ज्ञेय-महामूर्ति होती है।

४ इन आकृतियों को स्थापित कर अन्य धर्म (कुशल-महामूर्तिदि) न महामूर्ति है, न ज्ञेय-महामूर्ति है।

आध्यात्मिक करते हैं कि स्थान का उत्प्लेख होना चाहिये था, किन्तु वह इच्छित पठित नहीं है, क्योंकि वह स्मृति के अनुगुण है। अतः उनका कहना है कि स्थान-वर्तित पुद्गल श्रीरत्न-वर्तित पुद्गल की अपेक्षा स्मृति का अनुगुणत्व विप्रतर करता है। आत्मानं वदन्तु का कहना है कि स्थान और श्रीरत्न को ज्ञेय धर्म है, स्मृति नामक पुद्गल धर्म के परिपक्वी है।

दो वस्तुत्व-महामूर्ति

आध्यात्मिक और अनपचाय तथा एकान्त अङ्गुल विषय में उपर्युक्त है।

परीच-श्रीरत्न-धर्मिक

श्रीरत्न, उन्माद, शास्त्र, ईश्वर, प्रज्ञा, अक्ष, मत्त, मया, मय, विदित आदि परीच है। परीच (=प्रत्यक्ष) ज्ञेय रूपादि से अत्यंत अविद्यामान है। ये माननेसे मनोमूर्ति अविद्यामान से ॥ संयुक्त होते हैं। अनुगुण-श्रीरत्न में इनका निर्देश उपर्युक्तों में किया गया है। ये उपर्युक्त माननेसे हैं, दर्शनसे नहीं हैं। ये मनोमूर्ति हैं। एवं विज्ञान का सं इनका उपयोग नहीं होता। ये सब अविद्या से संयुक्त होते हैं। इनकी प्रत्यक्ष-प्रत्यक्ष उत्पत्ति हो सकती है।

विज्ञानवाद से तुलना—विज्ञानवाद के अनुसार वीरों के अक्षय-मक्षय-विशेष मूल ज्ञेय और उपर्युक्तों की सूची मिल है।

मूल शरीर ये हैं—राग, द्वेष, मोह, मान, विविधिता, कुतूहल। यह सूची सर्वविध-वार की सूची से सर्वथा भिन्न है। दोनों में केवल 'मोह' सामान्य है। शेष पाँच सर्वविधकारी 'ज्ञेय' विज्ञानवाद के उपर्युक्त की सूची में उपर्युक्त हैं।

उपर्युक्त ये हैं—श्रीरत्न, उन्माद अक्ष, प्रज्ञा, ईश्वर, मत्त, मया, शास्त्र, मय, विदित, आदि, अक्षय, स्थान, श्रीरत्न, आभरण, श्रीरीच, प्रमाद, स्रुति-स्रुति, विज्ञान, अत्यंतप्रत्यक्ष।

नहीं है। यदि प्रश्न उनका है, किनके लिए चित्त उपस्थित नहीं किया जाता, तो चित्त-वैत स्वयं ही अभियोग होगे।

विज्ञानवादी कहते हैं कि जो वस्तु अनुभूत नहीं है, उसकी स्मृति नहीं हो सकती। अनुभूत वस्तु की भी स्मृति नहीं होती, यदि अभिज्ञापन न हो। इसलिए स्मृति स्वयं नहीं है।

किन्तु स्मृतिवादियों के अनुसार चित्त का प्रत्येक अणु स्मृति-सहस्र है। यह स्मृति अनामक-काल में अमर्य में होता है।

स्माधि भी स्वयं नहीं है क्योंकि विज्ञेय की अवस्था होती है। संभव कहते हैं कि विज्ञेय की अवस्था में भी स्माधि उत्पन्न होती है। किन्तु तब यह स्वयं और प्रत्यक्ष होती है। विज्ञानवादी का उत्तर है कि यदि स्माधि से आशय करते हैं जो चित्त-वैत को एक साथ केवल एक आलोकन की ओर प्रवृत्त करता है, तो यह अवधार्य है, क्योंकि वह स्वयं की क्रिया है। यदि वह यह सोचते हैं कि स्माधिका चित्त आलोकन को प्रवृत्त करता है, और इसलिए वह स्वयं है, तो हमारा उत्तर निवेद्यमक होगा, क्योंकि मनस्वरूप चित्त आलोकन प्रवृत्त करता है। प्रज्ञा भी स्वयं नहीं है, क्योंकि वह उपरीक्ष्य विषय का अभाव होता है, जब चित्त मूढ़ और मन्द होता है, तब प्रवृत्त नहीं होता। संभव का मत है कि यह स्माधि भी प्रज्ञा होती है, किन्तु यह स्वयं और प्रत्यक्ष होती है।

विज्ञानवादी कहते हैं कि स्वयंका दश है—एक-संभव-सिद्धान्त नहीं है। केवल स्वयंके पाँच स्वयंका है। दश महामूर्ति-वैत मिन मिन लक्षण के हैं। चित्त-वैत का विशेष निरूपण ही स्वयं है। चित्त-वैतों का यह विशेष उनके प्रत्यक्षों में भी दुर्लभ है। फिर क्यों का क्या कहना किन्तु उन स्वयंका अस्तित्व होता है।

दश-महामूर्ति-वैत

जो वैत कुशल-महामूर्ति से उत्पन्न होते हैं, वे कुशल-महामूर्ति कहलाते हैं। वे वे धर्म हैं, जो सर्व कुशल-चित्त में पाए जाते हैं। वे दश प्रकार हैं :—अज्ञा, अग्रमय, प्रवृत्ति, उपेक्षा, ही, अपेक्षा मूलद्वय अभिहिता और नीच।

१. अज्ञा—चित्त-महामूर्ति है। एक मत के अनुसार यह धर्मकल, चित्त और चित्त-स्वयं में अभिहितप्रत्यक्ष है।

२. अग्रमय—कुशल-धर्मों का प्रतिफल और निवेद्यम मानता है। कदाचित् वह प्रत्यक्ष होता है। एक दूसरे निरूपण के अनुसार अग्रमय चित्त की आशय है।

३. प्रवृत्ति—यह धर्म है, जिसके योग से चित्त की कार्यक्षमता, चित्त का उत्पन्न होता है। वस्तुवस्तु और वीरान्तिकों के अनुसार प्रवृत्ति काय और चित्त की कार्यक्षमता है। यह वीरान्तिक का प्रतिफल है।

४. उपेक्षा—चित्त-स्वयं है। यह वह धर्म है, जिसके योग से चित्त अग्रमय में अनामोह में वर्तमान होता है। यह संस्कारोपेक्षा है। (तब प्रवृत्ति)।

५-६. ही-अपेक्षा—उनका लक्षण अज्ञेयता और अपेक्षितता, लक्षणपर्यवर्तिता, और मयपर्यवर्तिता है। यह एक धर्म है। दूसरे धर्म के अनुसार इनका लक्षण अज्ञेयता अज्ञेयता, लक्षणपर्यवर्तिता, और मयपर्यवर्तिता है। यह एक धर्म है। दूसरे धर्म के अनुसार इनका लक्षण अज्ञेयता अज्ञेयता, लक्षणपर्यवर्तिता, और मयपर्यवर्तिता है।

परायेयता लब्धा है। अन्तर्गौरव को देखकर जो लब्धा होती है, वह ही है। पर-गर्ही के मन से जो लब्धा होती है, वह अप्रभाप्य है।

७-८. अलोम और अहोप—विज्ञानवाद के अनुसार मन्त्रम और मनोपकरण के लिए अनापत्ति (विना) अलोम का समाप है। दुःखमय और दुःखोपकरण के लिए अनापत्ति अहोप का समाप है। मनुष्य के अनुसार अलोम लोम का प्रतिपत्ति है। यह उद्वेग (निर्दिष्ट) और अनापत्ति है, अहोप मैत्री है।

९. अविहिता—अविहिता है।

मनुष्य पंच-स्वभाव में करते हैं कि अविहिता 'कस्या' है।

१०. जीव—विच का अन्वयार्थ है। यह कुरास में विच का उत्साह है, द्विष्ट में नहीं। द्विष्ट में उत्साह कोलीय है, क्योंकि विज्ञानवादी कुरास-महामूर्खों में अमोह को भी गिनाते हैं। उनके अनुसार लय और मनु का अन्वयार्थ रस का समाप है। स्वविज्ञानी करते हैं कि अमोह प्रदाप्य है। कदापि महामूर्खों में 'मति' की भाषा से पूर्व ही निर्दिष्ट हो चुका है, यह कुरास-महामूर्ख नहीं कहलाता।

विज्ञानवादी करते हैं कि मणि अमोह का समाप प्रदा हो। तथापि यह दिखाने के लिए कि कुरास-मय में प्रदा का अविच सामर्थ्य है। हम उसे पुनः कुरास में करते हैं। इसी प्रकार द्विष्ट को प्रदा-समाप है। द्विष्ट में कहलाती है। समान के अनुसार अमोह प्रदा नहीं है। वे करते हैं कि अमोह का अपना स्वभाव समाप है, यदि अमोह का समाप प्रदा होता तो महामूर्खों आद्यात्मिक आदि प्रवेष्टियों में परिगणित होती और अहोप-अमोह के अन्वयार्थ न होती।

शोभन वैयर्थिक—स्वविज्ञान के अनुसार शोभन वैयर्थिक १२ है। इनके चार विभाग हैं—१ प्रवेष्टिय, २ शोभन-साधारण ३ अममय और ४ विपत्ति।

अममय के दो भेद हैं—कस्या और मुहिता। विपत्ति तीन प्रकार की है—लम्बक, बन्ध, लम्बक-मार्ग, लम्बक-आधीय। ये पाँच अनिष्ट हैं। ये कराचित् उत्पन्न होते हैं। उत्पन्न होने पर भी ये एक साथ नहीं उत्पन्न होते हैं।

शोभन-साधारण १६ है—भवा, स्मृति, ही, अन्वय, अलोम, अहोप, लयमयप्रदा (उपेक्षा) काय-प्रमथि (‘दरम’ का व्युत्पन्न), निच-प्रमथि, काय-लुपता (अनुप-प्रार), विच-लुपता, काय-मुपता, विच-मुपता काय-मरदका, विच-मरदका, काय-मागुपता, (=मरदका), विच-मागुपता काय-मुपता (अनुप-प्रार), विच-मुपता।

काय-प्रमथि आदि में ‘काय’ शब्द लम्बकवादी है। वेदनादि लम्बक-प्रार से अमिमय है। काय-विच-प्रमथि काय-विच को अलम्ब करने वाले अहोप-प्रार के प्रतिपत्ति है। काय-विच-लुपता काय-मिमादि के प्रतिपत्ति है। लम्बक-मिमादि काय-विच का गुणमय उत्पन्न करते हैं। काय-विच-मुपता हवि-मनादि अहोप के प्रतिपत्ति है, जो काय-विच

की शक्त करते हैं। काम-विषय कर्मकृता अवयव नीचस्वादि के प्रतिपक्ष हैं, जो काम-विषय को अकर्मक बनाते हैं। काम-विषय-शुद्धता काम-विषय की अस्मानि है। यह आभय-वादि की प्रतिपक्ष है। काम-विषय शुद्धता, मान-शास्त्रादि की प्रतिपक्ष है।

इन दो हीन स्थितियों की छुटना करने से पता चलता है कि स्वविरागियों की स्त्री में कर्म-शुद्धि-अभिहित का स्थान केवल है। काम-विषय की शुद्धता, शुद्धता कर्मकृता, शुद्धता, शुद्धता सर्वोत्तिष्ठार और विज्ञानवाद की स्थितियों में नहीं हैं। पुनः स्वविराग की स्त्री में कर्मकृता नहीं है। अभिव्यक्त-विरागों की स्त्री में प्रवेष्टिप है। किञ्चिद्विषयो में अमोह है। दोनों एक हैं।

का स्वोक्त-महामूर्ति

स्वविरागियों के अनुसार बीज-शुद्धता वैदिक है—मोह, आहीन्स, अनवयव औद्योग्य (विषय का उद्भवमान), योग, दृष्टि (य विषय-दृष्टि, किञ्चिद्विषयो का पक्ष), मन (= अहंकार-मनकर), द्रव्य (प्रतिपक्ष), ईश्वर (अहंकार), मन्त्रार्थ (अस्त्री सम्पत्ति का निगूहन), औद्योग्य (अव्यक्त-शुद्धता-शुद्धता), स्वान (= अशुद्धता), मित्र (= अकर्मकृता) और विचित्रिष्ठा।

किञ्चिद्विषयो के अनुसार निम्न वेद है। वेदान्तक पार है। वेद निम्न-वैदिकों में स्वर्ग, वेदना, विचार, प्रीति, वीर्य, वीर्य, समाधि भी है। ये शुद्धता-वैदिक में भी हैं। किञ्चिद्विषयो में वेदना और उद्योग, द्रव्य स्वयं गिनाने वाले के अन्तर, अन्तर स्वयं में पुनः उद्योग नहीं है।

शुद्धता के पार वेदान्तक वे हैं—अन्तः, अविमोक्ष, औद्योग्य मनस्विन्। इस स्त्री में शुद्धता वेदान्तक के यमन्यकृता के स्थान में औद्योग्य है। अन्तर स्वान्त-मित्र आदि भी हैं।

सर्वोत्तिष्ठार के अनुसार महाश्रेष्ठ-मूर्ति वेद जो सर्व द्विज-विषय में पाए जाते हैं, वे हैं—मोह, मन्त्र, औद्योग्य, आत्मज्ञान, स्थान और औद्योग्य। ये एकान्त द्विज-विषय में होते हैं।

मोह, अविद्या अज्ञान है। मन्त्र शुद्धता करो अ अविज्ञान और अनियेक्य है। औद्योग्य वीर्य का विषय है। आत्मज्ञान अज्ञा का विषय है। स्वान कर्मकृता का विषय है। औद्योग्य विषय का अन्तःप्रधान है।

मूल अभिप्राय में है कि श्रेष्ठ-महामूर्ति वेद है। किन्तु उसमें स्थान पक्ष नहीं है। यह वेद इस प्रकार है :—आत्मज्ञान, औद्योग्य, सुविशुद्धता, विषय, अविद्या, अहंकार, अविज्ञान-मनस्विन्, मित्राविमोक्ष अर्थात् द्विज-अविमोक्ष, औद्योग्य और मन्त्र।

शुद्धता द्विज शक्ति ही सुविशुद्धता है। द्विज समाधि ही विषय है। द्विज मन्त्र ही अहंकार है। द्विज मनस्विन् ही अविज्ञान-मनस्विन् है। द्विज अविमोक्ष ही मित्राविमोक्ष है। ये पाँच महामूर्तियों की स्त्री में पूर्व निर्दिष्ट हो चुके हैं। उनको पुनः श्रेष्ठ-महामूर्तियों

की सूची में परिशिष्ट करने का स्थान नहीं है। यथा—कुरल-मूला अमोह यद्यपि कुरल-महामूर्ति है, तथापि प्रकाश-स्वभाव होने से वह महामूर्ति अवस्थापित होता है। कुरल-महामूर्ति के रूप में उल्लास अवधारणा नहीं होता।

यहाँ प्रश्न है कि क्या महामूर्ति ज्ञेय-महामूर्ति भी है? पात्र बोध है—

१ वेदना, संज्ञा, चेतना, स्पर्श और स्पर्श केवल महामूर्ति है।

२ आभ्यस्य, प्रीति, अधिष्ठा, औद्योग्य और प्रमाद केवल ज्ञेय-महामूर्ति है।

३ सृष्टि, स्मृति, प्रकाश, मनस्विता और अधिमोक्ष महामूर्ति और ज्ञेय-महामूर्ति दोनों हैं।

४ इन आत्मतत्त्वों को स्थापित कर अन्वय बर्ण (कुरल-महामूर्ति) न महामूर्ति है, न ज्ञेय-महामूर्ति है।

आत्मिर्वाचक कहते हैं कि स्थान का उत्प्रेषण होना चाहिये था, किन्तु यह इसलिए पठित नहीं है, क्योंकि वह स्मृति के अनुरूप है। कुरल: उनका कहना है कि स्थान-वर्ति पुनस्त औद्योग्य-वर्ति पुनस्त की अपेक्षा स्मृति का अनुसन्धान विस्तृत करता है। आचार्य कुरुकुल का कहना है कि स्थान और औद्योग्य दो द्विष्ट बर्ण हैं, स्मृति नग्न एक बर्ण के परिचयी हैं।

दो अक्षर-महामूर्ति

आत्मिर्वाच्य और अनपेक्ष्य सदा एकान्त अक्षर-वर्ति में पाए जाते हैं।

परीत-स्वयं-मूर्ति

ज्ञेय, उपनाह, शास्त्र, ईश्वर, प्रकाश, अक्षर, मत्त, माया, मत्त, विविधा आदि परीत हैं। परीत (=मत्त) ज्ञेय शास्त्र से अक्षर-वर्ति अधिष्ठाया है। वे माकनादेय मनोमूर्ति अधिष्ठाया से ही सम्पन्न होते हैं। अनुसंधान-अक्षर-वर्ति में इनका निर्देश उपलब्धियों में किया गया है। वे उपलब्ध माकनादेय हैं, दर्शन-वर्ति नहीं हैं। वे मनोमूर्ति हैं। वे विज्ञान-क्षेत्र से इनका सम्पन्न नहीं होता। वे तब अधिष्ठा से सम्पन्न होते हैं। इनकी उपलब्ध उपलब्धि हो सकती है।

विज्ञानवाद से उपलब्ध—विज्ञानवाद के अनुसार वैज्ञानिकों के अवस्था-प्रकार-विशेष मूल ज्ञेय और उपलब्धियों की सूची मिले है।

यूक्त स्वयं वे हैं :—राग, द्वेष, मोह, मान, विविधता, कुरल। यह सूची सर्वविध बार की सूची से सर्वथा मिले है। दोनों में केवल 'मोह' सामान्य है। यद्यपि पाँच सर्वविधकारी 'ज्ञेय' विज्ञानवाद के उपलब्धियों की सूची में दर्शाते हैं।

उपलब्ध वे हैं :—ज्ञेय, उपनाह अक्षर, प्रकाश, ईश्वर, प्रमाद, माया, शास्त्र, मत्त, विविधा अक्षर, अक्षर, स्थान, औद्योग्य, आभ्यस्य, प्रीति, प्रमाद, सृष्टि-स्मृति, विज्ञान, अधिमोक्ष।

उपश्लेष श्रेष्ठों के अवस्थाविरोध हैं, या श्लेष-निषण्ड हैं। १-१० १८, २, १७ अवस्था-विरोध हैं, शेष श्लेष-निषण्ड हैं। श्लेष उपश्लेष के समीपस्थ हैं। इन चारों में तीन प्रकार में विभक्त कर सकते हैं —

१ परीचोपश्लेष—श्लेषादि १-१ ; २. मण्योपश्लेष—आह्वय और अनप्राप्त। ये सर्व अकुशल चित्त में पाए जाते हैं। ३ महोपश्लेष—शेष आठ को सर्व द्विज चित्त में पाए जाते हैं। सर्वस्वनाश के बराबर परीच-श्लेषाभूमिक भी नहीं हैं।

ये अकुशल यहाँ मण्योपश्लेष हैं। छः श्लेष-महामूर्खों में से स्वान, श्रीरक्ष, आश्रय, श्रीरक्ष, प्रमद, महोपश्लेष हैं, और मोह मूल श्लेष हैं। विज्ञानवाद की मण्योपश्लेषों की सूची में सुविधा-सुविधा, विरोध और अर्थप्रकल्प विरोध हैं। ये तीन मूल अभिन्न और श्लेष-महामूर्खों की सूची में पड़ते हैं।

इन सूचियों की व्यवस्था से प्रकट होता है कि सर्वस्वनाशियों के विभाग में 'मूल श्लेष' नहीं हैं, और बिना यह श्लेष कहते हैं, वे मोह को बहिष्कर विज्ञानवाद के महोपश्लेष हैं।

१ श्लेष—स्वप्न-विहीन से अन्य स्वप्न-अवस्था का आशय है। कथा—कथादि में प्रकोप विद्या-अन मित्र का चित्त-प्रकोप [श्लेष ५, ५ २०]।

२. उपश्लेष—नैराश्रय है।

३. श्लेष—आत्म-स्वप्न के बोध के मय से अपने हृत्प को क्षिप्ताना, श्लेष से पूरे जाने पर पतकर्म को अभिमुखित न करना।

४. श्लेष—स्वप्न-आश्रय है, जो मर्म का भाव करता है।

५. श्लेष—पर स्वप्न का अर्थ है।

६. श्लेष—मर्म-आत्म-आश्रय-आत्म का विरोधी है।

७. श्लेष—चित्त की क्षिप्तता है, जो स्वप्न का प्रकाशन करती है। श्लेष श्लेष से निवृत्त है। श्लेष में प्रकाशन परिलुप्त नहीं होता।

८. श्लेष—क्षिप्तता है।

९. श्लेष—विहीन है।

१०. श्लेष—स्वप्न-निषण्ड है। यह अपने स्वप्न में स्वप्न का रूप है।

११. श्लेष—चित्त की अभिमुखता है। इसके बोध से चित्त बहिष्कृत होता है।

१२. श्लेष—आश्रय है।

१३. श्लेष—क्षिप्तता—क्षिप्त क्षति है।

१४. श्लेष—स्वप्न-अश्रय स्वप्न में विहीन क्षति है। यह श्लेष-स्वप्न-अश्रय है।

अभिमत कैवल्य

ये चारों के पाँच प्रकार हमने बहिष्कृत किए हैं। अन्य भी चार हैं, जो अभिमत हैं, जो कभी अकुशल, कभी अकुशल या अकुशल चित्त में होते हैं। वे श्रीरक्ष, मित्र, श्लेष, श्लेष, श्लेष आदि हैं। श्लेषों की व्यवस्था में कहा है कि श्लेष श्लेष भी अभिमत हैं, क्योंकि

ये पाँच प्रकार में से किसी में भी निश्चय नहीं है। ये महामूर्ख नहीं हैं, क्योंकि ये सर्व विषय में नहीं पाए जाते। ये कुशल-महामूर्ख नहीं हैं, क्योंकि इनका कुशलता से अवोग है। यह ज्ञेय-महामूर्ख नहीं है, क्योंकि सदा ज्ञिओं में इनका अभाव है, क्योंकि छप्रतिष विषय में रत्न नहीं होता। आचार्य बसुमित्र का एक संप्रत्यलोक है—

सूत है कि आठ अनिष्ट हैं : क्लिष्ट, विचार, कौशल्य, मित्र, प्रतिष, रोग, मान, विचित्रता। विज्ञानवाद में पहले चार ही अनिष्ट बताए गए हैं। रोग चार को यह मूल ज्ञेयों में छप्रतीय करते हैं। स्वभिरावी विषय और विषय को प्रकीर्णों में या निश्चय के-सिद्धों में विनाते हैं। रोग अकुशल चेतनिक हैं।

कौशल्य का अन्वय कुशलता है। किन्तु यहाँ कौशल्य से एक चेतनिक कर्म का बोध होता है, जिसका आर्त्तकन कौशल्य अर्थात् कुशलताके ही विषय का विप्रतिहार है। कौशल्य विप्रतिहार का स्थानमूल है। विप्रतिहार के लिए कौशल्य का निर्देश कुछ है। जिस विप्रतिहार का आर्त्तकन अष्टक कर्म है, उसमें भी कौशल्य करते हैं। कौशल्य कुशल भी होता है—जब कुशल न करके उत्थाप होता है, जब अकुशल करके उत्थाप होता है। यह अकुशल है—जब अकुशल न करके उत्थाप होता है, जब कुशल से उत्थाप होता है। इस उन्म कौशल्य का उन्म अधिष्ठान होता है।

मित्र—विषय का अभिसंवेप है। इसके काय संचारण में अस्मय होता है। यह कुशल, अकुशल या अभाज्य है। केवल ज्ञि-मित्र 'पर्यवसान' है।

क्लिष्ट-विचार—विषय का स्मृतमात्र क्लिष्ट है। विषय का स्वममय विचार है।

लौकिकान्त्रिकों के अनुसार क्लिष्ट, और विचार वाक्-संस्कार हैं। जो औपचारिक वाक्-संस्कार होते हैं, उन्हें क्लिष्ट, और जो स्वम होते हैं, उन्हें विचार करते हैं। शास्त्राचार्य के अनुसार क्लिष्ट और विचार दो प्रथममूल कर्म नहीं हैं, किन्तु सुव्यक्त हैं, विषय-वैष के प्रताप हैं, जो वाक्-संस्कार हैं, और जो कर्म से औपचारिक तथा स्वम होते हैं। सुव्यक्त के अनुसार क्लिष्ट और विचार विषय में एकत्र नहीं होते। वे पर्याप्त हैं। वैसाकि इनमें दो प्रथममूल कर्म मन्ते हैं।

विषय-वैष का सामान्य विचार

विषय से आर्त्तकन की सामान्यरूपेण उपलब्धि होती है। वैष क्रियारूपेण इसकी उपलब्धि करते हैं। विषय और वैष, लाभ, लार्त्तकन, लाभ, और संप्रयुक्त हैं। लाभवादि चार मित्र नाम एक ही कर्म को प्रयुक्त करते हैं, विषय और वैष 'छप्रत्य' कहलाते हैं, क्योंकि ये इन्द्रिय पर आधित हैं। ये लार्त्तकन हैं, क्योंकि ये स्वविषय का ग्रहण करते हैं। ये 'लार्त्तक' हैं क्योंकि ये आर्त्तकन के प्रकार से आत्म ग्रहण करते हैं। ये संप्रयुक्त हैं, क्योंकि ये अन्वोन्म लम और अभिप्रयुक्त हैं। ये पाँच प्रकार से संप्रयुक्त हैं। विषय और वैष लाभ, आर्त्तकन, लाभ, कल इत्ये इन पाँच छात्राओं से संप्रयुक्त हैं, अर्थात् वेदनादि वैष और विष संप्रयुक्त हैं, क्योंकि उनके लाभ, आर्त्तकन और लाभ एक ही हैं, क्योंकि वे समूह हैं,

क्योंकि इस संयोग में प्रत्येक जाति का एक ही रूप होता है, यथा—एक फल से एक ही विच-द्रव्य उत्पन्न होता है, तथा इस एक विच-द्रव्य के साथ एक केना-द्रव्य एक संवा-द्रव्य, और प्रत्येक जाति का एक एक वैच संयुक्त होता है।

विच से वैचों का अष्टावर्णभाव—प्रत्येक प्रकार के विच के साथ कितने वैच सम्भव उत्पन्न होते हैं ? अष्टावर्णविच पंचविच हैं—१ कुण्डल विच एक है, २१ अकुण्डल द्विविच हैं—यह आधेविक है, अर्थात् अविद्याभाव से संयुक्त है, और रागादि अन्य ज्ञेय-संयुक्त है। ४९ अष्टावर्ण विच भी द्विविच हैं—निवृत्ताभ्याकृत, अर्थात् उत्पन्न-दृष्टि, और अन्तःप्रादृष्टि से संयुक्त; और अनिवृत्ताभ्याकृत अर्थात् विपक्ष-दृष्टि।

१ कामाक्ष्यविच उदा सकिर्क सविचार होता है। इस विच में सब वह कुण्डल होता है, २२ वैच होते हैं—एक महामूर्ख, सब कुण्डल और दो अनिक्त, अर्थात् किरक और विचार। सब कुण्डल विच में कौटल्य होता है, तब पूर्ण संख्या २१ होती है।

२ आधेविक और द्विविच अकुण्डल विच में २ वैच होते हैं। आधेविक विच अविद्याभाव से संयुक्त और रागादि से प्रचम्पूत विच है। द्विविच अकुण्डल-विच निष्पादृष्टि, दृष्टिपरामर्श, शीलवत्परामर्श से संयुक्त विच है।

दृष्टि और अन्तःप्रादृष्टि से संयुक्त विच अकुण्डल नहीं है, किन्तु निवृत्ताभ्याकृत है।

इन दो अस्त्याप्तो में अकुण्डल विच में एक महामूर्ख का ज्ञेय, दो अकुण्डल और दो अनिक्त अर्थात् किरक और विचार होते हैं। एतदनु वदते हैं कि दृष्टि की कोई इच्छा संख्या नहीं है, क्योंकि दृष्टि प्रकाश-विशेष है, प्रकाश-महामूर्ख है।

सब वह शोषादि चार ज्ञेयों में से किसी एक से या कौटल्य से संयुक्त होता है, तब २१ होते हैं।

द्वितीय प्रकार का अकुण्डल विच दो रागादि से संयुक्त है—

१ यस प्रतिष, मान, विचिचिस्ता से संयुक्त अकुण्डल विच में २१ वैच होते हैं। पूर्वोक्त २ और राज या प्रतिष, या मान या विचिचिस्ता।

शोषादि पूर्व वर्णित उपज्ज्ञेयों में से किसी एक से संयुक्त।

४ निवृत्ताभ्याकृत विच में १० वैचलिक होते हैं। कामाक्ष्य का अष्टावर्ण विच निवृत्त, अर्थात् ज्ञेयत्वाभिवि होता है, सब वह उत्पन्न-दृष्टि या अन्तःप्रादृष्टि से संयुक्त होता है। इस विच में एक महामूर्ख का ज्ञेय और किरक-विचार होते हैं।

५ अनिवृत्ताभ्याकृत विच में बारह वैच होते हैं, एक महामूर्ख, किरक विचार।

‘अहिर्बोधा’ को यह दृष्ट है कि कौटल्य भी अष्टावर्ण है यथा—रूप में। अष्टावर्ण कौटल्य से संयुक्त अनिवृत्ताभ्याकृत विच में तेरह वैच होंगे।

मिथ सर्व अविकल है। जहाँ यह होता है, जहाँ संख्या अधिक हो जाती है। मिथ कुण्डल, अकुण्डल, अष्टावर्ण है। जिस विच से यह संयुक्त होता है, उसमें २२ के स्थान में

२१ चैत होते हैं, जब यह कुशल और कीदृश्य विमुक्त होता है। २१ के स्थान में २४ चित्त होते हैं, जब यह कुशल और कीदृश्य सहगत होता है। इत्यादि।

कर्मबन्धु—प्रथम ध्यान में—१. प्रतिष्ठा, २. शास्त्र, माया मन्त्र को वर्णित कर श्लोकादि १ आह्वीत्य और अनपवाप्य यह दो अकुशल महाभूमि, ४ कीदृश्य, क्योंकि दोर्मनस्य का वहां अभ्यास होता है, तथा ५. मित्र, क्योंकि कबीकार आहार का वहां अभ्यास होता है, नहीं होते। कर्मबन्धु के अन्य सर्व चैत प्रथम ध्यान में होते हैं।

आनन्दर में कितने भी नहीं होता। द्वितीय ध्यान में और उसके कर्म, माया आत्म-बन्धु में चित्त, शास्त्र और माया भी नहीं होते। मन्त्र वैधान्तिक है। इन के अनुसार शास्त्र और मन्त्र ब्रह्मलोकावस्थ होते हैं, और उन लोगों से कर्म नहीं होते, वहां के लोको का पर्यन्त-लोक होता है।

विद्यावन्धु—चित्त का आत्म लेकर चैत उत्पन्न होते हैं। ये चित्त से संयुक्त होते हैं चित्त से प्रतिष्ठा होते हैं। क्या—जो आत्मा पर आश्रित होता है, उसे आत्मनि कहते हैं। चित्त आत्मन के केवल सामान्य लक्षणों का ग्रहण करता है। चैत आत्मन के विरोध लक्षणों को भी ग्रहण करते हैं। चित्त अर्थात् प्राणी है, और चैत विरोधमत्त्वा का ग्रहण करते हैं।

चैत चित्त के लक्षणों होते हैं। विद्यान लक्षा आत्मन को एक साथ ग्रहण करता है। प्रत्येक चैत उसके ग्रहण करता है, जिसे विद्यान ग्रहण करता है; और साथ साथ एक विरोध लक्षण भी ग्रहण करता है, जिसकी उपलब्धि उसका विरोध है। क्या—विद्यान वस्तु का सामान्य लक्षण जानता है (विद्यानति), मनस्वर इस लक्षण को जानता है, और उस लक्षण को जानता है, जो विद्यान से (या चित्त अभिप्रेति से) विद्यान नहीं है।

सर्व—आत्मन के मनोवादि लक्षणों को जानता है। केना, आत्मकादि लक्षणों को जानती है।

संज्ञा—उन लक्षणों को जानती है, जो प्रकृति-हेतु हैं।

केना—सम्प्र-हेतु, मिथ्या-हेतु, उभय विरुद्ध (जो कर्म-हेतु हैं) लक्षणों को जानती है। इतीतिर मनस्वास्त्यर्थादि चैत कम कहलाते हैं। मध्यन्तविभाग में कहा है—कुत्र अभिप्रेत वस्तु का भी लक्षण जानता है, अभिप्रेत निमित्त वस्तु का, स्थिति अनुभूत वस्तु का। समर्थ और प्रका गुण-रूप जानते हैं।

इ. प्रकार के चैत का आत्म-प्रकार-विरोध है। इन प्रकार-विरोधों का मन्त्र चैत-पद-पुष्पक वाते है। कुछ सर्व चित्त समग्र के साथ पाए जाते हैं, कुछ सर्व भूमि में, कुछ सर्व सब सम्य पाए जाते हैं, कुछ सब एक साथ होते हैं।

सर्वत्र चैतों में चारों 'सर्व' पाए जाते हैं। वे कुशल, अकुशल, अभ्यासित चित्त से संयुक्त होते हैं। वे प्रत्येक भूमि में पाए जाते हैं। वे सदा रहते हैं। जब एक होता है, तो दूसरे होते हैं। प्रतिनिका विषय में पहले दो सर्व होते हैं। कुशल में एक सब होता है (वे कुशल भूमि में पाए जाते हैं), द्विज में कोई सर्व नहीं होता है। यह लक्षण गुरुति

क्योंकि इस संयोग में प्रत्येक वादि का एक ही जन्म होता है, यथा—एक काल में एक ही चित्त-जन्म उत्पन्न होता है, यथा इस एक चित्त-जन्म के साथ एक वेदना-जन्म एक संज्ञा-जन्म, और प्रत्येक वादि का एक एक वैधर्म्य संयुक्त होता है।

चित्त से वैधर्म्य का उद्भावनार्थमात्र—प्रत्येक प्रकार के चित्त के साथ कितने वैधर्म्य उत्पन्न होते हैं। कामप्रवचन चित्त पंचविध है—१ कुराल चित्त एक है, २-२ अकुशल चित्त है—बह आधेयिक है, अर्थात् अधिधाम्नाय से संयुक्त है, और रागादि अन्म ज्ञेय-संयुक्त है। ४-५ अम्लान चित्त भी द्विविध है—निवृत्ताभ्यास्य, अर्थात् उत्क्रान्त-वृत्ति, और अम्लान वृत्ति से संयुक्त; और अनिवृत्ताभ्यास्य अर्थात् विपाकवादि।

१ कामप्रवचन चित्त सदा चिक्कं चिन्तार होता है। इस चित्त में बह बह कुराल होता है, २२ वैधर्म्य होते हैं—एक महामूर्खिक, बह कुराल और दो अनिक्त, अर्थात् चिक्कं और चिन्तार। बह कुराल चित्त में कोट्यन्त होता है, तब पूर्ण संख्या २२ होती है।

२ आधेयिक और दम्भियुक्त अकुशल चित्त में २ वैधर्म्य होते हैं। आधेयिक चित्त अधिधाम्नाय से संयुक्त और रागादि से प्रवृत्त चित्त है। दम्भियुक्त अकुशल-चित्त मित्रा-वृत्ति, वृद्धिपरमार्थ, शीलाश्रयपरमार्थ से संयुक्त चित्त है।

दम्भि और अन्तर्माहवृत्ति से संयुक्त चित्त अकुशल नहीं है, किन्तु निवृत्ताभ्यास्य है।

इन दो अवस्थाओं में अकुशल चित्त में बह महामूर्खिक का ज्ञेय, दो अकुशल और दो अनिक्त अर्थात् चिक्कं और चिन्तार होते हैं। वस्तुतः कहते हैं कि दम्भि भी कोई इन्द्र संख्या नहीं है, क्योंकि दम्भि प्रज्ञा-विरोध है, प्रज्ञा महामूर्खिक है।

बह बह श्लेषादि चार ज्ञेयों में से किसी एक से या कोट्यन्त से संयुक्त होता है, तब २२ होते हैं।

द्वितीय प्रकार का अकुशल चित्त जो रागादि से संयुक्त है—

१. राग प्रतिष, मदन, विचिक्किता से संयुक्त अकुशल चित्त में २२ वैधर्म्य होते हैं। पूर्वोक्त २ और राग वा प्रतिष, या मदन वा विचिक्किता।

श्लेषादि पूर्ण चिक्कं ज्ञेयों में से किसी एक से संयुक्त।

४ निवृत्ताभ्यास्य चित्त में २२ वैधर्म्य होते हैं। कामपादा का अम्लान चित्त निवृत्त, अर्थात् ज्ञेयाभ्यासित होता है, बह बह उत्क्रान्त-वृत्ति या अन्तर्माहवृत्ति से संयुक्त होता है। इस चित्त में बह महामूर्खिक का ज्ञेय और चिक्कं-चिन्तार होते हैं।

५ अनिवृत्ताभ्यास्य चित्त में बह वैधर्म्य होते हैं, बह महामूर्खिक, चिक्कं चिन्तार।

‘अहिर्बोधा’ को यह दृष्ट है कि कोट्यन्त भी अम्लान है, यथा—स्वप्न में। अम्लान कोट्यन्त से संयुक्त अनिवृत्ताभ्यास्य चित्त में बह वैधर्म्य होते हैं।

मित्र एवं मित्रिक है। जहाँ यह होता है, जहाँ संख्या अधिक हो जाती है। मित्र कुराल, अकुशल, अम्लान है। चित्त चित्त से यह संयुक्त होता है, तब २२ के स्थान में

है। उभय का तादात्म्य या अमेद संकल्प भी नहीं है, क्योंकि दोनों अभिन्न नहीं हैं। यह सम्-
वास संकल्प है। पुरा, कर्म और वाति किम्बदं बो विधिष्ठ ज्ञान होता है, उसका विषय सम्वास
नामक संकल्प है। वैमर्शिकों के अनुसार प्राप्ति यह हेतु है, जो सर्वों का मय व्यवस्थापित
करता है। अक्षयों में अवलम्बी की वर्तमानता आभ्यामित्य है। यह सम्वासात्म्य संकल्प है।
यह इस प्रकार है—प्राप्ति अप्राप्ति, समाप्ता, आरंभिक, वो समापति (निरोध-समापति,
अरंभिक-समापति), श्रीशिवेन्द्रिय, लक्ष्य, नाम-वाचादि और एकात्मिक धर्म। सर्वोक्तिवादी
इनको द्वय-रूप मानते हैं।

प्राप्ति-अप्राप्ति

१ प्राप्ति द्विविध है—अप्राप्त और विहीन का लभ्य (प्रतिष्ठान), प्रतिष्ठान और
अविहीन का सम्बन्ध (सम्बन्ध)।

२ अप्राप्ति—इसका विपर्यय है।

संस्कृतान-पठित संकल्प कर्मों की प्राप्ति और अप्राप्ति होती है, पर-उत्प-संस्कृति-पठित
कर्मों की नहीं होती; क्योंकि कोई परकीय कर्मों से सम्बन्धित नहीं होता। असंस्कृति-पठित कर्मों
की भी प्राप्ति-अप्राप्ति नहीं होती, क्योंकि कोई अक्षय संस्कृत-धर्मों से सम्बन्धित नहीं होता।

असंस्कृत कर्मों में प्रतिष्ठान-निरोध और अप्राप्ति-संस्कृत-निरोध की प्राप्ति होती है। जब
जब उन कर्मों के अप्राप्ति से सम्बन्धित होते हैं, किन्तु उत्पत्ति प्रत्यक्ष-वैकल्प से नहीं होगी।
उत्पत्ति कल्पनादिधर्मों द्वारा और उत्पत्ति-कर्म-रूप धर्मों को छोड़ कर अन्य धर्म और
धर्मों में प्रतिष्ठान से सम्बन्धित होते हैं। आकाश से कोई सम्बन्धित नहीं होता अतः
आकाश की प्राप्ति नहीं होती। वैमर्शिकों के अनुसार प्राप्ति और अप्राप्ति एक दूसरे के विपर्य
य है। किन्तु प्राप्ति होती है, उसकी अप्राप्ति भी होती है।

लौकिक और अलौकिक—लौकिक प्राप्ति नामक कर्म के अस्तित्व को नहीं मानते। वे
कहते हैं कि प्राप्ति की प्रत्यक्ष उत्पत्ति नहीं होती, बल्कि सम्-वाचादि की होती है, बल्कि सम्-
वाचादि की होती है। उसके द्वारा से प्राप्ति का अस्तित्व अनुमित नहीं होता बल्कि अनुमित
है। लौकिक के उत्पत्ति हेतु इस अनन्त लौकिक विषय की 'प्राप्ति' है। लौकिक कहता है
कि आप जानते हैं कि वो निरोधों की प्राप्ति हो सकती है, किन्तु वे असंस्कृत हैं, और असंस्कृत
अनुत्पत्ति हैं। केवल 'संस्कृत' हेतु होते हैं। संस्कृत कर्मों के संकल्प में हमें यह करना है कि
अप्राप्त कर्मों की प्राप्ति नहीं होती। और उन कर्मों की भी प्राप्ति नहीं होती जो भूमि-वैकल्प का
वैकल्प के कारण लक्ष्य हो चुके हैं। प्रथम की प्राप्ति अनुत्पत्ति है। द्वितीय की प्राप्ति निरूप
है। अतः इन कर्मों की कैसे उत्पत्ति हो सकती है, यदि इनकी उत्पत्ति का हेतु प्राप्ति है।

लौकिकवादी—इन कर्मों की उत्पत्ति में अक्षय-प्राप्ति हेतु है।

लौकिक—यदि कर्मों की उत्पत्ति प्राप्ति के योग में होती है तो प्राप्ति और वाति-
वाति क्या करते हैं। अक्षय-धर्मों की उत्पत्ति न होगी। उत्पत्ति कल्पन पुरुषों में मनु-मय
अभिमान धर्मों का प्रकट-मोक्ष कैसे कुछ होगा, क्योंकि प्राप्ति का अमेद है। कामाक्षर धर्म

है। अनियत में एक (पहला) सर्व होता है। कुशलादि चित्तों में पाए जाते हैं।

गूढ ज्ञेयों के विभाग नहीं हैं। उपज्ञेयों को दो में विभक्त करते हैं—१ इन्द्र-सू, २ प्रवृत्ति-सू। २ उपज्ञेयों में दश परीच और तीन महोपज्ञेय, अर्थात् मुष्टिामुष्टि, प्रमाद और अत्यन्त प्रवृत्ति-सू हैं। शेष सात इन्द्र-सू हैं। वे आह्वय, अनपचय, आत्महय, बीबीय, बीडय, खान और विशेष हैं।

एक दूसरा विभाग ऊपर वर्णित हो चुका है—परीचोपज्ञेय, महोपज्ञेय, और महोपज्ञेय।

चैतन्यों का एक और विभाग आठ विभागों के अनुसार है।

आठवाँ विभाग आत्म-विभाग केवल पाँच सर्वज्ञों से संयुक्त होता है। यद्यपि आत्म-विभाग अन्य चित्त-चैतन्यों के बीच का आत्म है, तथापि इसका उपयोग प्रत्यक्ष चित्त अन्य चैतन्य से नहीं होता।

छात्रों विभाग (मन) पाँच सर्वज्ञों के अतिरिक्त मोह, सोम, मान और दहि इन चार चित्त चैतन्यों से भी संयुक्त होता है। ये चैतन्य आत्ममोह, आत्मदहि, आत्ममान और आत्मलोह हैं। इसका कारण यह है कि मन मननरूप है। अपरवृत्तान्त में वह कल्पित आत्मा की मन्त्रणा करता है। मन केवल इन नौ चैतन्यों से संयुक्त है। यह एक मत है। एक दूसरे मत के अनुसार मन का उपयोग कुछ उपज्ञेयों से भी होता है।

परिविभाग—इनका उपयोग उन चैतन्यों से होता है।

स्वविराद—हम पूर्व कह चुके हैं कि इस बाद में चित्त के ८८ विभाग हैं। यह इस बाद का विरोध है। ये २२ चैतन्य भी मानते हैं। ये दिखाते हैं कि कौन चैतन्य कर्म करने चित्तों से संयुक्त होता है।

चित्त-विप्रयुक्त धर्म

अब हम चित्त-विप्रयुक्त धर्मों का विचार करेंगे। चित्त-विप्रयुक्त वे हैं—प्रवृत्ति, अप्रवृत्ति, समग्रता, आर्तविक्र, दो समारविषा, बीबितेन्द्रिय, लक्ष्य नाम-अपारि तथा एवं बादीयक धर्म। ये धर्म-चित्त से संयुक्त नहीं होते। ये रूप-स्वभाव नहीं हैं। वे संस्कार-रूप में संयुक्त हैं, इन्हें चित्त-विप्रयुक्त संस्कार करते हैं। क्योंकि ये चित्त से विप्रयुक्त हैं, और अकाली होने के कारण चित्त के समानबादीय हैं। स्वविराद में इस विभाग का उल्लेख नहीं है। उनके उदाहरण रूपों की सूची में बार लक्ष्य और बीबितेन्द्रिय पाए जाते हैं।

धर्मविरादरी इन्हें चित्त-विप्रयुक्त संस्कार मानते हैं। आत्मदि लक्ष्य धर्मों के विचार हैं। ये चैतन्यों में क्यों संयुक्त हैं, यह स्पष्ट नहीं है। औपचारिक चित्त-विप्रयुक्त संस्कार के अर्थ को स्वीकार नहीं करते। 'प्राप्ति शब्द व्यापमाय [४।१।२२] में 'लक्ष्य' के धर्म में प्रयुक्त हुआ है—एकलानेकप्राप्तव्यभिक्तलक्ष्यप्राप्ति प्राप्तिः।

अपचय-अपचारी के विचार में यह बाध्य आया है। अपचय समूह आचर है, अपचय आभित है। इनका उपयोग संकल्प नहीं है, क्योंकि हमका कभी एक दूसरे से विभाग संभव नहीं

अधेय धर्मों का प्राप्ति-मेव है। अधेय धर्मों की प्राप्ति विविध है। अप्राप्ति की प्राप्ति सम्भवाधेय है। इसी प्रकार अनार्य से प्राप्त प्रति की प्राप्ति अनासक्त, अधेय है। इसी प्रकार मार्ग-सत्य की प्राप्ति को जानना चाहिये। अप्राप्त्युक्त की प्राप्ति सहज है।

अप्राप्ति अनिश्चयान्तर है। ज्ञेयों की अप्राप्ति शिष्ट नहीं है, क्योंकि इस विषय में ज्ञेय-विनिर्मुक्त पुद्गल में इच्छा प्रमाण होता है। यह कुशल नहीं है, क्योंकि कुशलमूल-छायापुद्गल में इच्छा प्रमाण होगा। अप्राप्ति की विहानि प्राप्ति और भूमि-संसार से होती है। क्या धर्म मार्ग के काम से और भूमि-संसार से प्रयत्नरहित विहीन होता है।

अनुप्राप्ति अनुप्राप्ति—प्राप्ति और अप्राप्ति की भी प्राप्ति और अप्राप्ति होती है। इनमें अनुप्राप्ति, अनुप्राप्ति कहते हैं। अथः दो प्राप्ति हैं—मूल प्राप्ति और अनुप्राप्ति या प्राप्ति-प्राप्ति।

क्या इस बाद में प्राप्ति-प्राप्ति का अनवस्थाप्रमाण नहीं होगा।

नहीं, क्योंकि परस्पर सम्बन्धप्रमाण होता है। प्राप्ति-प्राप्ति के योग से प्राप्ति से सम्बन्ध-मम होता है, और प्राप्ति के योग से प्राप्ति-प्राप्ति से सम्बन्धप्रमाण होता है। जब एक स्वतन्त्र में एक धर्मविरोध का उत्पाद होता है, तो तीन धर्मों का सहोदाय होता है। अर्थात् १. सभी धर्म बिदे मूल धर्म कहते हैं, २. मूल धर्म की प्राप्ति, ३. इस प्राप्ति की प्राप्ति। प्राप्ति-उत्पाद का वह एक मूल धर्म से और प्राप्ति-प्राप्ति से सम्बन्धप्रमाण होता है। अतः अनवस्थाप्रमाण नहीं होता। जब कुशल या शिष्ट धर्मों की उत्पत्ति होती है, तो उसी क्षण में तीन धर्मों का सहोदाय होता है। इनमें यह कुशल या शिष्ट धर्म संश्लेषित है। तीन धर्म वे हैं—मूल धर्म, उसकी प्राप्ति, इस प्राप्ति की प्राप्ति। द्वितीय क्षण में कुछ धर्मों का सहोदाय होता है अर्थात् मूल धर्म की प्राप्ति, प्रथम धर्म की प्राप्ति, प्राप्ति की प्राप्ति, तथा तीन अनुप्राप्ति, किन्तु योग से पूर्वोक्त तीन प्राप्ति-धर्मों से यह सम्बन्धप्रमाण होता है। तृतीय क्षण में अठारह धर्मों का सहोदाय होता है। इस प्रकार प्राप्ति-धर्मों का उत्तरोत्तर इति प्रमाण होता है। अनादि अनन्त संसार में यह अनन्त संख्या में उत्पन्न होती है।

अनुप्राप्ति कहते हैं कि यह प्राप्ति-धर्मों का प्राप्ति उत्पन्न है, कि वे धर्मविरोधी हैं अथवा वे धर्मप्रमाण का काम करती हैं। यदि वे प्राप्ति-प्राप्ति होतीं तो एक प्राप्ति की प्राप्ति-धर्मों को नीला-काश में स्थान न मिलता।

निराश-समाप्त (समाप्त)

यह एक द्रव्य है एक धर्म है, किन्तु योग से अन्य तथा अन्य-संस्कार धर्मों का परस्पर सादर्य (= समाप्त) होता है। सादर्य में इस द्रव्य की निराश-समाप्त संज्ञा है। यह धर्मों की समाप्त-समाप्त है। समाप्त दो प्रकार की है। अस्मिन् और निम्न। प्रथम समाप्त-समाप्त-समाप्त-समाप्त है। उसके योग से प्रत्येक धर्म का एक धर्मों के साथ सादर्य होता है। उसे धर्म-समाप्त कहते हैं। द्वितीय में अनेक धर्मप्रमाण भव है। अथ, वायु, भूमि, अग्नि, मोनि, वायु, अग्नि-दि के अनुसार निम्न होते हैं। इसी ही समाप्त होती है। इनके योग से एक विरोध प्रकार का प्रत्येक धर्म उस प्रकार के धर्मों के साथ होता है।

की ऊर्धी प्राप्तिसे से सब सम्पन्नगत हैं। क्या आप कहते हैं कि यह मेघ प्राप्ति के मित्र हेतुओं के कारण होता है? हमारा उत्तर है कि यह हेतु ही मनु-मध्य-अभिमान ज्ञेय की उत्पत्ति से सम्पन्न होता है। जिस कारण से यह मेघ होता है, उसी कारण से उनकी उत्पत्ति भी हो सकती है। इसलिए प्राप्ति उत्पत्ति-हेतु नहीं है।

उपनिषद्वादी—यौन कहता है कि प्राप्ति धर्मों की उत्पत्ति का हेतु है। हम उसका यह कारण नहीं बताते। हमारे अनुसार प्राप्ति यह हेतु है जो धर्मों के मात्र की व्यस्तता करता है। हम इसका व्याख्यान करते हैं :—मग्न लौकिक कि प्राप्ति का अस्तित्व नहीं है तो लौकिकमानस-आदर्श और पुरुषमन का क्या व्यवस्थान होगा? मेघ केवल इसमें है कि धर्मों में प्रतिपन्न अनन्तधर्म धर्मों की प्राप्ति सब भी होती है, जब उनका लौकिक मानव होता है।

लौकिकवादी—हमारे मत से यह व्यवस्थान हो सकता है कि पहला प्रहीन ज्ञेय है, और वृत्त अग्रहीन ज्ञेय है।

उपनिषद्वादी—निःसन्देह, किन्तु प्राप्ति के अस्तित्व को न मानकर यह कैसे कर सकते हैं कि इनका ज्ञेय प्रहीन है, इनका अग्रहीन है। प्राप्ति के होने पर यह व्यवस्थान ठिक होता है। ज्ञेय प्रहीन सभी होते हैं, जब ज्ञेय प्राप्ति का विषय होता है। जब तब उनकी प्राप्ति खती है तब तक ज्ञेय प्रहीन नहीं होता।

वैमर्शिक कहते हैं कि 'प्राप्ति और 'अप्राप्ति' इत्यन्तः है। वैमर्शिक नय से वैमर्शिक धर्मों की प्राप्ति विविध है। अतीत धर्मों की प्राप्ति अतीत, प्रस्तुत, अनन्त होती है। इन प्रकार प्रस्तुत और अनन्त धर्मों को सम्मिलित चाहिये। प्रत्येक धर्म की यह विविध प्राप्ति नहीं होती, यथा—विपश्यन धर्मों की प्राप्ति केवल इन धर्मों की सहज होती है। इनके उत्पन्न होने के पूर्व और निरुद्ध होने के पश्चात् इन धर्मों की प्राप्ति नहीं होती।

कुशल अकुशल अव्यक्त धर्मों की प्राप्ति यथाक्रम कुशल, अकुशल, अव्यक्त होती है। यथाक्रम धर्मों की प्राप्ति लक्षणानुसृत होती है। अग्रस्त-प्रतिपन्न अनन्तधर्म धर्मों की प्राप्ति अग्रहीन है। यह वैमर्शिक है। यह अनन्तधर्म है।

१ अग्रहीन-निरोध की प्राप्ति उस वस्तु की होती है, जिसमें यह पुरुष उत्पन्न होता है, जो उसकी प्राप्ति करता है।

२ प्रतिपन्न-निरोध की प्राप्ति समावर्ती, अग्रहीन-वर्ती और अनन्तधर्म होती है।

३ मार्ग-रूप की प्राप्ति अनन्तधर्म ही होती है।

४ रीत्य धर्मों की प्राप्ति रीत्य है, अरीत्य धर्मों की प्राप्ति अरीत्य है। नरीत्यधर्म धर्मों की प्राप्ति विविध है। ये धर्म तात्पर्य और अतत्पर्य हैं। इनकी संज्ञा इसलिए है, क्योंकि यह रीत्य और अरीत्य धर्मों से भिन्न है।

५ तात्पर्य धर्मों की प्राप्ति नैरीत्यधर्मों की है।

६ रीत्य प्रकार अनन्तधर्म से प्राप्त अर्थ की प्राप्ति और अर्थ की प्राप्ति।

७ अर्थ की प्राप्ति रीत्य है, यदि निरोध रीत्यमार्ग से प्राप्त होता है। अरीत्य है, यदि वह निरोध अरीत्य धर्म से प्राप्त होता है।

सौत्रान्तिक समागता का अस्तिता स्वीकार नहीं करते। विद्वानाग, धर्मकीर्ति का मत है—“प्रत्यक्ष अपने अपने विषय के स्वरूप का ग्रहण है। यह निर्विकल्पक है, अतः वाचि, सामान्य का प्रत्यक्ष नहीं होता। यदि यह विकल्पक प्रत्यक्ष है, अर्थात् पुरुषपक्ष है, तो यह अस्तीक है।” इनके लिए निर्विकल्पक प्रत्यक्ष ही बस्तु-स्त है, क्योंकि यह कल्पनापोष है, नाम-व्यत्यादि से अतीत है।

पारमार्थिक-समागता शास्त्रादीनिका में कहा है [पृ० १८२ १८२] विकल्पाकात्म्य सामान्य, अस्तीक वा। स्वरूप ही बस्तु-स्त है। सामान्य विकल्पाकात्म्य है, अतः अस्तीक है। सामान्य अनुमान सिद्ध भी नहीं है, क्योंकि अनुमान का आलम्बन विकल्प होता है।

आलम्बन, दो समापत्तियाँ

आलम्बनिक और अलम्बनिक-समापत्ति—दो छल, अलम्बन या अलम्बन-वेदों में उपपन्न होते हैं, उनमें एक कम होता है, जो विषय-वेदों का निरोध करता है, और बिना 'आलम्बनिक' करते हैं। इस धर्म से अनन्तता अर्थ के विषय-वेद कल्पान्तर के लिए अनिवार्य होते हैं, और उपपत्ति का काम नहीं करते। यह धर्म उस धर्म के उलट है, जो नवी-लोप का निरोध करता है, अर्थात् छेद के उलट है। यह धर्म एकलपत्तः अलम्बन-समापत्ति का विरोध है।

इस समापत्ति के अन्वय के लिए बोधी को बहुर्य ध्यान में सम्मिलित होना चाहिये। मोक्ष की इच्छा से यह इच्छा अन्वय करता है। बोधी की यह मिथ्या कल्पना होती है कि आलम्बनिक धर्मार्थ मोक्ष है। जो बोधी इस समापत्ति का लाम्बी होता है, वह वैमानिकों के अनुसार उलट पुनः उपपन्न कर अलम्बनिक वेदों में उत्पन्न होता है। केवल धर्मधर्म इस समापत्ति का अन्वय करते हैं, कार्य नहीं।

अलम्बनिक उपपत्ति-काल और व्युत्पत्ति-काल में लंबी होते हैं। अलम्बनिक-वेदों के लोक से व्युत्पन्न हो यह अक्षय्य कामवादा में पुनः उपपन्न होते हैं, अन्यत्र नहीं। बस्तुतः बिना बोधी से वे लम्बे अलम्बनिकों में उपपन्न होते हैं, उस अलम्बनिक-समापत्ति के उत्कार का परिणाम होता है। उनकी व्युत्पत्ति होती है, यथा—दीर्घ-वेद का धर्म धृष्टी पर पतित होते हैं।

निरोध-समापत्ति—यह समापत्ति अलम्बनिक-समापत्ति के उलट है। यह एक धर्म है, जो विषय-वेदों का निरोध करता है। केवल कार्य इस समापत्ति की मान्यता करते हैं, क्योंकि यह शास्त्र-विद्वान्-संशय-पूर्वक मनसिद्धा से उलटका ग्रहण करते हैं। अलम्बनिक-समापत्ति की मान्यता मोक्ष-संशय-पूर्वक मनसिद्धा से अलम्बनिक का ग्रहण करने से सिद्ध होती है; यह भ्रमप्रव है। अलम्बनिक-समापत्ति बहुर्य-ध्यान-मूलिक है। उलटका उत्पन्न दो बहुर्यों में से किसी में होता है।

निरोध धर्म है। इसके दो प्रकार के विराट हैं—उपपत्ति-वेदनीय या अनर-धर्मिक-वेदनीय। यह 'प्रतिपत्ति' भी है, क्योंकि बिना बोधी ने इस समापत्ति का उत्पन्न दिया है, वह दृष्ट्य में निर्वाण का लाम्ब कर उलटका है। यह समापत्ति भ्रमप्रव के बार लम्ब का उत्पन्न करती है। उलटका लाम्ब वैधर्म्य से नहीं होता यह भ्रमप्रव-लाम्ब है।

पुनः स्व-संख्यात बर्मों के लिए एक समागता है—बर्म-समागता । यह स्व-समागता-मात्र है ।

स्व-समागता नामक अवस्थिति इस के अभाव में अन्योन्य विरोध मित्र स्वरों के लिए स्वार्थि अमेर बुद्धि और प्रवृत्तियाँ कैसे होगी ? इसी प्रकार बर्म-समागता के योग से ही स्व-समागता आदि बुद्धि और प्रवृत्ति मुक्त है ।

विभिन्न बर्मों की आलोचना—सौभाग्यिक समागता नामक बर्म को स्वीकार नहीं करते, और इस बार में अनेक घोष दिखलाते हैं । वे कहते हैं कि लोक समागता को प्रत्यक्ष नहीं देखता, वह प्रथा से समागता का परिच्छेद नहीं करता क्योंकि समागता का कोई आधार नहीं है, जिससे उसका ज्ञान हो । यद्यपि लोक स्व-समागता को नहीं जानता, तथापि अनेक स्वरों के अन्तर्गत की प्रतिवृत्ति होती है । अतः समागता के होने पर भी उसका क्या आधार होगा ? पुनः निश्चय को शक्ति-यथादि की अस्व-समागता भी-क्यों नहीं इस है । इनके लिए सामान्य प्रवृत्ति का उपयोग होता है ।

पुनः किन विविध समागताओं की प्रतिवृत्ति निश्चय को इस है, वे अन्योन्य मित्र हैं । किन्तु सब के लिए सामान्य बुद्धि और प्रवृत्ति होती है :—स्व समागता है ।

सौभाग्यिक कहते हैं कि यह वैरोपिक्का का 'सामान्य' पराधीन है, किन्तु वे 'विरोध' नामक एक दूसरा रूप भी मानते हैं, जिससे जाति के लिए विरोध बुद्धि और प्रवृत्ति होती है ।

वैरोपिक्का कहते हैं कि उनका बार वैरोपिक्को के बार से मित्र है । वैरोपिक्का मानते हैं कि सामान्य एक पराधीन है, जो एक होते हुए भी अनेक में वर्तमान है । वैरोपिक्का सामान्य और विरोध को पर-पराधीन में संघटित करते हैं । उनका सामान्य निम्न और व्यक्त है, उदाहरण है । [वैरोपिक्का स्व, १११३] सामान्य का माय सामान्य है । वह दुस्साक्ष्य है, इसका विरोध विरोध है । निम्न में जो अमिष्ट बुद्धि होती है, उसका सामान्य अपरधेय होता है । अतः निम्न के किना अमिष्ट बुद्धि नहीं होती । यह निमित्त सामान्य है । सामान्य विविध है :—पर, अपर । पर-सामान्य सत्ता है । अपर-सामान्य सत्तायापि इच्छायापि है । सामान्य की अनुवृत्त-बुद्धि होती है । विरोध की अनुवृत्त-बुद्धि होती है । यह रूप है, पर रूप है, इस प्रकार का अनुवृत्त प्रत्यक्ष होने पर भी यह शुद्ध नहीं है, यह बर्म नहीं है, ऐसा विरोध प्रत्यक्ष होता है ।

वैरोपिक्का सामान्य का अस्तिष्ठ मानते हैं । जाति-जातिमान में अन्तर्गत संकल्प है । यथा—अवस्था-प्रवृत्ति, शुद्ध-शुद्धी, क्रिया-क्रियावान् का संकल्प अन्तर्गत है । सामान्य एक और निम्न है । सामान्य की सत्ता व्यक्ति से शुद्ध है । व्यक्तियों का अन्तर्गत और किना होता है, किन्तु सामान्य (जाति) निम्न है ।

वैरोपिक्का कहते हैं कि प्रत्येक स्वर में स्व-समागता अन्य-अन्य होते हुए भी अमिष्ट करताती है क्योंकि सादर्य है । यह एक रूप है, किन्तु इसको एक और निम्न मानना वैरोपिक्को की मूल है ।

किसी धर्म की वांछि, स्थिति, आदि भी संस्कृत हैं। अतः इनका उपाद, स्थिति, अन्त्य-यात्रा, ज्ञान होता है। अतः पणों से इनके चार लक्षण वांछि-वांछि, स्थिति-स्थिति आदि होते हैं, जो मूल धर्म के अनुलक्षण हैं। वे अनुलक्षण भी संस्कृत हैं। अतः इनमें से एक एक करके चार चार लक्षण होंगे।

यहाँ अपयस्मान होय नहीं है। जब एक मूल धर्म की उत्पत्ति होती है, तो नौ धर्मों का उद्घोषण होता है—मूलधर्म, चार मूललक्षण चार अनुलक्षण। पूर्णतः चार मूललक्षण तथा चार अनुलक्षण—वांछि-वांछि स्थिति-स्थिति अन्त्य-यात्रा अन्त्य-यात्रा। मूल वांछि से आठ धर्म बनित होते हैं किन्तु वांछि-वांछि से केवल एक धर्म, अर्थात् मूल वांछि बनित होती है। इसी प्रकार अन्य मूल लक्षण और अनुलक्षणों की यथायोग्य योजना करनी चाहिये।

चार अनुलक्षण—लक्षणों के लक्षण लक्षण होते हैं, किन्तु अनुलक्षण कहते हैं। इनकी संख्या चार होती है, चौदह नहीं, और अनिष्टा होय नहीं है।

लौकिक का मतलब—लौकिक लक्षणों को प्रत्यक्ष प्रत्यक्ष नहीं मानते। वे कहते हैं कि भाषण प्रदर्शित करना चाहते हैं कि प्रवाद धर्म है। वे प्रवाद-धर्म के तीन लक्षण नहीं बताते, क्योंकि वे कहते हैं कि यह तीन लक्षण प्रकट होते हैं। वस्तुतः अप्रामाण्य है। धर्म का उपाद या वांछि का अर्थ है—उपाद का अर्थ है। धर्म या अनिष्टा प्रवाद की निश्चि, उपरि है। स्थिति आदि से निश्चि तक अनुकूलमान प्रवाद है। स्थिति-स्थिति या अनुकूलमान का पूर्वापेक्षित है। पुनः उपाद अमूर्त-मात्र है, स्थिति प्रकट है, अनिष्टा प्रकट का तत्त्व है, वह ठीकी पूर्णतः विधिप्राप्त है। उपाद में—संस्कृत धर्म का अमूर्त-मात्र होता है, मूल-अमान होता है। इन धर्मों का प्रवाद इनकी स्थिति है, प्रवाद का किञ्चित् तत्त्व उनका स्थिति-स्थिति है। उपाद-विधि धर्म नहीं है।

लौकिकवादी कहते हैं कि अन्य धर्म की जनक वांछि है, किन्तु हेतु-मत्त्व के बिना नहीं, अर्थात् हेतु-मत्त्व के सामर्थ्य के बिना केवल वांछि अन्य धर्म के उपाद का सामर्थ्य नहीं रखती। लौकिकवादी कहते हैं कि यदि ऐसा है, तो हेतु उपाद करते हैं, वांछि नहीं। लौकिकवादी कहते हैं कि हम में रूप-शक्ति लक्षणवापेक्षा होती है। किन्तु 'रूप वांछि' यह रूप-शक्ति कला-पेक्षा नहीं होती, क्योंकि 'वेदना वांछि' इस वेदना का वह प्रजन होता है, वह भी मेरी नहीं वांछि-शक्ति होती है। अतः वांछि-शक्ति रूप-वेदना से अर्थात्तरमूत वांछि-धर्म की अपेक्षा करती है।

लौकिक का उत्तर है कि वह वाद आत्मी बहुत दूर से आया। श्रुत, धन-धन को मुक्त ठिठ करने के लिए आया 'श्रुत', 'अनन्त' का धर्म का अन्त्य मानेंगे। पुनः एक दो मूल अतः प्रत्यक्ष, संशुद्ध, विमल, पर, अपर, लक्षणादि शक्ति की ठिठ के लिए आया वेदिकों के धर्म एक धर्म-परम्परा मानेंगे—संस्था परिमाण प्रकट, संयोग, विभाग, परत, अपरत, तथा आदि। आगच्छे पर-शक्ति ठिठ करने के लिए एक 'व्यक्त' परिकल्पित करना होगा।

केवल मनुष्यों में इसका उत्पाद होता है। इसको संज्ञाबोधित भी करते हैं। इसका प्रयोग संज्ञा और वेदना के प्रतिकूल है।

विमल्य कहती है कि जो निरोध में समापन होता है, उसे अग्नि दम्ब नहीं कर सकती, उसे बल क्षिप्त नहीं कर सकता, छुर उसे क्षिप्त नहीं कर सकता, कोई उसका पात नहीं कर सकता।

स्वप्निर वसुमित्र के अनुसार वे दो समापितियाँ और आसक्ति अपरिचु म्मोविज्ञानस्य सन्निभक हैं।

लौकिक इनको द्रव्यता अपवर्णन नहीं करते। उनका कहना है कि यह समापित चित्त है :— यह चित्त जो समापति अवस्था के पूर्व का है जो चित्तोत्पत्ति में प्रतिकल्प है। यह चित्त चित्तान्तर के विरुद्ध है। इसके कारण कालांतर के लिए अल्प चित्तों का उत्पन्न नहीं होता। समापति-चित्त के कारण चित्त-निरुद्ध आश्रय या स्वप्न का आपत्तन होता है। चित्ते समापति करते हैं, यह कालांतरके लिए चित्त की अप्रवृत्तिमान है। यह दो समापति और आसक्ति चित्तोत्पत्ति में प्रतिकल्प नहीं है। यह द्रव्य-धर्म नहीं है, किन्तु एक प्रकृति-धर्म है। बीजितेन्द्रिय के पूर्व संकुल-धर्म के लक्षण को बताते हैं।

संस्कृतधर्म के लक्षण

चार मूल लक्षण—स्थिति, स्थिति, धर्मिकता। वे चार धर्म के लक्षण हैं। जिस धर्म में वे लक्षण पाए जाते हैं वे संकुल हैं। किन्तु यह नहीं पाए जाते, वे असंस्कृत हैं। स्थिति संकुलों का उत्पादन करती है। स्थिति उनकी स्थापना करती है। यह अनन्त प्राप्त करती है। अनित्यता उनका विनाश करती है। किन्तु एन में उक्त है कि संकुल के तीन संकुल लक्षण हैं। संकुल का उत्पाद प्रकृत होता है। व्यस भी प्रकृत होता है। उन्नत स्थित्यवस्था भी प्रकृत होता है। जो लक्षण एन में उक्त नहीं है, वह 'स्थिति' है। स्थित्यवस्था समापन पर में स्थिति शब्द है, किन्तु यह पर बरा का पर्याय है। यदि एन केवल तीन ही लक्षणों का निर्देश करता है, तो इसका अर्थ यह है कि किन्तु में उद्देश्य उत्पन्न करने के लिए यह उन्हीं धर्मों को संकुल का लक्षण निर्दिष्ट करता है, किन्तु अर्थ संकुल का वैयक्तिक संसार होता है। इसके विपरीत 'स्थिति' संकुल की स्थापना करती है, और उसके अवस्थान में रहता है। इसीलिए एन लक्षणों में उन्हीं गणना नहीं करता। पुनः असंस्कृत का भी स्थापन में स्थितिमान होता है। स्थितिलक्षण असंस्कृत की इस स्थिति के लक्षण है। असंस्कृत का भी संकुल प्रसंग न हो इसीलिए एन स्थिति को संकुल का लक्षण नहीं निर्दिष्ट करता।

लौकिकों की यह अवस्था है कि एन में स्थिति का निर्देश है। स्थिति और बरा को यह एक साथ निर्दिष्ट करता है। स्थित्यवस्था = स्थिति और धर्मिकता। इनसे लक्षणों को एक लक्षण के रूप में करने का प्रयोजन है—यह स्थिति संग्राहक है। स्थिति में आसन न हो, इसीलिए एन उन्हीं बरा के साथ निर्दिष्ट करता है। आता संकुल लक्षण पर ही है।

परिमाण—मान-स्यवहार का असाधारण कारण है। यह बात प्रकार है—मरुत, अणु, हीरेन और इत्येव।

नित्य पदार्थ का परिमाण नित्य है, और अनित्य पदार्थ का अनित्य है।

संख्या—द्वितीयादि संख्या अपेक्षा-शुद्धि से प्रकट है। यह गणना-स्यवहार का निष्पादक गुण है।

पुनस्तव द्वारा एक वस्तु से अन्तर के पार्यन्त की प्रतीति होती है।

संस्कार नामक एक गुण है। यह तीन प्रकार का है—रिक्तित्वापक, भावना और वेग। यदि हम एक वस्तु की शाखा का आकर्षण कर लें, तो यह रिक्तित्वापक संस्कार गुण के योग से यथास्थान होती है। किसी वस्तु का आग्रह होने से वह मन में अकल्पित होता है, यह भावनात्मक संस्कार का फल है। एक वस्तु का निक्षेप करने से वह बहुत दूर जाता है, यह वेगात्मक संस्कार है।

स्पष्टिकारियों की २४ उपस्थाप कर्मों की सूची में कम लघुता, मृदुता, कर्ममत्ता है। 'रिक्तित्वापक' विषय विप्रसक्त संस्कार भी इन गुणों के मुख्य विरोधक है, यद्यपि वेद गुण-गुणों के बाद को नहीं मानते इनमें एक प्रकार का सार्वभौमिक है, यथा—वैशेषिकों का सम्मान और निकाय-समागता मात्रा एक है। अन्तर इतना ही है कि वैशेषिकों का सम्मान एक और नित्य है, किन्तु वैशेषिकों का निकाय-समागता एक और नित्य नहीं है।

स्वाप्त-वैशेषिक वहाँ किसी का कारण नहीं बता सकते वहाँ अदृष्ट की कल्पना करते हैं। छा के आदि में जो परमाणु में कम होता है, वह अदृष्ट के कारण होता है। अग्नि का कर्षण-व्यसन, वायु का त्विर्ग-गमन सूची का अकल्पित के अभिमुख होना यह सर्व अदृष्ट-विरोध के अतीत है [वैशेषिकसूत्र, ५।१।१५, ५।२।११]। वेद से मन का व्यसन (अपवृत्त), देहान्तर में मन का प्रवेश (उपवृत्त), दृष्टि-शक्ति का संयोग (उपवृत्त), इन्द्रिय और प्राण का वेद से संयोग अदृष्टकारि है [वैशेषिकसूत्र, ५।१।१७]। इस सूत्र पर अनेकान्तवृत्त मान्य करता है कि एक वृत्त भी अदृष्ट है, जिससे पुनः का अदृष्ट, उत्पत्ति और मरण होता है। शरीरादि का इस प्रकार का निर्माण ही है कि उस अकल्पित में पैदा होता है। यह अदृष्ट इच्छा करता है कि कारण वह नहीं है (न तत्र ह्यं कारणमस्तीति), वस्तु-शक्ति ही इस प्रकार की है (वस्तुशक्ति-रहितवती)। पर पूर्ववृत्त कर्म का फल है। यह अदृष्ट उत्पन्न है, जिसका इस गमन से द्वितीय या अदृष्ट होता है। स्वाप्तवृत्त [५।१।१८] के अनुसार भी अदृष्ट कर्म-फल है। इस कर्म-फल का योग, अर्थात् अदृष्ट-फल गुण-गुण का मानस प्रत्यक्ष ही वर्तन है। वर्तनात् शरीर की उत्पत्ति होती है। वन हम किसी का कारण नहीं मानते हैं, तो हम उसे सामान्यिक करते हैं [स्वाप्त-मन्त्र में कल्प]। इसी प्रकार वर्तनात् शरीर से 'धर्मज्ञा' करते हैं अर्थात् वस्तुओं का पैदा ही पद है, स्मार है, शक्ति दे। वे करते हैं कि पदों की शक्ति अनित्य है। यह निष्कर्ष भी है।

बीजितेन्द्रिय

बीजित मेधायुक्त आयु है। यह एक पुरुष वर्ग है। यह उष्ण और विजाल का आयु है। यह उन्मत्त की स्थिति का होता है।

औद्योगिक आयु की श्रम नहीं मानते। उनका कहना है कि यह एक आवेग सम्पन्न क्रोध है जिसे पूर्णतः का कर्म प्रतिक्रिया-प्रकार से उत्पन्न में व्यक्त करता है। इस सम्पन्न-वर्ग एक निश्चित काल के लिए निष्काश-समाप्त के लक्षण-प्रकार का अवस्थान होता है।

नाम, पद, व्यवहार-प्रकार

'नाम' (नाम या शब्द) से 'संज्ञा-प्रकार' सम्पन्नता चाहिये। यथा कम, उच्च, गन्धारि शब्द।

पद से वाक्य का कार्य होता है, जिससे से कार्य की परिष्कारिता होती है, यथा वह वाक्य :—संस्कृत अनित्य है, एकमात्र। अथवा यह है, जिससे किमा, गुण, काल के संकेत-विशेष मातृत्व होते हैं, यथा—यह पकता है, यह पकता है, यह पकता है, यह पकता है, गौर है, रक्त है, यह पकता है, यह पकता है, यह पकता है, यह पकता है।

'व्यक्ति' का कार्य अक्षर, यथा स्वर-व्यक्ति है। यथा का का इ है आदि।

'काल' का कार्य समुदाय है।

औद्योगिक का मतलब—औद्योगिक दोष बिसाते हैं कि यह वाक्यमान है, और इससे 'शब्द' है। अतः यह सम्पन्न में लक्ष्य होता है। चित्त-विमलुक्त उत्कार नहीं है।

औद्योगिकी के मत में यह वाक्यमान नहीं है। वाक् शब्द है। और शब्दमान से यथा काल से कार्य अक्षर नहीं होता। किन्तु वाक् नाम में प्रकृत होता है। यह नाम कार्य की शक्ति करता है प्रतीति उत्पन्न करता है।

औद्योगिक—जिसे मैं वाक् कहता हूँ, यह शोभामान नहीं है। किन्तु यह वह शोभा है, जिसके संकेत में ब्रह्मांडों में संकेत है कि यह अमुक कार्य की प्रतीति करता है।

जो विद्वान् यह मानता है कि नाम पदार्थ का शक्ति है उसे यह मानना पड़ेगा कि 'गो' शब्द के ये निम्न कार्य संकेत से हैं। अतः यदि अमुक नाम से शीघ्र को अमुक कार्य प्रतीति होता है, तो यह शोभामान है, जो उसकी प्रतीति करता है। 'नाम' शब्द की वस्तुता का कोई प्रयोजन नहीं है।

औद्योगिक अवस्थित करते हैं कि 'नाम' एक शब्द है, जिसके संकेत में मनुष्यों में संकेत है कि यह एक कार्य विशेष की प्रतीति करता है।

वैभाषिक इनमें शब्द के रूप में स्वीकार करते हैं। वे कहते हैं कि जब नाम वर्णमान नहीं है।

व्यास-वैशेषिक से शब्द

वैशेषिक-शास्त्र में 'शब्द' एक पदार्थ है। यह कई प्रकार का है। यह शब्दावली है, यथा गुणविशिष्ट नहीं है, और ब्रह्म की कार्यता के किता संयोग और विभक्त के उत्पन्न में अवस्थित है। यथा, परिभाषा, पुरुषत्व, संयोग, विभक्त पदार्थ, अवस्था, संस्कारादि गुण है।

स्याम्यास्य [३।१।५८] में किसी दर्शनकार के मत से 'ब्रह्म' परमात्म्य का गुण-विशेष है। यह ब्रह्म परमात्म्य-क्रिया का हेतु है। इस ब्रह्म से प्रेरित परमाणु-समूह परस्पर संयुक्त हो शरीर का उत्पादन करता है। इसी ब्रह्म से मन की क्रिया उत्पन्न होती है। मन अपने ब्रह्म से प्रेरित हो उस शरीर में प्रवेश करता है। उस सम्मिलित शरीर में श्रम्य दुःख-दुःख की उपस्थिति करता है।

हेतु-फल-प्रत्ययता का भाव

उर्ध्व धर्म को उत्पन्न होते हैं, पाँच हेतुओं से और चार प्रत्ययों से उत्पन्न होते हैं। ईश्वर, पुरुष प्रधानादिक एक कारण से कर्मात् की प्रकृति नहीं होती। कर्म धर्मों को बनित करने के लिए चाहिए, हेतु और प्रत्ययों के सम्मिश्रण की अपेक्षा रहती है।

यह हेतु-प्रत्यय क्या है? प्रत्यय चार हैं—हेतु-प्रत्यय, समन्तर-प्रत्यय, आश्रय-प्रत्यय, अप्रति-प्रत्यय। हेतु चतुर्विध है—कारण-हेतु, सहज-हेतु, समाग-हेतु, संयुक्त-हेतु, सर्व-हेतु, विनाश-हेतु।

पहले हम प्रत्ययता का विचार करेंगे।

प्रत्यय

त्वकिवाद में छह हेतु, पाँच फल का उत्प्रेषण नहीं है। सिद्धांत [१।१।८] में उक्त है कि यह छय है कि ये छह हेतु एवं में उक्त नहीं हैं। एवं में केवल इतना उक्त है कि चार प्रत्ययता (प्रत्यय-प्रकार) हैं। जो धर्म किंचित धर्म की उत्पत्ति या स्थिति में उपकारक होता है, वह उत्पन्न प्रत्यय कहलाता है। प्रत्यय, हेतु, कारण, निदान, संभव, प्रत्यय आदि का एक ही धर्म है।

१. हेतु-प्रत्यय—मूल का अप्रतिपक्ष है। जो हेतुभाष से उपकारक धर्म है, वह हेतु-प्रत्यय है, वह एक धर्म दूसरे का प्रत्यय-हेतु होता है, तो वह हेतु-प्रत्यय होता है। कारण-हेतु को वर्तित कर दोष पाँच हेतु हेतु-प्रत्यय हैं। यथा—शक्ति-बीज शक्ति का हेतु-प्रत्यय है, कुशल-साधि माय साधक कुशलादि का। हेतु और प्रत्यय के परस्पर के संबन्ध में विभाषा के प्रथम आश्रय करते हैं—१. हेतु-प्रत्यय में कारण-हेतु को वर्तित कर पाँच हेतु संघटित हैं। २. कारण-हेतु में अन्य तीन प्रत्यय संघटित हैं। द्वितीय आश्रय करते हैं—१. हेतु-प्रत्यय में पाँच हेतु संघटित हैं। २. कारण-हेतु केवल अप्रतिपक्ष-प्रत्यय के अनुरूप है। ३. हेतु-प्रत्यय को अनुपपन्न स्वीकार करते हैं। महायान के आश्रयों के लिए समाग-हेतु हेतु-प्रत्यय और अप्रतिपक्ष दोनों हैं अन्य पाँच हेतु अप्रतिपक्ष-प्रत्यय हैं।

२. समन्तर-प्रत्यय—आदित्य के निर्वाण काल के चरम बिन्दु और चैत को वर्तित कर अन्य सब उत्पन्न बिन्दु-चैत समन्तर-प्रत्यय हैं। यह प्रत्यय समन्तर कहलाता है, क्योंकि यह हम और अनन्तर धर्मों का उत्पाद करता है। केवल बिन्दु-चैत समन्तर है, क्योंकि अन्य धर्मों के लिए, यथा—इपी धर्मों के लिए, हेतु और फल में समता नहीं है। बिन्दु-निरम दूर्ध्व-धर्म बिन्दु के कारण उत्पन्न होता है, अन्यथा नहीं। इसलिए, एक दूसरे के अनन्तर अनुपपन्न बिन्दु

अन्य विद्य-विद्युक्त संस्कार और कभी कभी हेतु-मत्तम और अप्रियति के कारण उत्पन्न होते हैं।

कभी कभी के संक्रम में इतना विशेष कहना है कि महामूत्र और मैथिल जैसे परस्पर हेतु-मत्तम होते हैं। पृथ्वी-वायु आदि चार भूत, मूल-वस्तु के समान-हेतु और ग्रहभूत-हेतु हैं। मूल-वस्तुप्यम्, रसादि भौतिकों के पाँच प्रकार से हेतु हैं—जनन-हेतु, निमग्न-हेतु, उपलब्ध-हेतु, उपरक्षण-हेतु। भौतिक मत्तों से उत्पन्न होते हैं। उत्पन्न होकर मूल का अनुविधान करते हैं। मूलों का आकार लेते हैं। पुनः मूल भौतिकों के अनुच्छेद और वृद्धि में हेतु हैं। अथवा मूल भौतिकों के कर्म-हेतु, विचार-हेतु आचार-हेतु, स्थिति-हेतु, और वृद्धि-हेतु हैं।

भौतिक भौतिकों के तीन प्रकार से हेतु हैं—सदम्, समान और विपक्ष-हेतु। हम कारण हेतु का अन्वेषण नहीं करते क्योंकि सब धर्म सब धर्मों के कारण-हेतु हैं।

१ विद्यालुपरिवर्ति काम-बाह् कर्म भी भौतिक हैं, और तीन प्रकार के हैं (ध्यान-संसार और अनन्तर) ग्रहभूत-हेतु हैं।

२ सब उत्पन्न भौतिक समान-भौतिकों के समान-हेतु हैं।

३ काम-बाह् कर्म विपक्ष-हेतु हैं। पञ्च-कर्म विपक्ष-हेतु से उत्पादित होता है।

भौतिक एक प्रकार से मूलों के हेतु हैं। काम-बाह् कर्म मूलों का विपक्ष-कर्म के रूप में उत्पाद करते हैं।

स्वविराद के अनुसार प्रत्यय

स्वविराद के अनुसार १४ प्रत्यय हैं।

१ हेतु प्रत्यय—यह धर्म है, जो मूलमान से उपकारक है। य-धर्मों को सुप्रतिष्ठित करता है, यथा—याति का याति-धीव।

२ आलोकन —यह धर्म है, जो आलोकनमान से उपकारक है, यथा—कृष्णान पञ्च विहान-वायु का आलोकन है।

३ अप्रियति —यह धर्म है, जो गुरुभाष स उपकारक है। सब दुःख, घम और व्येड होकर विद्य प्रवृत्त होता है, सब दुःख अप्रियति होता है। दुःख वैतनिक नहीं।

४ अनन्तर —यह धर्म है, जो अनन्तर मान स उपकारक है।

५ समन्तर —यह धर्म है, जो समन्तरमान स उपकारक है। ये दोनों एक हैं, नाम का भेद है, अर्थ में भेद नहीं है। यथा—बहुविहान-वायु मनोपानु का अनन्तर है। बहुविहान-वायु के अनन्तर मनोपानु, मनोपानु के अनन्तर मनोविहान-वायु, यह विद्य-निष्पन्न है। यह निष्पन्न पूर्व-मूल विद्य के कारण उत्पन्न होता है सम्पन्न नहीं। अतः अपने अपने अनन्तर अनुत्पन्न विद्योत्पन्न के उत्पन्न में अर्थ धर्म अनन्तर है।

६ अद्वय —यह धर्म है, जो तद्विद्याध्याय स उपकारक है। यथा—अद्वय का प्रतीक तद्वय है। चार अक्षरी शब्द एक वृत्त के तद्वय मान्य हैं, इस प्रकार चार

ग्रहण नहीं करता, तथापि वह आलोकन है; क्योंकि—वाहे इसका ग्रहण आलोकन रूप में हो या न हो, इसका स्मरण नहीं रहता है, यथा—इन्धन इन्धन है, यद्यपि वह प्रदीप्त न हो।

३ अधिपति-प्रत्यय—प्रत्येक धर्म आश्रयण रूप से वृद्धे धर्म को प्रमत्त करता है। कारण-हेतु अधिपति-प्रत्यय कहलाता है। वो दृष्टियों से 'अधिपति-प्रत्यय' संज्ञा मुँक है। अधिपति-प्रत्यय वह प्रत्यय है, जो बहुधर्मों का है, और जो बहुधर्मों का पति है (अधिपत्ये प्रत्यय अधिकृत्य वा प्रत्यय)। सर्व धर्म मनोविज्ञान के आलोकन-प्रत्यय हैं। किसी वित्त के उद्गम-धर्म उस वित्त के सदा आलोकन नहीं होते, किन्तु वह उनके कारण-हेतु होते हैं। अस्तु कारण-हेतु होने से, न कि आलोकन-प्रत्यय होने से, उस धर्म अधिपति-प्रत्यय है। स्वभाव को धर्मित कर उस संकट-धर्म उस धर्म के कारण-हेतु है। कोई भी धर्म किसी भी नाम से स्वभाव का प्रत्यय नहीं होता। स्थिरवाच के अनुसार अधिपति 'ज्येष्ठ' के धर्म में है। किन्तु वित्त धर्म के शुद्धभाव से किन्तु किन्तु अरूप धर्मों की प्रवृत्ति होती है, वह वह धर्म उन उन धर्मों के अधिपति-प्रत्यय है। जब कृन्ध को आगे करके वित्त प्रवृत्त होता है, उस कृन्ध अधिपति होता है, अन्य वैतलिक नहीं। कृन्ध, बीज, वित्त, मीमांसा संस्कृत चार धर्म अधिपति-प्रत्यय हैं। इस प्रकार हम देखेंगे कि इन दो धर्मों में बड़ा अन्तर है।

प्रत्ययों का अन्वयण एवं कर्मत्व कारित्र

अन्वयण—प्रत्युपलभ, अतीत, अनगत इनमें से वित्त अस्तत्वा में वे धर्म अस्तत्वा करते हैं, किन्तु प्रति विविध प्रत्यय अपना कारित्र करते हैं।

हम पहले हेतु-माध्यम की समीक्षा करते हैं। प्रत्युपलभ धर्म में दो हेतु कारित्र करते हैं। वह उद्गम-हेतु और संप्रवृत्त-हेतु हैं। वे उद्गमधर्म धर्म में अपना कारित्र करते हैं। अनगत धर्म में तीन हेतु—उद्गम, उर्वर्य, विपाक कारित्र करते हैं।

उत्पन्न-अत अनगत धर्म में अपना कारित्र करता है, यथा—अनगत धर्म में तीन हेतु अपना कारित्र करते हैं। एक कृन्ध के वित्त-वैत अस्तत्वा वित्त-वैतों को अस्त-काठ देते हैं।

आलोकन-प्रत्यय प्रत्युपलभ धर्म में अपना कारित्र करता है, यथा—प्रत्युपलभ धर्म में दो हेतु कारित्र करते हैं। वे प्रत्युपलभ धर्म वित्त-वैत हैं। वे आलोकन हैं, जो कर्ममान हो अस्तत्वा आलोकन का ग्रहण करते हैं। अधिपति-प्रत्यय का कारित्र केवल इतना है कि वह अनान्यत्व भाव से अस्तत्वा करता है। यह कर्ममान अतीत, अनगत धर्म में अस्तत्वा नहीं करता।

धर्मगत—विभिन्न प्रकार के धर्म कितने प्रत्ययों के कारण उत्पन्न होते हैं।

वित्त और वैत चार प्रत्ययों से उत्पन्न होते हैं। इसमें एक अपवाद है। अतीत-उत्पापति और निरोध-उत्पापति में आलोकन का भाव नहीं होता। अस्तु इन इन उत्पापतियों में आलोकन-प्रत्यय को धर्मित करना चाहिये। इन दो उत्पापतियों की उत्पत्ति विचारान्तरण से होती है, अतः इनका उत्पन्न-प्रत्यय है। यह उत्पापति विचारोत्पत्ति में प्रतिक्रम है। अतः वे अनुमान-वित्त के उत्पन्न-प्रत्यय नहीं हैं, यद्यपि वे उनके निरन्तर हैं।

११. संयुक्त — संयुक्तमान से उपकारक कर्म ।

१२. विप्रयुक्त — विप्रयुक्तमान से उपकारक कर्म ।

१३. अस्ति — प्रत्युपपन्न कारणवशा अस्तिमान से वाहरा कर्म का उपहृम्न करता है ।

१४. नास्ति — यह समन्तर निरुद्ध अस्ति कर्म है, जो अनन्तर उत्पद्यमान अस्ति कर्मों को प्रवृत्ति का अकारण होता है ।

१५. विप्रत — यह विगतमान से उपकारक है । समन्तर विगत विप्र-वैतलिक प्रत्युपपन्न विप्र-वैतलिकों का विगत-प्रत्यय है ।

१६. अविप्रत — अस्ति प्रत्यय कर्म ही अविप्रतमान से उपकारक है ।

इन पौरोष प्रत्ययों को छः प्रकार से संघटित करते हैं—

१. नाम (अस्ती कर्म) का नाम से संकल्प ।

२. नाम का नाम-कर्म से संकल्प ।

३. नाम का कर्म से संकल्प ।

४. कर्म का नाम से संकल्प ।

५. प्रवृत्ति का नाम से संकल्प ।

६. नाम-कर्म का नाम से संकल्प ।

अन्तिम दो केवल अविप्रतप्रत्ययसंग्रहों में हैं ।

१. अनन्तर-निरुद्ध विप्र-वैतलिक कर्म प्रत्युपपन्न विप्र-वैतलिक कर्मों के अनन्तर समन्तर, नास्ति विगत, प्रत्ययवशा प्रत्यय हैं । पूर्व विप्र-वैतलिक कर्म पश्चिम विप्र-वैतलिक के अन्तेकनवशा प्रत्यय हैं । सहचालपम संयुक्तवशा अभ्योन्य-प्रत्यय हैं ।

२. तीन अङ्गुल-वेद्य और तीन कुण्डल-वेद्य में से कोई सहचाल विप्र-वैतलिक और कर्म के प्रत्यय होते हैं । इसी प्रकार सात भ्रान के अंग, बारह मार्गाङ्ग नाम-कर्म के प्रत्यय होते हैं । सहचाल वेतना सहचाल नाम-कर्म का प्रत्यय होती है । नानावृत्ति वेतना कर्मवशा कर्म से अविनिवृद्ध नाम-कर्म का प्रत्यय होती है । विपाक-रूप विपाकवशा सहचाल कर्म के अभ्योन्य-प्रत्यय हैं ।

३. पूर्ववत् काय का पश्चात्काल विप्र-वैतलिक कर्म पश्चात्काल-प्रत्यय हैं ।

४. पूर्ववत् कर्म कर्म नाम का प्रत्यय होता है । यथा—वस्तुवत् पञ्चविंशति-मातृ का ।

५. अस्तिमान और उपनिषत् कर्म प्रवृत्ति-नामकर्म नाम के प्रत्यय होते हैं ।

६. अविप्रति, सहचाल, अभ्योन्य, निषय, आहार शत्रि, मिश्रित, अस्ति, अकारण, कर्म नाम-कर्म नाम के प्रत्यय होते हैं ।

वेद्य

१. कर्मवत्-वेद्य—कोई कर्म अपना कारण-वेद्य नहीं है । तब कर्म स्वतः ही अन्य कर्म उत्पन्न कर्मों के कारण-वेद्य हैं, क्योंकि उत्पद्यमान कर्मों के उत्पाद के प्रति प्रत्येक कर्म का अविप्रति ॥ अकारण होता है । यह नहीं है कि उन कर्मों का कारण है । एतत् कारण से

महामृत है। चित्त-वैतनिक धर्म चित्त-समुत्पन्न रूप के सहस्रत-मत्स्य है, महामृत उपादान रूप के है। कभी धर्म अकभी धर्मों के कभी सहस्रत होते हैं, कभी नहीं।

० अन्वोप्य — यह धर्म है, जो अन्व उपपत्तममात्र से उपकारक है, यथा—
विद्वत्, जो एक दूतरे का उपपत्तम है। पार अकभी लब्ध अन्वोप्य-प्रत्यय है। पार महामृत अन्वोप्य-प्रत्यय है।

८. विषय — यह धर्म है, जो अधिष्ठान के आकार में उपकार है, यथा—इष्ट का निमित्त-प्रत्यय पृष्ठी है, चित्र का पट है, बहुपुष्पजन बहुविधान-मल का निमित्त-प्रत्यय है।

९ उपविषय — यह धर्म है, जो कर्तव्यकारणमात्र से उपकारक है। 'उप' का अर्थ 'अध्या' है। यह तीन प्रकार का है :—आलोकनोपनिषय, अनन्त-रूप-निषय, प्रकृत्युपनिषय।

१ चित्त आलोकन जो गुरु कर चित्त-वैतनिक की उत्पत्ति होती है, यह आलोकन कर्तव्य होता है। यथा—हनु देकर, शीत का समाधान कर, उमीतव धर्म कर, उसको गुरु समझता है। यह आलोकनोपनिषय है।

२ पश्चिम चित्त के उपादान में पूर्व चित्त की अनन्तरूपनिषयता है। पूर्व पूर्व कुराव लब्ध पश्चिम-पश्चिम कुराव लब्धों के अनन्तरूपनिषय है। यह कर्तव्य-प्रत्यय है।

३ प्रकृत्युपनिषय यह धर्म है, जो प्रकृतिमात्र से उपनिषय है। अपनी उत्पत्ति में निष्पादित भद्रा-शीतप्रि वा उपपेक्षित भद्र-मोचनादि प्रकृति है, यथा—भद्रा के निमित्त लेकर धान देना, शीत का समाधान करना इत्यादि।

४ पूर्ववात — यह धर्म है, जो प्रथमतर उत्पन्न होकर कर्तमानमात्र से उपकारक है, यथा—बहुपुष्पजन बहुविधान का पुरेवात-प्रत्यय है।

११ पश्चिम-वात — यह अकभी धर्म है, जो पूर्ववात रूप धर्मों का उपपत्तममात्र से उपकारक है। पश्चिमवात चित्त-वैतनिक धर्म पूर्ववात काय के पश्चिमवात-प्रत्यय है।

१२. असेवक — यह धर्म है, जो अनन्तरों का प्रगुणमात्र से उपकारक धर्म है।

१३ धर्म — विद्या-अभोग संज्ञात विद्यामात्र से उपकारक धर्म है। वेदना-उत्पुष्ट धर्मों का और उत्पुष्प धर्मों का धर्म-प्रत्यय है।

१४ विपाक — निषण्णह साम्यमात्र का उपकारक धर्म है। पार कितक लब्ध अकभी के विपाक-प्रत्यय है।

१५ आहार — इष्ट काय का कर्तव्यकार आहार, आहार-प्रत्यय है। अकभी-आहार उत्पुष्ट-धर्मों के आहार-प्रत्यय है।

१६ इन्द्रिय — श्री-मुखेन्द्रिय को वर्जित कर दोष २० इन्द्रिय अधिवर्ति रूप से उपकारक है।

१७ ध्याय — यह ध्यानधरा उपकारक धर्म है।

१८ धर्म — धार्मीय निर्वाण के लिए उपकारक है।

यदि इन १८ धर्मों में से विच के चार अनुलक्षणों को शक्ति कर दें, तबका इस विच में कोई व्यापार नहीं है, तो ५४ धर्म शेष रहते हैं, जो उक्त विच के सहमू-
हेतु होते हैं।

प्रत्येक धर्म जो सहमूहेतु से हेतु है, सहमू है। किन्तु ऐसे सहमू हैं, जो सहमू-
हेतु नहीं हैं।

१ मूल धर्म के अनुलक्षण इस धर्म के सहमूहेतु नहीं हैं।

२ वह अनुलक्षण अन्योन्य के सहमूहेतु नहीं हैं।

३ निदानपरिक्ली के अनुलक्षण विच के सहमूहेतु नहीं हैं।

४ वह अन्योन्य के सहमूहेतु नहीं हैं।

५ नीलादि भौतिक रस जो समतिष और सहच हैं, अन्योन्य के सहमूहेतु नहीं हैं।

६ समतिष और सहच उपादान रस का एक मात्र परस्पर सहमूहेतु नहीं है। जो
उक्तों को शक्ति करना चाहिये।

७ सर्व उपादान-रस यद्यपि मूतों के साथ उत्पन्न हुआ हो, मूतों का सहमूहेतु
नहीं है।

८ प्रतिमन् धर्म के साथ सहोत्पाद होने पर भी सहच प्राप्ति उसका सहमूहेतु
नहीं होती।

यह आठ प्रकार के धर्म सहमू हैं, किन्तु सहमूहेतु नहीं हैं।

सहमूहेतुत्व पर औपनिषदिक मत-वेद—औपनिषदिक सहमूहेतुत्व की व्याख्याना
करते हैं। वह कहते हैं कि लोक में कुछ का हेतु-फल-भाव उदा सुखसत्याप्ति है,
हेतु फल का पूर्ववर्ती है इसलिये बीच अङ्कुर का हेतु है, अङ्कुर कारण का हेतु
है, 'इत्यादि। किन्तु सहोत्पन्न धर्मों में यह व्यापार नहीं देखा जाता। अतः अतः
को विद्वद् करना होगा कि सहमू धर्मों का हेतु-फल-भाव होता है। सर्वोक्तिवादी अपने
मत के समर्थन में जो दृष्टान्त देते हैं। प्रथम सम्यगुक्त होता है, अतः में उत्पन्नमान
अङ्कुर उत्पन्न होता है। किन्तु प्रथम सहोत्पन्न-प्रमाण का हेतु है, अङ्कुर उत्पन्न का हेतु
है। अतः हेतु-फल सहोत्पन्न है।

औपनिषदिक कहते हैं कि यह दृष्टान्त अशुद्ध है। इसका संशयार्थ होना चाहिये
कि प्रथम सहोत्पन्न प्रमाण का हेतु है, अथवा जैसा कि हमारा मत है, सर्वोक्तिवादी पूर्वोक्त
हेतु-फल-प्रमाण प्रमाण प्रथम बीच की उत्पत्ति में हेतु है, यथा—पूर्वोक्त हेतु-प्रमाण (बीच अतः-
परि) अङ्कुर और व्यापार की उत्पत्ति में, उत्पन्न अङ्कुर की उत्पत्ति में हेतु है।

सर्वोक्तिवादी—हेतु-फल-भाव इस प्रकार व्याख्यापित होता है। हेतु का भाव होने पर
फल का भाव होता है। हेतु का अभाव होने पर फल का अभाव होता है। हेतु-फल का
संबंध स्पष्ट है। वह 'क' के मान-व्यापार से 'ल' का भाव-अभाव नियम्य होता है, वह 'क'
हेतु है, 'ल' हेतु-फल है। इस प्रकार यदि हम सहमू-धर्म और सहमू-धर्म का संशयार्थ

यह परिणाम निकलता है कि छहमू-वेत आदि धर्म भी कारण-वेत हैं। धर्म वेत कारण-वेत के अन्तर्गत हैं। किंतु वेत का कोई विशेष नाम नहीं है, वो किना किसी विशेष के कारण-धर्म है, यह कारण-वेत है। एक विशेष नाम के योग से यह वह नाम पड़ा है, वो ॥ वेतों के उपयुक्त है।

कारण-वेत का निर्देश हमने किया है। यह सामान्य निर्देश है, और उसमें प्रधान कारण-वेत तथा अप्रधान कारण-वेत दोनों उपस्थित हैं। प्रधान कारण-वेत बनक है। इस धर्म में बहुत और रूप बहुविधान के कारण वेत हैं, यथा—आहम शरीर का कारण-वेत है, बीजादि अंगुणों के कारण-वेत हैं।

निर्देश भी कारण-वेत हो सकता है। एक मनोविज्ञान उत्पन्न होता है, निर्देश उत्पन्न करता है, पश्चात् इस मनोविज्ञान से एक बहुविधान उत्पन्न होता है, अतः बहुविधान के प्रति निर्देश का परम्परा सम्बन्ध है।

१ छहमू-वेत—वो धर्म परस्पर पुनःकार-फल [१५५] हैं, वे छहमू-वेत कहलाते हैं। यह नहीं कहते कि सब छहमू धर्म छहमू-वेत हैं। यथा—बीजादि मौलिक रूप धर्मों का छहमू है, किन्तु यह उनका छहमू-वेत नहीं है।

यथा—महामू अन्त्योन्त के छहमू-वेत हैं, यथा—चित्त और चित्तानुवर्ती, यथा—चित्त आदि साक्षर और यह धर्म वो उनका लक्षण है।

सब संकृत धर्म यथायोग्य छहमू-वेत हैं। किन धर्मों का अन्त्योन्तलक्षण है, उन्हीं का छहमू-वेत है। सब संकृत धर्म और उनके लक्षण एक दूसरे के छहमू-वेत हैं, किन्तु एक धर्म अन्य धर्म के लक्षणों का छहमू-वेत नहीं है।

पूर्व लक्षण साक्षरों है। एक धर्म अपने अनुलक्षणों का छहमू-वेत है, किन्तु इनका उनके साथ अन्त्योन्त-फल-संज्ञा नहीं है क्योंकि अनुलक्षण अपने धर्म के छहमू-वेत नहीं हैं।

चित्तानुपरिचर्यी धर्म हैं। सब चित्त-संगत धर्म, ध्यान-संवर और अनन्त-संवर, इन उनके और चित्त के बाह्यादि-लक्षण चित्तानुपरिचर्यी हैं।

अनुवर्ती चित्त से काष्ठ उपयुक्त हैं, चित्त के साथ इनका एकोपलब्ध, एक स्थिति, एक निरोध है, यह और चित्त एक धर्म में पठित हैं। अनुवर्ती के उत्पन्न, स्थिति, और निरोध का फल नहीं है, वो चित्त का है। किन्तु उनकी उत्पत्ति प्रयत्न है।

अनुवर्ती चित्त से प्रकाशित उपयुक्त हैं। यहाँ फल पुनःकार-फल और विस्मय-फल है। 'आदि' से विपन्न-फल और निष्पन्न-फल का ग्रहण होता है। एक फल, एक विपन्न, एक निष्पन्न से यह चित्त का अनुपरिवर्तन करते हैं।

अनुवर्ती चित्त से सुमादित उपयुक्त हैं। चित्त चित्त का यह अनुपरिवर्तन करते हैं, उन्हीं के साथ कुण्डल, अङ्गुण, सम्पाद्य होते हैं।

वर्ग-विपत्ति ५५ धर्मों का छहमू-वेत है, अर्थात्—१ यह महामू-वेत और प्रत्येक के [५५] धर्म लक्षण, २. धर्म लक्षण और धर्म अनुलक्षण।

करते हैं, तो हम देखते हैं कि एक का भाव होने पर एकत्र भाव होता है, और एक का अभाव होने पर एकत्र अभाव होता है। अतः उनका परस्पर हेतु-फल-भाव कुछ है।

लौकिक—हम मानते हैं कि सहोत्पन्न कर्मों में एक कर्म दूसरे कर्म का हेतु हो सकता है। बलुपिन्ध्र पञ्चुर्बिहान श्री अरवि में हेतु है, किन्तु सहोत्पन्न कर्म परस्पर हेतु और फल कैसे होते।

सर्वोत्पत्तिवादी—हमने जो हेतु-फल-भाव का निर्देश किया है, उससे अन्योन्य हेतु-फल-भाव व्यक्तवाचित होता है। जब चित्त का भाव होता है, तब चेतों का भाव होता है और अन्योन्य।

लौकिक—किन्तु उस अवस्था में सर्वोत्पत्तिवादी को अपने सिद्धान्त को बदलना होगा। वास्तव में उन्होंने उपपत्त्य-रूप के अन्योन्य हेतु-फल-भाव का निषेध किया है यद्यपि हम का यह के बिना अस्तिव नहीं होता। उन्होंने व्यापार-रूप और महाभूतों के अनुलक्षण और चित्त के अन्योन्य हेतु-फल-भाव का प्रतिषेध किया है।

सर्वोत्पत्तिवादी—अथ विद्वत् का अन्योन्य-फल से अवस्थान होता है, उसी प्रकार चरमू चित्त-चैतन्य का हेतु-फल-भाव सिद्ध है।

लौकिक—इस नये दृष्टान्त की प्रामाण्य होनी चाहिये। प्रश्न है कि क्या विद्वत् का अवस्थान सहोत्पन्न तीन ब्रह्मों के फल से होता है। अपना क्या चित्त प्रकार पूर्व सप्तश्रीफल अन्यत्र अभिभाव होता है, उसी प्रकार परन्तु अन्योन्यवृत्ति का उत्पाद नहीं होता। पुनः अन्योन्य-फल के अतिरिक्त अन्य विधि भी यहाँ होता है—एक, दुर्लभ, धार्मिक प्रणय।

किन्तु सर्वोत्पत्तिवादी का कहना है कि चरमू के हेतु से अन्य हेतु भी होते हैं अर्थात् उपाय-हेतु, अर्थात्-हेतु, विद्या-हेतु जो एतद्वदि स्वामीय है। अतः चरमू-हेतु सिद्ध है।

३. समान-हेतु—जब सम समान-हेतु है। समान समान के समान-हेतु हैं। पाँच कुल-रूप-रूप पाँच कुल-रूप-रूप के समान-हेतु हैं।

एक निष्ठा-समान में प्रथम गर्भकत्वा द्वारा अवस्थाओं का समान-हेतु है। प्रत्येक अवस्था का पूर्व पक्ष इस अवस्था के अपर कर्मों का समान-हेतु है। समानवादीय अनन्तर निष्ठा-समान में पूर्वकर्म की प्रत्येक पक्ष अवस्थाओं का समान-हेतु है। यम, गीर्ह, धार्मिक बाह्य कर्मों का भी ऐसा ही है। समान-हेतु स्वस्थान में ही होता है। यम का समान-हेतु है, शास्त्र का नहीं।

एक समान-भ्रम समान-भ्रमों के समान-हेतु नहीं हैं। वे समान-भ्रम समान-हेतु हैं, जो अनिष्ठान और स्वप्ति के हैं। स्वप्ति का निष्ठा केवल रास्ते पर पलों के लिए है, अनिष्ठान-भ्रमों के लिए नहीं है। भ्रम पाँच निष्ठाओं में विभक्त हैं, यथा—यह बार कर्मों में से एक एक के वर्तन से हेतु हैं, या अभिज्ञा-हेतु हैं। कर्मों की नी मूर्धिका हैं वे भ्रम-भ्रम के हैं। बार प्यान्तों में से किसी एक के हैं, या बार आरुप्यों में से किसी एक के हैं। दुष्क-वर्तन-

बहुत कर्म दो प्रकार के होते हैं—एक किनका फल विविध है, दूसरे किनका फल अविविध है, यथा दीवत् ।

एकधिक कर्म का विपाक त्रैयधिक होता है, किन्तु नियम नहीं होता, क्योंकि फल हेतु से अति मूल नहीं होता । एकवचनिक-कर्म का विपाक बहुवचनिक हो सकता है, किन्तु उही कारण से नियम ठीक नहीं है । कर्म के लाभ विपाक विपर्ययमान नहीं होता, क्योंकि जिस क्षण में कर्म का अनुष्ठान होता है, उस क्षण में विपाक-फल का आस्थापन नहीं होता । कर्म के अनन्तर भी विपाक नहीं होता, क्योंकि समन्तर-कर्म समन्तर-मत्स्य से आच्छाद्य होता है । अतः विपाक-हेतु अपने फल के लिए प्रवाहापेक्ष है ।

सर्वगत-हेतु और समागत-हेतु दो अर्थ के होते हैं । शेष तीन हेतु भ्रम्यक हैं । अतीत मनुष्यकर्म सर्वथा समागत-हेतु हो सकते हैं । अतीत, प्रसूत-कर्म और अनगत कर्म संयुक्तक, गहन और विपाक-हेतु हो सकते हैं । सर्वोपगत संकृत-कर्म कारण-हेतु हैं । अस्तित्व-कर्म भ्रम्य-विनिर्मुक्त हैं ।

अथ

यह कौन फल है, किनके ये पूर्वोक्त हेतु हैं ? किन फलों के कारण ये हेतु व्यवहारित होते हैं ?

हेतु और विस्मयोग फल हैं । विस्मयोग-फल निर्वाण है । यह एक अस्तित्व है । यह अस्तित्व है । इसका फल नहीं है, किन्तु यह कारण-हेतु है, और फल है । सर्वस्वामी करते हैं कि केवल संकृत के हेतु-फल होते हैं, अस्तित्व के हेतु और फल नहीं होते क्योंकि पहिले हेतु और पंचवचन फल अस्तित्व के लिए अस्तित्व है । यदि देखा है तो विस्मयोग फल कैसे है ? यह किनका फल है ? यह मार्ग का फल है, क्योंकि इसकी प्राप्ति मार्ग-फल से होती है । दूसरे शब्दों में योगी मार्ग से विस्मयोग की प्राप्ति का प्रवृत्तमान करते हैं, अतः विस्मयोग का प्रवृत्तमान, उसकी प्राप्ति मार्ग का फल है । विस्मयोग स्वयं फल नहीं है, क्योंकि मार्ग का सम्पूर्ण विस्मयोग की प्राप्ति के प्रति है । विस्मयोग के प्रति उक्तका असम्पूर्ण है ।

हेतु के व्यापक पर फल-निर्वाण की व्यवस्था—अथ हम बताते हैं कि किन प्रकार के हेतु से किन प्रकार का फल निर्वाण होता है ।

विपाक विपाक-हेतु का फल है । विपाक कुशल या अकुशल साक्ष्य कर्मों से उत्पन्न होता है । हेतु कुशल या अकुशल है, किन्तु फल वही अस्मत्कृत है, क्योंकि यह फल लब्ध से मित है, और 'पाक' है, इसलिए इसे 'विपाक' करते हैं ।

मात्र-लोक-सम्पत्तुदाय के कुशल-अकुशल कर्मों से बनित है । यह अस्मत्कृत है, किन्तु यह विपाक नहीं है, क्योंकि विपाक एक उत्पत्ति-कर्म है । अतः यह कारण-हेतु-कर्मों का अविपत्ति-फल है । कारण-हेतु से अविपत्ति-फल निर्वाण होता है ।

किन्तु यह कहा जायगा कि अनाश्रय-मात्रमात्रास्तान ही कारण-हेतु है । इसकी 'अविपत्ति' कैसे मान सकते हैं ? कारण-हेतु या तो 'उपेक्षक' है, उस अवस्था में इसे अविपत्ति अवधारण करते हैं, क्योंकि इसका अनाश्रयमान है । अथवा यह 'कारण' है, और

क्या एक पञ्चनिबान तथा विज्ञान-संप्रसूत केना और अन्य चैतों का आत्म्य है। ये संप्रसूत-वेतु हैं, वह सधमू-वेतु भी है। इन दो वेतुओं में क्या भेद है? धर्म सधमू-वेतु कहलाते हैं, क्योंकि वे अन्योन्य-फल हैं। यथा—सहचारिणों का मार्ग-प्रमाण परस्पर कल से होता है, इसी प्रकार चित्त चैत का फल है, चैत चित्त का फल है। धर्म संप्रसूत-वेतु कहलाते हैं, क्योंकि उनकी सम्प्रवृत्ति होती है; अर्थात् उनमें पृथग्विष्ट पाँच छम्मा—आत्म्य, आत्मकन, आत्मार, काल, इत्य-छम्मा—होती हैं। सहचारिणों की याथा अन्योन्य कल से होती है, पुनः उनकी सम्प्रवृत्ति-परिणाम-क्रिया होती है। इसी प्रकार चित्त और चैत के अन्तिम आत्म्य, अभिज्ञ आकाशदि होते हैं। यदि पाँच छम्माओं में से किसी एक का भी आत्म्य हो, तो उनकी सम्प्रवृत्ति नहीं होती और वह संप्रसूत नहीं होते।

५. सधमू-वेतु—पारस अनुसूय (सर्वज्ञ) को गण्य हैं, क्योंकि वे अपने धनु को सम्प्रवृत्त आत्मकन करते हैं। इसका वह अर्थ नहीं है कि सर्वज्ञ सुसप्त सकल लघात् को आत्मकन करते हैं, किन्तु पंच-प्रकार (निकाय) का बाहु इनका आत्मकन होता है। वे पारस अनुसूय इस प्रकार हैं—दुःखदर्यमभेय पाँच इच्छिण, सुसुदयदर्यमभेय निम्ना इच्छि, दुःख-समुदयमभेय अविद्या-इय।

पूर्व सर्वज्ञ स्वमूर्ति पश्चिम द्विष्ट धर्मों के सर्वज्ञ-वेतु हैं। सकल द्विष्ट धर्म के ही सम्प्रत्य आरब्ध हैं। वे निकाय-सूरीय द्विष्ट धर्मों के भी वेतु हैं। इनके प्रभाव से अन्य निम्नो में उत्पन्न होय उपरिगत उत्पन्न होते हैं। अतः समान-वेतु से प्रपञ्च इनकी व्यक्तता होती है। सर्वज्ञ सर्व-ज्ञेय निकायों को प्राप्त होते हैं, सर्वमाप् होते हैं, सबको आत्मकन करते हैं।

वह वेतु समान-वेतु से अधिक व्यापक है, क्योंकि यह अविज्ञान में लीन नहीं है।

६. विपाक-वेतु—अकुराण-धर्म और कुराणसम्प्रवर्ध धर्म विपाक-वेतु हैं। वे केवल विपाक-वेतु हैं, क्योंकि इनकी विपत्ति की प्रवृत्ति है। अन्त्याहृत धर्मों में स्ववृत्ति का आरम्भ होता है। वे दुःख हैं, अतः वे विपाक-वेतु नहीं हैं। अनासख धर्मों में सहकारि-आरब्ध नहीं होता। वह सुखा से अभिमुखित नहीं है, अतः वह विपाक-वेतु नहीं है, यथा—सहचरिण फल से अभिमुखित न होने पर अकुर की अभिनिर्गति नहीं करते। पुनः अनासख धर्म किसी बाहु में प्रसिद्ध नहीं हैं। जो धर्म अन्त्याहृत और अनासख नहीं हैं, वे उच्च प्रकार से अर्थात् स्वसत् अर्थात् सुखामिष्यत् से अभिमत होते हैं, और विपाक को निर्वृत्त करते हैं, यथा—अभिमुखित सहचरिण।

‘विपाक’ का अर्थ है विवर्धन पाक। केवल विपाक-वेतु एक विवर्धन पाक ही प्रधान करता है। सहम, संप्रसूत, समान सर्वज्ञ वेतु के पाक उद्योग ही होते हैं। आरब्ध-वेतु का फल उद्योग का विवर्धन होता है। केवल विपाक-वेतु निम्न विवर्धन-कल वेतु है, क्योंकि विपाक-वेतु धर्म अन्त्याहृत नहीं होता और उद्योग फल तथा अन्त्याहृत होता है।

प्रतिष्ठा का पुनरुत्थान-फल अविपत्ति करते हैं, किन्तु इस फल के लक्षण निम्न में नहीं पड़ते, क्योंकि नित्य होने से वह उत्पन्न नहीं होता। अतः हम करते हैं कि यह उठ धर्म का पुनरुत्थान-फल है, जिसके साथ से प्रतिष्ठा प्राप्त होती है।

पूर्वोक्त से अन्य धर्म संकृत धर्म संकृत धर्मों का अविपत्ति-फल है।

धर्मों का पुनरुत्थान-फल है। अविपत्ति-फल धर्मों और अधर्मों दोनों का है। वह दोनों में विद्यमान है। यथा—शिल्पकारक शिल्पी का पुनरुत्थान और अविपत्ति है। अशिल्पी का यह फल अविपत्ति-फल है।

पाँच हेतु वर्तमान अकारण में फल-प्रद करते हैं। दो वर्तमान अकारण में फल-प्रदान करते हैं। दो वर्तमान और अतीत प्रदान करते हैं। एक अतीत प्रदान करता है। एक धर्म फल का प्रतिप्रद करता है, जब वह बीजमय को उत्पन्न होता है। एक धर्म फल का धन उठ फल में पड़ता है, जब वह इस फल को उत्पन्न होने का सम्पूर्ण प्रदान करता है, अर्थात् जिस धर्म में उत्पन्नमिन्तुल्य अनन्त फल को वह धर्म वह फल देता है, जिससे वह वर्तमानावस्था में प्रवेष्ट करता है।

पाँच हेतु वर्तमान होकर अपने फल का प्रतिप्रद करते हैं। कारण-हेतु का उत्प्रेषण नहीं है, क्योंकि यह हेतु अकारणमेव उत्पन्न नहीं है। दो हेतु वर्तमान होकर अपना फल प्रदान करते हैं। वर्तमान कारण-हेतु और सम्पूर्ण ही फल प्रदान करते हैं। वस्तुतः यह दो हेतु एक काल में फल का प्रतिप्रद और धन करते हैं।

दो हेतु—सम्यग् और तर्क—वर्तमान और अतीत अकारण में फल प्रदान करते हैं। वर्तमानावस्था में वह कैसे निवृत्त-फल प्रदान करते हैं। हम ऊपर यह चुके हैं कि यह हेतु अपने फल से पूर्व होते हैं। ऐसा इसलिए करते हैं, क्योंकि वह फल का सम्पन्न निर्माण करते हैं। जब उनके फल की निर्वाह होती है, तब वह अविपत्ति होते हैं। वह पूर्व ही फल प्रदान कर चुके हैं। वह पुनः उठी फल को नहीं देते। हम पाँच धर्मों का विचार कर चुके हैं।

पञ्चात्म्य अकारणों के अन्वय और फल—पञ्चात्म्य आचार्य करते हैं कि पृथक् पाँच धर्मों से निम्न चार फल हैं।

१. प्रतिष्ठा-फल—वैश्वदेवता वासुदेवता का प्रतिष्ठा-फल है। और एकमात्र धर्म अविपत्तिमय महा प्रविष्टि का प्रतिष्ठा फल है।

२. प्रबोध-फल—अनुवादनादि आध्यात्मिक का प्रयोग-फल है।

३. सामाजी-फल—वस्तुनिष्ठता वस्तु, रूप आचार्य और मनस्कार का सम्प्राप्ति-फल है।

४. भावना-फल—निर्माण निम्न ध्यान का सम्पन्न-फल है। वर्तमानावस्था के अनुसार इन चारों फलों में से प्रथम अविपत्ति-फल में सम्मिलित है। अन्य तीन पुनरुत्थान फल में संश्लेषित हैं।

इसे अधिपति मानते हैं, क्योंकि इसका प्रधानभाव, जनकप्रभ और श्रीगोप्रभ है, यथा—रस प्राप्तन (स्मृति और चतुरादि) पंच विज्ञानकाय की उत्पत्ति में। अधिपति है, और स्वयं के समुचित कर्म का साधन-लोक के प्रति श्रीगोप्रभ है। भोज का पञ्चविज्ञान की उत्पत्ति में पर परोक्ष अधिपत्य है, क्योंकि सुनकर ब्रह्मकामता की उत्पत्ति होती है, 'एकमात्रि'।

विष्णुत्व समाग और सर्वत्रग-हेतु का फल है, क्योंकि इन दो हेतुओं का फल लब्ध के लक्षण है। अतः इन दो हेतुओं से निष्पन्न-फल निर्गत होता है।

पुरुषस्वर (पुरुष-फल) सहस्र-हेतु और संप्रयुक्त-हेतु का फल है। पुरुषस्वर पुरुष-भाव से अतिरिक्त नहीं है, क्योंकि कर्म कर्मबन्ध से अन्य नहीं है।

वित्त कर्म का जो कारिण है, वह उत्तम पुरुषस्वर कहलाता है, क्योंकि वह पुरुषस्वर के लक्षण है। एक मत् के अनुसार विपाक-हेतु को छोड़कर अन्य हेतुओं का भी वही फल होता है। वस्तुतः वह फल सहेतुत्व है, या सम्पन्नत्वोत्पत्ति है, किन्तु विपाक-फल ऐसा नहीं है। अन्य आचार्यों के अनुसार विपाक-हेतु का एक विपाक पुरुषस्वर-फल भी होता है।

अब निम्न फलों के लक्षण का विचार करते हैं।

वित्त एक अत्यन्त कर्म है। यह उत्पत्त्य है। यह उत्तरकाल में ज्ञात से उत्पन्न होता है। अनुपपन्न और कुशल साधन कर्म से उत्तरकाल में उपपत्ति का अनुसर नहीं। जो होता है, वह विपाक-फल है। विपाक-फल स्वकीय है, वित्त कर्म की निष्पत्ति में ही है, उसके विपाक-फल का भोग वृत्त नहीं करता।

हेतुलब्ध-फल निष्पन्न कहलाता है। समाग-हेतु और सर्वत्रग-हेतु पर हेतु-रूप निष्पन्न-फल प्रदान करते हैं। सर्वत्रग-हेतु का फल १ भूमि का हेतु 'लक्षण' है, २ विजय हेतु-लक्षण है, किन्तु प्रकृतः उसका हेतु से उत्पन्न नहीं है। प्रकार (निकाय) से अभिप्राय प्रहस्य-प्रकार से है :—दुःख-विशेष-परिणाम प्रहस्यम्। किन्तु जिसका प्रकार भी उत्पन्न होता है, वह सर्वत्रग-हेतु समाग-हेतु भी सम्पुण्य होता है। अतएव चार कीटि है :—

१ असर्वत्रग समाग हेतु—यथा उपाधिक स्वैच्छात्मिक ज्ञेय का समाग-हेतु है। सर्वत्रग-हेतु नहीं है।

२ अन्य नैकामिक सर्वत्रग-हेतु—सर्वत्रग ज्ञेय अन्य नैकामिक ज्ञेय का सर्वत्रग-हेतु है, समाग-हेतु नहीं है।

३ एक नैकामिक सर्वत्रग-हेतु—सर्वत्रग ज्ञेय एक नैकामिक ज्ञेय का समाग-हेतु और सर्वत्रग-हेतु है।

४ इन आचार्यों को सर्वत्रग अन्य कर्म म समाग-हेतु हैं और म सर्वत्रग-हेतु।

वित्त-वृत्त या वित्तवृत्त-फल यव (निरोध) है, जो प्रका से प्रतिष्ठित होता है। अतः वित्तवृत्त प्रतिष्ठित-निरोध है।

वित्त कर्म के बन्ध से जो उत्पन्न होता है, वह कर्म उत्तम पुरुषस्वर-फल है। पर कर्म लब्ध है। वस्तुतः—उत्तमभूमि का समाग-हेतु अथवा भूमि का उपयोग वित्त का पुरुषस्वर-फल है।

भावात् स्वों को कितित करने में प्रयुक्त नहीं हैं, वहाँ अन्य भावात् प्रयुक्त नहीं होते। कुछ निष्कर्मों के अनुसार मृद पुराण होते हैं, किन्तु एकत्र नहीं होते, मिन लोचनप्रभों में होते हैं। लोचन-मृद धनन्त हैं। सर्व लोचन-मृद में विचरना कठिन है। अतः अपना कार्य करने के लिए मिन लोचन-मृदों में कई तयमात एक साथ हो सकते हैं।

यहाँ प्रश्न यह है कि सर्व और विष्ट के बीच के काल में क्या होता है? सर्वानों का यह प्रमाण होता है कि कितना मानन का एक भी परमाणु अवशिष्ट नहीं रहता। किन्तु वैरोचिक कहते हैं कि परमाणु निर्य है, और इसलिए जब लोचन-मृद का नाम होता है, तब यह अवशिष्ट रहते हैं। वास्तव में इनका कहना है कि यदि अन्यथा होता तो स्पष्ट शरीर की उत्पत्ति अनेक होती। बहुवचन का उत्तर है कि अपूर्ण लोचन-मृद का बीच बाध है। यह मृद आविश्य विरोध से युक्त होता है। इन विरोधों का प्रत्यक्ष स्वों के कर्म से होता है, और इस बाध का निमित्त अवशिष्ट समाधर बाध है। वैरोचिक कहते हैं कि बीच केवल निमित्त कार्य है, समाधिकाश नहीं है। उनका अनुसार अक्षर के जनन में इसके अन्वय कि यह अक्षर के परमाणुओं का उत्पत्ति करता है बीच का कुछ भी सम्पर्क नहीं है। इसके प्रतिकूल बौद्ध मतते हैं कि बीच में ऐसी शक्ति है, जो अक्षर-काम्यारि के स्पष्ट भावों को उत्पन्न करती है।

अनुराग

कर्म अनुराग क्या उपचित होते हैं। अनुरागों के किन कर्म पुनर्मन के अभिनिर्धन में सम्मन नहीं होते। मन का मूल अर्थात् पुनर्मन या कर्ममन का मूल अनुराग है। अनुराग अणु है। यह अनुत्क होते हैं। अणुओं के समुदायार के पूर्व इनका प्रत्यक्ष दुर्बिम्ब है। अतः यह अणु है। यह आलोकन और संयोगन अनुरागन करते हैं। अर्थात् प्रतिष्ठा-आम करते हैं, या पुष्टि-आम करते हैं। इनका निरन्तर अनुत्क होता है क्योंकि किन प्रयोग के और प्रतिनिधित्व होने पर भी इनका पुनः संयुजीभाव होता है। अनुराग हरण करते हैं, अतः इन्हें भोष करते हैं। अनुराग आरितक करते हैं, अतः इन्हें भोग करते हैं। अनुराग उन्मूलन करते हैं, अतः इन्हें उपादान करते हैं। अनुरागों से चित्त-वन्तति रिक्तों में चरित होती है, अतः अनुराग आधर हैं। ये कवन हैं, संयोगन हैं। अनुराग लक्ष्य हैं—रग, प्रतिप, मान, अविद्या, इति और मिष्टि। यह लक्ष्य रग-भर से रात होते हैं। रग दो प्रकार के हैं—काम-रग और मन-रग। पाँच रूपी इन्द्रियों के स्वरूपारि आनन्दनों में रग 'काम-रग' है। रूपरग और आरूपरग के प्रति जो रग होता है यह मन-रग कहलता है, क्योंकि इनकी अन्तर्मुनी इष्टि है। और इस लक्ष्य की व्यावृत्ति के लिए भी कि यह दो पात्र भोष है, इसे मन-रग कहते हैं। इन अनुरागों में से कुछ वर्तन-देय हैं और कुछ मान-देय।

चास्ति ज्ञान तथा वर्तन-वर्ति

'चास्ति' का अर्थ सम्यक् चित्ति है। यह 'चास्ति' चास्ति-वार्त्तिक से विष्ट है। यह कल्प-वर्तन-मार्ग में उद्यतीज अनन्तर चास्तिरो से वर्तन रगनी है, किन्तु यह कल्प, लोचिक है।

लोका-व्याप्त

लोक-व्याप्त तीन हैं—कामवासु, कर्मवासु और आरूपवासु ।

कामवासु का अर्थ काम-संप्रसक्त-व्याप्त है । कामवासु के अन्तर्गत चार गति सम्मिलित हैं, वेदगति का एक प्रवेश है, और मायनलोक है । मायनलोक में सब निवास करते हैं ।

चार गति ये हैं—नरक, प्रेत, तिर्यक् और मनुष्य । बुद्धपोष के अनुसार अमृत-अम नी एक गति है । नरक (नित्य) प्रेत, और तिर्यक् अपाव भूमि है । कामवासु में छह वेदनिकाएँ हैं । मनुष्य और छह वेदनिकाएँ काम-सुगति-भूमि हैं ।

छह वेदनिकाएँ इस प्रकार हैं :—बाहुमहाप्रापिक, वयप्रापिक, वान, द्रुपित, निर्मलवर्ण, और परनिर्मलवर्णकरी नरक-द्वीप सब सं कामवासु में वीर स्थान हैं :—अथ नरक, चार द्वीप छह वेदनिकाएँ, प्रेत, और तिर्यक् ।

अथ नरक ये हैं :—संवेद काल-सूय, संघात, रौरव, महारौरव, तप्त, प्रतापन, अग्नीषि ।

चार द्वीप ये हैं :—कम्प, पूर्व-विदेह अक्षगोक्षनीय, और उत्तरकुम्भ । अथ अग्नीषि से परनिर्मलवर्णकरी तक वीर स्थान होते हैं । बुद्धपोष की ध्वनी में नरक-मेघ परिगणित न कर केवल व्याप्त प्रवेश हैं ।

कामवासु से ऊर्ध्व कामवासु के सोलह स्थान हैं । इस वासु में चार स्थान हैं । स्मरित कवियों के अनुसार चार वा पाँच स्थान होते हैं । चतुर्थ से अत्यन्त प्रत्येक स्थानलोक निम्नोक्त है । चतुर्थ स्थान अमृतभूमि है । कामवासु में रूप है, किन्तु यह बाह्यकाय से स्थित है । आरूपवासु में स्थान नहीं है । अस्तु अस्ती धर्म अवधारण हैं किन्तु उपपत्तिकर पर पक्षविह है :—आकाशानन्त्यात्मन, विज्ञानानन्त्यात्मन आधिपत्यात्मन, नैर्स्तान्तर्गतत्वन (मन्त्र) । उपपत्ति से कर्म-निर्णय कर्माधार की रक्ष्य-प्रवृत्ति समझना चाहिये । एक ही रूप से इन विविध आत्मतन्त्रों का साम नहीं होता । यह आत्मतन्त्र एक दूसरे से ऊर्ध्व है, किन्तु इनमें वेदाङ्ग उत्तर और अधर भग्न नहीं हैं । जिस स्थान में उपपत्ति से सम्बन्ध आत्मन का प्रत्यक्ष होता है उस स्थान में एक उपपत्ति की प्रवृत्ति होती है ।

अनिर्णयकोश में इन विविध भूमियों का समिन्धर वर्णन है । हम यह वर्णन न देंगे, किन्तु हमको यह स्थान में रहना चाहिये कि अस्ति-समुपपत्ति का सब लोको पर प्रमाण है । सब पत्ति निर्णय होती है । जिस प्रकार वीर से अङ्कुर और पत्र होते हैं, उसी प्रकार ज्ञेयकर्म धर्म और वस्तु होते हैं । भवकर्म अनादि है । लोको का विस्तृत-व्यवर्तन होता रहता है । सब लोको के अमृतवर्णिक धर्म वीर्य होते हैं, उन मायनलोक का सम होता है । पुनः सब आधेयक कर्मस्त अन्तर्गत मायनलोक के प्रथम निमित्त प्रवृत्त होते हैं, उन वासु की दृष्टि होती है, और पीछे उन मन्त्रन की उपपत्ति होती है ।

प्रत्येक रूप में बुद्ध का प्रादुर्भाव होता है । उनका अन्तर्गत लोको का निर्णय में प्रवेश करने के लिए होता है । एक ही समय में दो बुद्ध नहीं उत्पन्न होते । अतएव यह है कि यह स्थान है कि लोक में दो तत्काल प्रवृत्त हो । एक महावत् उत्पन्न प्रवृत्त होते हैं । यहाँ एक

धर्म-ज्ञान, अनुसन्धान-ज्ञान। समाप्तः संतुष्टि-ज्ञान है, क्योंकि यह परमार्थ-ज्ञान नहीं है। प्रतिपक्षतः धर्म और अन्वय-ज्ञान है। पहला कामपाठ का प्रतिपक्ष है, दूसरा ऊपर चतुर्थों का प्रतिपक्ष है। आकारतः कुल-ज्ञान और समुद्र-ज्ञान हैं। इन दो ज्ञानों का आश्लेषण एक ही (पञ्चोपनिषद्-श्रुत्य) है, किन्तु आकार भिन्न हैं। आकार गोचरतः निरोध-ज्ञान और मार्ग-ज्ञान हैं। यह दो ज्ञान आकार और आश्लेषणवश व्यतिरिक्त होते हैं। इनके आकार और आश्लेषण दोनों भिन्न हैं। प्रयोगतः परिचित-ज्ञान है। कृतकृत्यतः धर्म-ज्ञान है। कृतकृत्य के सम्बन्ध में यह ज्ञान पहले उत्पन्न होता है, हेतु स्थिरतः अनुसन्धान-ज्ञान है, क्योंकि जब अनन्त-ज्ञान को धर्म-ज्ञान में संवर्द्धित है, इसके हेतु हैं।

ज्ञानमय गुणों में पहले बुद्ध के आर्षेयिक धर्मों का निर्देश है। ये बुद्ध के विशेष धर्म हैं। दूसरे अर्हत् होकर भी उनकी प्राप्ति नहीं करते। वे अहंकार हैं—इष्ट वस्तु, पार विचारण, तीन स्मृत्युत्तरात्मन और महाकल्याण। बुद्ध के अन्त्य धर्म शेष का वृत्त्यन्त को समाप्त है। ये अरणा, प्रविधि-ज्ञान, प्रति-संकिर्, अमिहा आदि हैं।



‘वाप्ति’ संज्ञा इतिहास है, क्योंकि इस अवस्था में अभिमान छव्य रहते हैं। वाप्तिमें का वर्णन धर्मसुखस्थान से ही होता है, अन्य सुखस्थानों से नहीं होता। अभिमानवाप्ति का रसेप अप्रभक्तों से होता है, अतः इसका विषय केवल कामासुख है। लौकिक अप्रभक्तों से एक अनसुख धर्मवाप्ति की उत्पत्ति होती है। यथार्थ में एक धर्म-ज्ञान-वाप्ति लौकिकाप्रभक्तों के अनन्तर होती है। इसका आलोकन काम-दुःख है। अतः उसे ‘दुःखे धर्मज्ञानवाप्ति’ कहते हैं। यह वह वाप्ति है, जो धर्म-ज्ञान का उपाय करती है, जिसका उद्देश्य और फल धर्म-ज्ञान है, यह वाप्ति नियम में अक्षम्य है, क्योंकि यह सम्पन्न अर्थात् निर्वाण के नियम में अक्षम्य है। ‘नियम’ का अर्थ एकमतीत्य है। इसका लोभ ‘अक्षम्य’ कहलाता है। इस वाप्ति के एक धर्म उत्पन्न होने पर योगी धर्म-सुखी होता है। उत्पन्नमान अवस्था में वह वाप्ति धर्मसम्पन्न का आलोकन करती है। ‘दुःखे धर्मज्ञानवाप्ति’ के अनन्तर ही एक धर्म-ज्ञान की उत्पत्ति होती है, जिसका आलोकन कामासुख-दुःख है। उसे ‘दुःखे धर्मज्ञान’ कहते हैं। यह ज्ञान अनसुख है। यथा—कामासुख के दुःख के लिए एक धर्म-ज्ञान-वाप्ति और एक धर्म-ज्ञान की उत्पत्ति होती है उसी प्रकार रसेप दुःख के लिए एक अनसुख-वाप्ति और एक अनसुख-ज्ञान की उत्पत्ति होती है। धर्म-ज्ञान नाम का व्यवहार इतिहास है कि प्रयत्नः दुःखसिद्धि धर्मत्व का ज्ञान बोधी को होता है। अनसुख-ज्ञान का व्यवहार इतिहास है कि धर्म-ज्ञान इसका हेतु है (वदन्त्य-उद्देश्य)। ज्ञान वर्य है। किन्तु संक्षेप में ज्ञान दो प्रकार का है—संस्तव्य और अनसुख। उन ज्ञान ज्ञान के इन दो प्रकारों के अन्तर्गत हैं। इन दो ज्ञानों में से पहला ‘संस्तव्य’ कहलाता है। संस्तव्य-ज्ञान ‘लोक-संस्तव्य-ज्ञान’ कहलाता है, क्योंकि प्रायेण यह ज्ञान संस्तव्य-उद्देश्य का आलोकन प्रयत्न करता है। अनसुख ज्ञान दो प्रकार का है—धर्म-ज्ञान और अनसुख-ज्ञान। इन दो ज्ञानों की और पूर्योक्त ज्ञान को संस्तव्य कर तीन ज्ञान होते हैं—लोक-संस्तव्य-ज्ञान, धर्म-ज्ञान, और अनसुख-ज्ञान। इनमें संस्तव्य का गोचर सब धर्म है, अर्थात् उन संस्तव्य धर्म अस्तुतः धर्म संस्तव्य-ज्ञान के विषय हैं। जो ज्ञान ‘धर्म’ कहलाता है, उसके विषय काम-पद के दुःखादि हैं। धर्म-ज्ञान का गोचर कामासुख का दुःख, दुःख-समुच्चय, दुःख-निरोध, दुःख-निरोध-गामिनी प्रतिपत्ति है। अनसुख-ज्ञान का गोचर उर्ध्व भूमिओं का दुःखादि है, अर्थात् कामासुख और अक्षम्यता के दुःखादि अनसुख-ज्ञान के विषय हैं। यह दो ज्ञान स्वयमेव से परस्पर हैं अर्थात् दुःख-ज्ञान समुच्चय-ज्ञान निरोध-ज्ञान, मार्ग-ज्ञान। यह दो ज्ञान को चतुर्विध है अथवा धर्म-ज्ञान और अनुपाद-ज्ञान कहलाते हैं। जब योगी अपने से कहता है कि मैंने दुःख को मत्ती प्रकार परिहास किया है, समुच्चय का प्रहास किया है, निरोध का अनुस्यूत किया है, मार्ग की मार्गना की है, तब इससे जो ज्ञान, जो धर्म, जो विषय, जो बोधि, जो प्रज्ञा जो आलोक, जो विहरणा उत्पन्न होती है, यह धर्म-ज्ञान कहलाता है। जब योगी अपने से कहता है कि मैंने दुःख को मत्ती भाँति परिहास किया है, और सब फिर परिचेय नहीं है, इत्यादि तो जो ज्ञान उत्पन्न होता है, वह अनुपाद-ज्ञान कहलाता है (मूलरात्र)। इन ज्ञानों के अतिरिक्त परचित्त-ज्ञान भी है। इस प्रकार वर्य ज्ञान ये हैं—लोक-संस्तव्य-ज्ञान, धर्म-ज्ञान, अनसुख-ज्ञान, परचित्त-ज्ञान, दुःख-ज्ञान, समुच्चय-ज्ञान, निरोध-ज्ञान, धर्म-ज्ञान,

भमकोर को व्याख्या के अनुसार दार्शनिक लौकिक है, या लौकिक-विरोधी है [व्याख्या पृ० १६२, पंक्ति २१—दार्शनिकः लौकिकः, पृ० ४०० पंक्ति १७—दार्शनिकः लौकिक-विरोधी]। लिम्बी पंक्तियों के अनुसार दोनों एक हैं। इस बाद का नाम दार्शनिक क्यों पड़ा, यह ठीक तरह से नहीं कहा जा सकता। कुछ लोग इनका संकथ कुमारसह के ग्रन्थ 'दृष्टान्तपत्रिका' से जोड़ते हैं। कुछ का कहना है कि दृष्टान्तों का प्रयोग करना इसकी विशेषता है, इस कारण इसका नाम 'दार्शनिक' पड़ा। प्रमुखता का विचार है कि दृष्टान्त विनयन और अभिप्रेम के विरुद्ध भी हो सकते हैं। विमर्श इनके संकथ में कहती है कि वह छप भी हो सकते हैं, नहीं भी हो सकते।

लौकिक मन्त्राह का साहित्य नष्ट हो गया है। अतः इसके संकथ में हमारी जान काटी बहुत थोड़ी है, तथापि जो लुप्तप्राय अभिप्रेमकोर तथा उसकी व्याख्या में मिलती है, उनके आधार पर हम लौकिक मन्त्र का व्याख्यान पिछले अध्याय में वैमार्शिक से तुलना के प्रकाश में कर चुके हैं, अवशिष्ट मुख्य-मुख्य विद्वानों को यहाँ देते हैं।

विद्वान्वाह लीजिए करने के पूर्ण बहुमुख का मुद्रा लौकिक मन्त्राह की ओर था। अतः यद्यपि अभिप्रेमकोर वैमार्शिक-मन्त्र का प्रतिपादन करता है, तथापि वह वहाँ लौकिक-मन्त्र के विरुद्ध है, यहाँ बहुमुख लौकिक दृष्टि से उनकी आलोचना करते हैं।

वैमार्शिकों के समान लौकिक भी स्वप्नराशी हैं। इनकी गणना हीनपन्न में की जाती है, यद्यपि ये मन्त्राह का कर्मकाण्ड को स्वीकार करते हैं, और एक प्रकार से मन्त्राह के प्रारम्भ करे का करते हैं। ये वैमार्शिकों के तब पत्नों के अक्षिप्त को नहीं स्वीकार करते। ये वैमार्शिकों के तुल्य वाह बाद के अक्षिप्त को मानते हैं, किन्तु इनके अनुसार एवम दान प्रत्यक्ष द्वारा न होकर अनुमान द्वारा होता है।

वैमार्शिक से लौकिक का भेद

कथ—वैमार्शिकों के अनुसार रूप द्वितीय है, अर्थात् स्पर्श-संस्पर्श भेद से दो प्रकार का है। किन्तु लौकिक का कहना है कि संस्पर्श का महत्त्व वातुष नहीं है, यह वारंवार मान्य है। अध्याय कथ-अभिप्रेमकोर हो है। संस्पर्श नाम का कोई द्रव्य नहीं है। यदि वस्तु का महत्त्व न हो तो संस्पर्श के महत्त्व का अन्तर्भाव हो। उनका प्रश्न है कि एक द्रव्य उभरता कैम विद्वान्वाह हो सकता है [अभिप्रेमकोर १११, पंक्ता ३ २५, पंक्ति १५]।

वैमार्शिकों के अनुसार दुर्लभ-रूप वाह-रूप-वाह और माम्भ-रूप-रूपों हैं, किन्तु लौकिकों के अनुसार वह वाह-रूप-रूप-रूप-रूप है [अभिप्रेमकोर १११, पंक्ता, पृ २१ पंक्ति १]।

आलोचना—दार्शनिक तीन वाह-रूपों को—आलोचना अर्थात् अन्विष्ट-अन्विष्ट और अन्विष्ट-अन्विष्ट को अन्विष्ट। अन्विष्ट अन्विष्ट है कि वह अन्विष्ट-रूप के अन्विष्ट अन्विष्ट, अन्विष्ट नहीं है। बिना 'आलोचना' करने के वह अन्विष्ट का अन्विष्ट, अन्विष्ट अन्विष्ट अन्विष्ट का अन्विष्ट है। जिस को न कहें (अन्विष्ट-रूप) अन्विष्ट अन्विष्ट अन्विष्ट

षोडश अध्याय

लौकान्तिक नय

लौकान्तिक धारणा पर विचार

लौकान्तिक वे हैं, जो केवल दुःखरूपन को, अर्थात् सुखान्त को प्रत्याक्ष मानते हैं। वे कात्यायनीपुत्रादि शास्त्रज्ञों द्वारा रचित अमिर्क्योश के ग्रन्थों की प्रामाणिकता को स्वीकार नहीं करते। वे अमिर्क्यशास्त्र को कुबोद्ध नहीं मानते। अमिर्क्योश की व्याख्या में कहा है [पृ ११, पंक्ति ३]—“ये सुप्रामाणिका न तु शास्त्रप्रामाणिका, अर्थात् लौकान्तिक सुख को प्रत्याक्ष मानते हैं, शास्त्र को नहीं। अमिर्क्यादि कहते हैं कि शास्त्रा दुःख ने अमिर्क्य के लिए अमिर्क्य का उपदेश किया है। वे प्रश्न करते हैं कि यदि शास्त्र प्रत्याक्ष नहीं है, तो त्रिकिक की व्यवस्था कैसे होगी। सुख में त्रिकिक का पक्ष है। अमिर्क्य का व्याख्यान भावान् द्वारा प्रकीर्ण है—(उत्तु प्रकीर्ण उच्छो मयक्ता)। और त्रिक प्रकर स्विक अर्थात् ने त्रिक त्रिक सुख में उच्छ उच्छो का अमिर्क्य उच्छो मयक्ता में किया है, उच्छ प्रकर स्विक अमिर्क्योश ने अमिर्क्योश ने अमिर्क्योश शास्त्र में भावान् द्वारा उपदेश अमिर्क्य को प्रत्याक्ष किया है।

लौकान्तिकों को सुनिश्चयाचार्य भी कहते हैं [अमिर्क्योश, १, २९९]। इस प्रकार के प्रमाणिक उपदेशों के कुम्भारों को बताते हैं। तथा इसके अन्य प्रमाण आचार्य मन्त्र, पद्म, अश्वत्थ, पद्मनाभ आदि हैं। मन्त्र का उच्छो मयक्ता में है। यह मन्त्र कोन है, इस उच्छो में मन्त्र पाया जाता है। अमिर्क्योश का कहना है कि यह स्विक अर्थात् है, किन्तु अमिर्क्योश की व्याख्या में इस मन्त्र का अर्थ प्रमाण किया गया है। व्याख्याकार प्रमाणित करते हैं कि मन्त्र एक स्विक का नाम है, जो लौकान्तिक है। व्याख्याकार का कहना है कि विद्या के अनुसार मन्त्र लौकान्तिक-अमिर्क्योश है, जब कि अमिर्क्य अमिर्क्य-अमिर्क्य के अमिर्क्य को मानते हैं, और अमिर्क्योश के चार मन्त्रों में से ‘मन्त्रमय’ के मन्त्र को स्वीकार करते हैं। पुन विद्या में मन्त्र अमिर्क्य अपने नाम से उच्छो मयक्ता हैं [व्याख्या, १०, ४४, पंक्ति १५-२९]। व्याख्या [पृ २९९, पंक्ति १५४; पृ ३०९, पंक्ति १०; पृ ३१५, पंक्ति ६] में मन्त्र-मन्त्र मन्त्र को लौकान्तिक बताया गया है। विद्या में कुम्भारों और लौकिक का कोई उच्छो नहीं है। लौकिक का कहना है कि विद्या में लौकान्तिकों का उच्छो केवल एक बार आया है। विद्या ‘लौकान्तिक’ से अमिर्क्य परिचित है। विद्या के अनुसार इनके प्राप्ति की श्रद्धा है, जो अमिर्क्योश के अनुसार लौकान्तिकों के हैं। अमि-

समाय-समता है। औपनिषद इस बात में अनेक दोष दिखाते हैं कि लोक समागता को प्रत्यक्ष नहीं देखता। यह प्रथा से समागता का परिच्छेद नहीं करता क्योंकि समागता का कोई व्यापार नहीं है, जिससे उच्छाद बन हो। यद्यपि लोक उच्छाद-समागता को नहीं जानता, तथापि उसमें उच्छाद के कारणों की प्रतिपत्ति होती है। अतः समागता के होने पर भी उच्छाद का व्यापार होगा। पुनः निष्पत्ति को शास्त्र-प्रमाणों की अपेक्षा-समागता भी क्यों नहीं हट है। इनके लिए सामान्य प्रवृत्ति का उपयोग होता है।

अतः—इसी प्रकार औपनिषद अतः को ब्रह्म नहीं मानते। उनका कहना है कि यह एक आशय, सामान्यविशेष है, जिसे पूर्वकर्म का कर्म प्रतिबिम्ब-वत्ता में उत्पन्न में आशय किया है। इस सामान्य के कारण एक निवृत्त कर्म के लिए निवृत्त-समाग के उत्पन्न-मर्म का अस्तित्व होता है।

उच्छाद-वत्ता के कारण—औपनिषद उच्छाद-वत्ता के कारणों को भी पुनः पुनः ब्रह्म नहीं मानते। उच्छाद-वत्ता के कारणों का विचार, अतः स्थिति और अनिष्टता है। 'स्थिति' उनमें स्थाना की है, 'अतः' उनका इच्छा की है, अनिष्टता उनका विचार की है। यह अतः-वत्ता का मत है। किन्तु औपनिषद करते हैं कि अतः-वत्ता की कर्म का मत है कि प्रवाह उच्छाद है। ये प्रवाह वत्ता के तीन-वत्ता नहीं बताते, क्योंकि वे कहते हैं कि यह तीन वत्ता प्रवाह होते हैं। अतः-वत्ता का उत्पन्न, अतः और अतः अतः-वत्ता है। जो अतः-वत्ता है, यह वत्ता होने की शक्ति नहीं रखता। औपनिषदों के अनुसार उत्पन्न या वत्ता का यह अर्थ है कि प्रवाह का अर्थ है, अतः या अनिष्टता प्रवाह की निवृत्ति, उपस्थिति है। स्थिति आदि से निवृत्ति एक अनुवर्तमान प्रवाह है। अतः-वत्ता का अतः अनुवर्तमान का पूर्वनिवृत्ति है। पुनः उत्पन्न अतः-वत्ता है, स्थिति प्रवृत्ति है, अनिष्टता प्रवृत्ति का उत्पन्न है, अतः उसकी पूर्णता विधिप्रवृत्ति है। उत्पन्न में उच्छाद-वत्ता का अतः-वत्ता होता है, अतः-वत्ता होता है, इन कर्मों का प्रवाह इनकी स्थिति है। प्रवाह का विच्छेद उनका विच्छेद-वत्ता है। उत्पन्न-वत्ता ब्रह्म नहीं है।

अतः-वत्ता अतः-वत्ता का अतः-वत्ता—औपनिषद अतः-वत्ता, अतः-वत्ता को अतः-वत्ता नहीं मानते। यदि अतः-वत्ता और अतः-वत्ता ब्रह्म-वत्ता है, तो यह अतः-वत्ता है। उनको अतः-वत्ता और अतः-वत्ता को अतः-वत्ता करते हैं।

अतः-वत्ता की उत्तर देता है कि यह अतः-वत्ता, अतः-वत्ता तथा अतः-वत्ता है, जो कर्म का अतः-वत्ता किया है।

औपनिषद कहता है कि कर्म के कारणों में क्या विचार है। कर्म नित्य होते हुए अतः-वत्ता अतः-वत्ता क्यों नहीं करता। क्या विचार उपस्थित होता है, जो कभी यह अतः-वत्ता किया है, और कभी नहीं करता। अतः-वत्ता यह अतः-वत्ता भी नहीं है कि उनके कारणों का अतः-वत्ता प्रवृत्ति के अतः-वत्ता से होता है, क्योंकि अतः-वत्ता इन प्रवृत्ति का भी नित्य अतः-वत्ता है। पुनः अतः-वत्ता अतः-वत्ता कैसे है। क्या अतः-वत्ता का भी उत्पन्न अतः-वत्ता होता है। इससे अतः-वत्ता होता है। किन्तु यदि अतः-वत्ता का अतः-वत्ता अतः-वत्ता है, तो अतः-वत्ता का भी अतः-वत्ता

है कि यह आकाश है। जिसे प्रतिस्पर्धा-निरोध या निर्वाह कहते हैं, यह प्रतिस्पर्धा (स्पर्धा) के अर्थ से अन्य अनुसंग अन्य धर्म का अनुसंग है, जब उत्पन्न अनुसंग और उत्पन्न धर्म का निरोध होता है। निर्वाह कष्ट-सह नहीं है, यह अभावमान है। सर्वाधिकार के अनुसार निर्वाह किस्मो-गच्छ है, यह अस्वेच्छ है। इसका फल नहीं है, किन्तु यह कारण-हेतु है।

सौत्रान्तिक आशेष करते हैं कि यदि असंस्कृत फल है, तो इसका एक हेतु होना चाहिये, कि हेतु के लिए वह उन्हें कि इस हेतु का यह फल है। पुनः जब सर्वाधिकारी इसे कारण-हेतु मानते हैं, तो इसका फल होना चाहिये कि फल के लिए वह उन्हें कि इस फल का यह हेतु है।

सर्वाधिकारी उत्तर देता है कि केवल संस्कृत के हेतु-फल होते हैं, असंस्कृत के हेतु-फल नहीं होते, क्योंकि पञ्चविध हेतु और पञ्चविध फल असंस्कृत के लिए असंभव हैं।

यह विचार अतिविस्तृत है। संभव ने स्वानुसार में 'असंस्कृत' के प्रतिषेध का अर्थान्वय किया है। इस विस्तृत व्याख्यान के लिए यहाँ स्थान नहीं है। सर्वाधिकारी अन्त में कहता है कि निर्वाह धर्म-सम्पन्न-फल इत्यर्थ है। यह अभावमान है। केवल आर्ष इत्यत्र वाच्य-कार करते हैं। इसका प्रकल्प-सम्पन्न होता है। इसके सामान्य लक्षणों का यह कह कर निर्दिष्टमान हो सकता है कि यह वृत्तों से भिन्न एक कुराल, निवृत्त इत्यर्थ है; किन्तु उभा निर्वाह है।

अप्रतिस्पर्धा-निरोध यी अभावमान है, कष्ट-सह नहीं है। जब प्रतिस्पर्धा-फल के बिना प्रत्यक्ष-वैकल्प-मान सं भर्तों का अनुसंग होता है, तब इसे अप्रतिस्पर्धा-निरोध करते हैं।

चित्त-विप्रयुक्त-धर्म—सौत्रान्तिक चित्त-विप्रयुक्त धर्मों का अस्तित्व नहीं मानते। उनके अनुसार यह प्रकाशमान है, कष्ट-सह नहीं है। अमिचर्मकोश के द्वितीय कोशस्थान में सौत्रान्तिक का व्याख्यान विचारपूर्वक दिया गया है। जिसमें यह इन धर्मों के इत्यन्त अस्तित्व का प्रतिषेध करते हैं। ये चित्त-विप्रयुक्त-धर्म उत्पन्न-रूप में संघटित हैं। प्रपत्ति, अमाप्ति, समाप्ति, आसक्ति, शो सम्पत्ति, जीवितेतिवृत्ति, लक्षण नामाकारादि और एवंवादीक धर्म चित्त-विप्रयुक्त हैं। यहाँ उदाहरणमान के लिए हम यी तीन चित्त-विप्रयुक्त-उत्कारों के उदाहरण में सौत्रान्तिक विचार उद्धृत करते हैं।

प्राप्ति—नामक धर्म के अस्तित्व की वे नहीं मानते। वे कहते हैं कि प्राप्ति की प्रत्यक्ष उपलब्धि नहीं होती, यथा—रूप-रश्म्यादि की होती है, यथा—रूप-रश्म्यादि की होती है। उसके द्वारा से प्राप्ति का अस्तित्व अनुमित नहीं होता, यथा—पञ्चगुणदि इन्द्रिय अनुमान से प्राप्ति है।

समाप्ति (निरूप-समाप्ति) को सौत्रान्तिक इत्यन्त नहीं मानते। सर्वाधिकार के अनुसार यह एक इत्यर्थ है, एक धर्म है; किन्तु योग से उत्पन्न तथा 'लक्ष-संख्यात' धर्मों का परस्पर सम्पन्न (= सम्पन्न) होता है। शास्त्र में इस इत्यर्थ की निरूप-समाप्ति लक्ष है। यह लक्षों की

समाज-समता है। औद्योगिक इस बाढ़ में अनेक दोष दिखाते हैं कि लोक समता को प्रत्यक्ष नहीं देखता। यह प्रथा से समता का परिच्छेद नहीं करता क्योंकि समता का कोई आधार नहीं है, जिससे उत्पन्न हो। यद्यपि लोक सम-समता को नहीं मानता, तथापि उसमें सर्वो के हितों की प्रतिपत्ति होती है। अतः समता के होने पर भी उसका क्या आधार होगा। पुनः निम्न की शांति-यथादि की अस्म-समता भी क्यों नहीं है। इनके लिए समान्य प्रवृत्ति का उपयोग होता है।

अतः—इसी प्रकार औद्योगिक धर्म को दृष्टि नहीं मानते। उनका कहना है कि यह एक आवेद, सामर्थ्य-विशेष है, जिसे पूर्वजन्म का कर्म प्रतिबन्धित-रूप में स्व में आविष्ट करता है। इस सामर्थ्य के कारण एक निवृत्त काल के लिए निकट-समाज के लक्ष्य-प्रकल्प का अवस्थान होता है।

संस्कृत-धर्म के लक्षण—औद्योगिक संस्कृत-धर्म के लक्षणों को भी दृष्टि दृष्टि दृष्टि नहीं मानते। संस्कृत-धर्म के लक्षण जाति, धर्म स्थिति और अनिष्टता है। 'स्थिति' उनकी स्थापना करती है, 'धर्म' उनका हस्त करती है, अनिष्टता उनका विनाश करती है। यह सर्वोत्थान का मूल है। किन्तु औद्योगिक कहते हैं कि मनुष्य प्रवृत्ति करना चाहते हैं कि प्रवाह संस्कृत है। ये प्रवाह धर्म के तीन-लक्षण नहीं बताते क्योंकि वे कहते हैं कि यह तीन लक्षण प्रवाह होते हैं। वस्तुतः धर्म का उत्पाद, धर्म और धर्म अग्रजन्ममान है। जो अग्रजन्ममान है, वह लक्षण होने की सम्भवा नहीं रखता। औद्योगिकों के अनुसार उत्पाद या जाति का यह धर्म है कि प्रवाह का धर्म है, धर्म का अनिष्टता प्रवाह की निवृत्ति, उपरति है। स्थिति आदि से निवृत्ति तक अनुकूलमान प्रवाह है। स्थिति-प्रवाह या धर्म अनुकूलमान का पूर्वोत्थान है। पुनः उत्पाद अग्रजन्म-भाव है, स्थिति प्रकल्प है, अनिष्टता प्रकल्प का उत्प्रेषण है, धर्म उसकी पूर्वाग्रह विधिप्राप्ति है। उत्प्रेषण में संस्कृत-धर्म का अग्रजन्म-भाव होता है, मूल-अग्रजन्म होता है, इन धर्मों का प्रवाह इनकी स्थिति है। प्रवाह का किञ्चित्काल उनका स्थिति-प्रवाह है। उत्पाद-विशेष दृष्टि नहीं है।

अतीत-जन्म-प्रत्युत्पन्न का अवस्थान—औद्योगिक अतीत, अनन्त को अनु-कर्म नहीं मानते। यदि अतीत और अनन्त दृष्टि-धर्म है, तो वह प्रत्युत्पन्न है। उनको अतीत और अनन्त कर्म विरोधित करते हैं।

सर्वोत्थानशील उत्तर देता है कि यह अग्रजन्म-धर्म प्रत्युत्पन्न-धर्म तथा उपरति-धर्म है, जो धर्म का धर्म विनिश्चित करता है।

औद्योगिक पूछता है कि धर्म के कारण में क्या विश्वास है। धर्म निम्न होते हुए अपना कारण क्या क्यों नहीं करता। क्या विश्वास उपस्थित होता है, जो धर्म यह अपना कारण करता है, और धर्म नहीं करता। धर्मही यह धर्म भी कुछ नहीं है कि उसके कारण का अग्रजन्म प्रत्युत्पन्न के अग्रजन्म से होता है, क्योंकि अग्रजन्म के लिए इन धर्मों का भी निम्न अवस्थिति है। पुनः धर्म अतीत-धर्म के है। क्या धर्म का भी दृष्टि कारण होता है। इसके अनन्त-धर्म होगा। किन्तु यदि धर्म का स्वतन्त्र उत्प्रेषण अतीत-धर्म है, तो धर्मों का भी अतीत-धर्म

होगा। फिर इस कल्पना से क्या ज्ञान कि अण्ड्य अतीतिदि कारिण पर अभिहित है? क्या अण्ड्य यह कहेंगे कि कारिण न अतीति है, न अनगत, न प्रत्युपन्न? उस अवस्था में अलंकृत होने से यह निश्चय है। अतः यह न कहिए कि यह धर्म कारिण नहीं करता, तब यह अनगत है, और कम इसका कारिण उपरान्त हो जाता है, तब यह अतीति है।

सर्वोक्तिवादी उत्तर देता है कि यदि कारिण धर्म से अन्य होता तो यह दोष होता।

सौत्रास्तिक—किन्तु यदि यह धर्म से अन्य नहीं है, तो अव्यय नहीं है। यदि कारिण धर्म का स्वभाव ही है, तो धर्म के नित्य होने से कारिण भी नित्य होगा। क्यों और कैसे धर्म कहते हैं कि अनगत है। अव्यय-मेव युक्त नहीं है।

सर्वोक्तिवादी उत्तर देता है—किन्तु इसकी अनुपपत्ति है। वास्तव में अनुपपन्न अलंकृत धर्म अनगत कहलाता है, जो उपपन्न हो निकट नहीं हुआ, वह प्रत्युपन्न कहलाता है, जो निकट होता है, वह अतीति कहलाता है।

सौत्रास्तिक—प्रत्युपन्न का जो स्वभाव है, यदि उसी स्वभाव के साथ (तैनेवमन्ना) अतीति और अनगत धर्म का उद्भाव होता है, तो कैसे ही होते हुए वह कैसे अनुपपन्न वा नष्ट होता है। अब इस धर्म का स्वभाव कैसा ही रहता है, तो वह धर्म अनुपपन्न वा नष्ट कैसे होगा। पूर्व इसके क्या न वा इसके अभाव में इसे अनुपपन्न कहेंगे। फलतः इसके क्या नहीं है, इसके अभाव में इसे निकट कहेंगे। अतः यदि 'अमृता भावा' इष्ट नहीं है, यदि 'मृता अमृता' भी इष्ट नहीं है, तो अव्यय-त्रय सिद्ध नहीं होता।

इसके बाद सौत्रास्तिक सर्वोक्तिवादी की मुक्तियों की परीक्षा करते हैं।

यह युक्ति कि अलंकृत लक्षण के योग से अलंकृतों का शारद्वय प्रसंग नहीं होता, क्योंकि उनका अतीति और अनगत दोनों में उद्भाव है—वास्तव में—वास्तव में, क्योंकि धर्म का सर्वप्रधान-स्वभाव होने से धर्म के अभाव और विनाश का योग नहीं है। "धर्म नित्य है और धर्म नित्य नहीं है।" यह वचन पूर्वापरविरुद्ध है।

इस युक्ति के अन्तर्गत में कि मगवान् ने अतीति और अनगत के अस्तित्व का उपदेश दिया है, क्योंकि मगवान् का वचन है कि—“अतीति धर्म है, अनगत विनाश है।” हमारा कहना है कि हम भी मानते हैं कि अतीति है, अनगत है (अस्तीति)। जो मूलपूर्व है (क मूलपूर्व) वह अतीति है, जो हेतु होने पर होगा (मद् भविष्यति), वह अनगत है। इस अर्थ में हम कहते हैं कि अतीति है, अनगत है। किन्तु प्रत्युपन्न के उद्भाव पर शङ्क नहीं है।

सर्वोक्तिवादी विरोध करता है—श्रेय कहता है कि प्रत्युपन्न के लक्षण उनका उद्भाव है।

सौत्रास्तिक—यदि उनका उद्भाव प्रत्युपन्न के लक्षण नहीं है तो उनका उद्भाव कैसे है।

सर्वोक्तिवादी—यह अतीति और अनगत के उद्भाव के साथ होते हैं।

सौत्रान्तिक—किन्तु यदि उनका अस्तित्व है, तो उनका स्वभाव अतीत और अनगत का कैसे बताते हैं ? अस्तुतः सर्वास्तिवादी द्वारा उद्युत बन्धन में भगवान् का अभिप्राय हेतु फलाभ्याद-दीर्घ का प्रतिषेध करना है। 'अतीत वा' के अर्थ में यह 'अतीत है' कहते हैं। 'अनागत होगा' के अर्थ में यह 'अनागत है' कहते हैं। 'अस्ति' शब्द निपात है। तथा लोक में कहते हैं कि—'दीप का प्राक् अभाव है' (अस्ति), 'दीप का पश्चात् अभाव है, यह प्रतीत निरुद्ध है' (अस्ति), किन्तु यह प्रतीत मुझसे निरोपित नहीं है। इसी अर्थ में एक में उक्त है—'अतीत है, अनागत है'। अन्यथा यदि उही सङ्घस्य के साथ विद्यमान हो तो अतीत-अनागत की सिद्धि न हो।

सर्वास्तिवादी—इम वेदन्ते हैं कि भगवान् सङ्घ-शिक्षीयक-परिआबद्धों को उद्दिष्ट कर पेश करते हैं कि—'अतीत कर्म निरुद्ध, निरुद्ध, अस्तंगत कर्म है।' प्रत्यक्ष निरोध के अनुसर इत्यत्र अर्थ होगा कि 'यह कर्म वा'। किन्तु क्या परिआबद्धों को उस अतीत कर्म का मूलपूर्वक इह नहीं है ?

सौत्रान्तिक—यदि भगवान् कहते हैं कि अतीत कर्म है तो उनकी अभिसन्धि कलवान वस्तुत्वं से है, जिसे मूलपूर्व कर्म ने कारक की उत्पत्ति में आहित की है। अन्यथा यदि अतीत-कर्म स्वभाव से विद्यमान है (स्वेन मायेन विद्यमानम्), तो विद्यमान अतीत की सिद्धि कैसे होगी ? पुनः आगम की उक्ति स्पष्ट है। भगवान् ने पण्यार्थ-शून्यता-सूत्र में कहा है कि—'हे मित्रुषो ! जल्लु उत्पद्यमान होकर कहीं से आता नहीं है; निरुप्यमान होकर कहीं संश्लिष्ट नहीं होता। इह प्रकार हे मित्रुषो ! जल्लु का अमूषा-भाव होता है, और मूषा-अभाव होता है। यदि अनगत जल्लु होता, तो भगवान् नहीं कहते कि जल्लु का अमूषा-भाव है।

सर्वास्तिवादी कदाचित् कहेगा—'अमूषा भाव' का अर्थ है—'वर्तमान अर्थ में न होकर होता है' (वर्तमानेऽप्यनि अमूषा); अर्थात् वर्तमान-भाव में न होकर होता है (वर्तमानभावे न अमूषा)। यह अशुद्ध है, क्योंकि अथ जल्लुसङ्गत् भाव में अर्थान्तर नहीं है। क्या इत्यत्र यह अर्थ आप करेंगे—'त्यक्षता न होकर' ? इससे यह सिद्ध होता है कि अनगत जल्लु नहीं है।

अतीत और अनगत है, क्योंकि विज्ञान की उत्पत्ति को वस्तुओं के कारण होती है। मनोविज्ञान की उत्पत्ति मन इन्द्रिय तथा अतीत, अनागत और प्रत्युत्पन्न धर्मों के कारण होती है। इह बुद्धि के संक्षेप में क्या यह समझना चाहिये कि ये धर्म मन-इन्द्रिय की तरह मनोविज्ञान के जनक-मत्स्य हैं ? अथवा वे आलम्बनमात्र हैं ? यह अशुद्ध है कि अनगत धर्म, जो घरखो घर में हमें, या जो कभी न होगे प्रत्युत्पन्न मनोविज्ञान के जनक-प्रत्यय नहीं हैं। यह अशुद्ध है कि निर्वाण को सर्वोत्पत्ति के विरुद्ध है, जनक प्रत्यय नहीं हो सकता। अथ यह श्रेय रह जाता है कि धर्म विज्ञान के आलम्बन-मत्स्य हैं। हमको यह इह है कि अनगत और अतीत धर्म आलम्बन-प्रत्यय हैं।

सर्वास्तिवादी का धरन है कि यदि अतीत और अनगत धर्म का अस्तित्व नहीं है, तो यह विद्यमान का आलम्बन कैसे है ?

लौकिक—उनका अस्तित्व उसी प्रकार है, जिस प्रकार वे आर्त्तजन के रूप में प्रतीत होते हैं। वे अतीत और अनगत के बिन्दु के साथ मूलपूर्व-मन्त्रित्व की तरह आर्त्तजन के रूप में प्रतीत होते हैं। वास्तव में कोई अतीत रूप या वेदना का स्मरण कर यह नहीं देखता कि—‘यह है’, किन्तु वह स्मरण करता है कि ‘यह था’। वो पुरुष अनगत का प्रागुद्धारन करता है, वह सत् अनगत को नहीं देखता। किन्तु एक दूसरी मन्त्रित्व वस्तु अनगत को देखता है। सृष्टि अवाहय रूप का ग्रहण करती है, अवाहय वेदना का ग्रहण करती है, अर्थात् वर्तमान रूप और वेदना के समान ग्रहण करती है। यदि कर्म जिसका पुद्गल को स्मरण है, ऐसा है कि उसका ग्रहण पुद्गल सृष्टि से करता है, वो यह स्मरण ही वर्तमान है। यदि वह ऐसा नहीं है, यदि इसका ग्रहण सृष्टि से नहीं है, तो अस्तु मी सृष्टि-विधान का अस्मरण आर्त्तजन होता है। क्या आप यह कहेंगे कि अतीत और अनगत रूप का अस्तित्व किना वर्तमान रूप है, क्योंकि अतीत और अनगत रूप विपरीत परमाणु से अन्य वस्तु नहीं है। किन्तु हम कहेंगे कि यह विधान सृष्टि का प्रागुद्धारन से अतीत और अनगत रूप को आर्त्तजन के रूप में ग्रहण करता है, तब वह विपरीतस्थिति में उसको आर्त्तजनत्वं ग्रहण नहीं करता, किन्तु इसके विपर्यय संवितास्वभा में करता है। यदि अतीत और अनगत रूप वर्तमान रूप ही है, किन्तु परमाणु का विभक्त है, तो परमाणु निम्न होंगे। न कोई असाद है, और न कोई निरोध। परमाणुवर्तमान और विपर्यय है। ऐसे बार के ग्रहण से आधीनिक-रूप का परिग्रह होता है और बुद्ध का वह रूप अपास्त होता है कि बहुत अवधारण होकर कहीं से आता नहीं। केनाचि अमूर्त कर्मों में वह युक्ति नहीं लगाती। परमाणु संवित न होने से इनका अतीत और अनगत अस्मरण में पुन विपरीतस्थिति कैसे है।

लौकिकवादी कर्म-फल से मी सर्व आहत करते हैं। लौकिक यह नहीं स्वीकार करते कि अतीत कर्म से फल की प्रत्यक्ष उत्पत्ति होती है। उनके अनुसार कर्म-मूर्तक विपरीत-उत्पत्ति से फल की उत्पत्ति होती है।

किन्तु वो वादी अतीत और अनगत को इच्छता मानते हैं, उनको फल की निश्चया इच्छा होनी चाहिये। अतएव उन लौकिकवादियों का लौकिकवाद, वो अतीत और अनगत को इच्छा-वत्ता को मानते हैं। सत्य नहीं है। इस अर्थ में लौकिकवाद को नहीं होना चाहिये। सत्य लौकिकवाद यह है किन्तु लौकिक को प्रतीति में ‘फल’ का वही अर्थ है, वो आत्मन से उक्त है। सत्य की वह प्रतीति कैसे है कि सर्व का अस्तित्व है। “हे मास्व ! क्या कोई कहता है कि ‘सर्वमस्ति’, तब उक्तका अग्रिमार्थ बारह आकाशों से होता है। यह उपासनाही है। अपना सर्व जिसका अस्तित्व है, अन्व-अन्व है।” और इनका अस्तित्व कैसे होता है, यह मी मी बताया है—“वो मूलपूर्व है, वह अतीत है” किन्तु यदि अतीत अनगत का अस्तित्व नहीं है, तो अतीत अनगत ज्ञेय से अतीत अनगत वस्तु में कोई संयुक्त कैसे होता है। उदात्त में अतीत ज्ञेय-आत अनुगत के उपासकता अतीत ज्ञेय से पुद्गल संयुक्त होता है। अतीत और अनगत वस्तु से संयोग उपासकता-वैरोध के अस्तित्व से उपासकता होता है।

कैम्यफि कहता है कि 'अतीता' और अनाम्य का वर्तमान के लक्ष्य अस्तित्व है। संकृता बर्णों का निश्चय ही सीमा है।

काम-विशेष—लौकिक के मत में कर्म चेतना है। 'काम-कर्म' से अस्मिन्मात्र 'काय' द्वारा विज्ञापन से नहीं है, किन्तु एक काम-संवेदना से है। यह संवेदना काय से संकल्प, रक्तों है, और काम को इच्छा करती है।

लौकिकवादी प्रश्न करता है कि वह क्या वस्तु है, जिसे आप के अनुसार 'काम-विशेष' संकल्प से साक्षात् किया जाता है। लौकिक उत्तर देते हैं कि काम-विशेष संवेदन है, किन्तु संवेदन इत्य नहीं है। काम-कर्म वह चेतना है जो विविध प्रकार से काम की प्रयोगी है। वह काम-कार को अन्तर्गत बना प्रवृत्त होती है, और इसलिए काम-कर्म कहलाती है। जो प्रकार की चेतना है। पहले प्रयोग की आवश्यकता है। इसमें एक चेतना का उत्पन्न होता है, जो सुख चेतना है—“यह आनन्दक है कि मैं इस-इस काम को करूँ।” इसे एक चेतना-कर्म की संज्ञा देता है। यहाँ चेतना ही कर्म है। पीछे सुख चेतना की इस अवस्था के अनन्तर पूर्ववृत्त संकल्प के अनुसार कर्म करने की चेतना का उत्पन्न होता है। काय के संज्ञान या वाच्यनि के निष्कर्ष के लिए यह चेतना होती है। इसे एक चेतनिक कर्म कहता है [अभिधर्मकोश, भा ४८ १२-१३]।

अभिधर्म—लौकिक 'अविशेष' का भी अन्वय मानते हैं। कैम्यफि कई मुक्तिवाँ देकर 'अविशेष' का अस्तित्व व्यक्तवाच्य करता है। लौकिक इनका खंडन करता है। अभिधर्मकोश [भा ४८ १४-१५] में यह विस्तृत व्याख्यान पाया जाता है।

अभिधर्म—लौकिक लौकिकवादी और दार्शनिकवादी है। लौकिक संकल्प दार्शनिक है। 'काम' शब्द का अस्मिन्मात्र आनन्दभाव के अनन्तर विनष्ट होना है। दार्शनिक वह धर्म है, जिसका काम है। जैसे इच्छा वह है, जो बल का बहन करता है। आनन्द-भाव के अनन्तर संकल्प का अस्तित्व नहीं होता। यह उस प्रवेष्ट में विनष्ट होता है, यहाँ इसकी उत्पत्ति होती है। यह उस प्रवेष्ट से दूसरे प्रवेष्ट में नहीं जा सकता। यह विनाश अवस्था में होता है। यह अन्तः सुख है। जो 'अन्तः' है, वह कार्य है। विनाश अवस्था है। अन्तः जैसे काम होगा। इसलिए विनाश अवस्था है। इसलिए संकल्प उत्पत्ति के अनन्तर ही विनष्ट होता है। यदि यह अवस्था न हो तो वह पीछे विनष्ट न होगा, क्योंकि वह अपरिचित अवस्था में रहता है [अभिधर्मकोश, पृष्ठ ४]।

अर्थात् महायानसूत्रकार [१८ वाँ अध्याय, बोधिसत्वाधिपत्र, पृ १४२-१४४] में दार्शनिक की परीक्षा करते हैं। यह कहते हैं कि लौकिक दार्शनिक है। इसकी निधि कैसे होती है। अर्थात् कहते हैं कि दार्शनिक के बिना संसारों की प्रवृत्ति का बोध नहीं है। 'प्रवृत्ति' प्रकृतिक 'वृत्ति' को कहते हैं। प्रतिक्षण उत्पन्न और निरोध के बिना यह प्रवृत्ति अशुद्ध है। यदि काश्चित् स्थित रहकर ब्रह्म के निरोध और उत्तर के उत्पन्न से प्रकृतिक वृत्ति है, तो प्रकृतिक के अभाव में उसके अनन्तर प्रवृत्ति न होगी। पुनः प्रकृतिक के बिना उत्पन्न

अ कालान्तर-भाव मुक्त नहीं है। क्यों? क्योंकि उपपत्ति हेतुतः होती है। हेतुतः ही एक संकृत उपपन्न होते हैं। यदि होकर (भूत्वा) उत्तर काल में पुनः भाव होता है, तो यह अवस्थ हेतुतः ही होगा। हेतु के बिना आदि से ही अवभाव होगा, और वह वही हेतु से नहीं हो सकता; क्योंकि उसमें उस हेतु का उपयोग कर लिया है। अन्य हेतु की उपपत्ति भी नहीं है, अतः प्रतिषेध पूर्व-हेतुक अन्य अवस्थ होता है। इस प्रकार किना प्रकथ के उपपन्न का कालान्तर-भाव मुक्त नहीं है।

अथवा यदि कोई यह कहे कि हमको यह शङ्क नहीं है कि उपपन्न का पुनः उत्पन्न होता है, तो उसके लिए हेतु का होना आवश्यक है। उपपन्न कालान्तर में पश्चात् निवृत्त होता है, उपपन्नात् ही निवृत्त नहीं होता। एक किंचि अवस्था से पश्चात् निरोध होता है। यदि वह पश्चात् भाव कि उत्पन्न-हेतु से यह निवृत्त होता है, तो वह असंयुक्त होगा, क्योंकि उत्पन्न और निरोध का विरोध है। जो विरोधों का उत्पन्न-हेतु उपपन्न नहीं होता, क्या—आत्मा-आत्म, या शरीर-जन्म का।

पुनः कालान्तर-निरोध का ही आगम से विरोध है। ममाक्ष-अक्षन है—“हि मित्राणो। संस्कार ममोपपन्न है। यह आध्यात्मिक और वाक्यशक्ति है। वह अवस्थान भी अवस्थान नहीं करते।” योनिर्गो के मनस्कार से भी विरोध है। वस्तुतः जब बोगी संस्कारों के अवस्थान का चिन्तन करते हैं, तब वे उनका निरोध प्रतिषेध देकर हैं। अन्वया उनको भी वह किन्तु उपपन्न न हो, जो वृत्तों को मर्यादा-काय में निरोध देकर होता है।

यदि उपपन्न संस्कार का कालान्तर के लिए अवस्थान हो, तो वह वा तो स्वयमेव अवस्थान करेगा, अर्थात् अवस्थान में स्वयं उपपन्न होया, अथवा किसी स्थिति-कारण से अवस्थान करेगा। किन्तु उसका स्वयं वाक्य-काय के लिए अवस्थान असंयुक्त है, क्योंकि उसका अवभाव है। वह किन्तिमन्त्र भी उपपन्न नहीं होता। कदाचित् वह कहा जायगा कि स्थिति—कारण के बिना भी किनाय—कारण के अवभाव से अवस्थान होता है। किन्तु यदि किनाय कारण साम होता है, तो उसका पीछे किनाय होता है। कैसे स्वप्नका का अग्नि से। वह असंयुक्त है, क्योंकि उसका अवभाव है। वस्तुतः पीछे भी कोई किनाय कारण नहीं है। अग्नि से स्वप्नका का नाश होता है, वह सुप्रसिद्ध है। किन्तु विषय की उपपत्ति में उसका सामर्थ्य प्रसिद्ध है। वस्तुतः अग्नि के संकथ में स्वप्नका की उत्पत्ति विषयही एकी होती है, किन्तु स्वयं अवस्थिति नहीं होती। अतः का भी काय होने से अग्नि के संकथ से उसकी उपपत्ति अवस्थान-अवस्थान होती है, और अन्य में अवस्थान का कारण पुनः उपपत्ति का प्रवृत्त नहीं होता। किन्तु अग्नि के संकथ से उत्पन्न ही उसका अवभाव नहीं होता। पुनः यह मुक्त नहीं है कि उत्पन्न का अवस्थान हो, क्योंकि अवस्था ऐकान्तिक है। ममाक्ष-अक्षन ने कहा है कि संकृत की अनिष्टता संकृत का ऐकान्तिक कारण है। यदि वह उपपन्नात् होकर विनष्ट न हो, तो कुछ काल के लिए एकी अनिष्टता न होगी। कदाचित् यह कहा जायगा कि यदि प्रतिषेध अपूर्व उपपत्ति होती, तो यह प्रत्यभिज्ञान न होता कि वह वही है। वह प्रत्यभिज्ञान अग्नि के उमान एतद्वत् की अनुपपत्ति से होता है। एतद्वत् से ऐकी शक्ति होती है, उसके भाव से मरी। एतका जन

कैसे होता है। निरोध से। यदि उसका वैसे ही अवस्थान होता, तो अन्त में निरोध न होता, क्योंकि आग्नि चक्र से नियंत्रित नहीं होता। इसलिए यह अवधारित नहीं होता कि यह बुरी है। परिणाम की उपस्थिति से भी परिणाम का अव्ययत्व है। यदि वह आदि से ही आरम्भ न होता, तो आध्यात्मिक और बाह्य मार्गों के अन्त में परिणाम की उपस्थिति नहीं होती। अतः आदि से ही अन्त्यवस्था का आरम्भ हो जाता है, और यह क्रम से बुद्धि को प्राप्त हो अन्त में व्यक्त होता है। जैसे क्षीर दधि की अवस्था में व्यक्त होता है, किन्तु क्योंकि सूत्र होने से इस अव्ययत्व का परिच्छेद नहीं होता। इसलिए साधन की अनुभूति से ऐसा ज्ञान होता है कि यह बुरी है, और क्योंकि प्रतिबन्ध अव्ययत्व होता है। इसलिए क्षयिष्ठ सिद्ध है। यह कैसे? हेतु और फल से, अर्थात् क्योंकि हेतु क्षयिक है, और फल क्षयिक है। यह सिद्ध है कि चित्त क्षयिक है। अन्य संस्कार, बल-स्मारक उसके हेतु हैं। अतः वह भी क्षयिक सिद्ध है। अव्ययिक से क्षयिक नहीं हो सकता, जैसे निम्न से अनित्य नहीं होता। दूसरी ओर यह संस्कार चित्त के फल भी हैं। कलक चित्त का आविष्कार संस्कारों पर है। सांख्य ने कहा है—“चित्त से यह लोक नील होता है, चित्त से परिकृत होता है।” यह भी कहा है कि नाम-रूप विज्ञान-अवस्था है। अतः वह चित्त का फल है। अतः संस्कार चित्त के समान क्षयिक हैं।

यह सिद्ध करके कि यह संस्कार क्षयिक हैं, अर्थात् सिद्ध करते हैं कि आध्यात्मिक संस्कार क्षयिक हैं। अनेक हीननिकाय हैं, वे यह मन की आविष्कार हेतु-फल-परिणाम मानते हैं, और वह भी मानते हैं कि हेतु-फल का अन्त्य निरोध प्रतिबन्ध होता है। इसके लक्षण में अर्थात् बुरी हेतु देते हैं किन्हीं पूर्व आचार्यों ने दिया है। इसी प्रकार वह अर्थ संस्कारों के, अर्थात् बार महान्तों के और पश्चिम अपाह के क्षयिष्ठ को सिद्ध करते हैं। अर्थात् साधन-निक मुक्तियों के अतिरिक्त एक और मुक्ति देते हैं। बलुना बुद्ध ने संस्कारों की अनित्यता देखा की है। अर्थात् कहते हैं कि अव्ययिकवारी से पूरना चाहिये कि आद्यो अनित्यता तो यह है फिर क्षयिष्ठ क्यों नहीं रह है? यदि वे यह कहें कि अव्यय का प्रत्यक्ष प्रतिबन्ध नहीं होता, तो उनसे यह कहना चाहिये कि प्रतीति का क्षयिष्ठमात्र आरम्भ क्यों रह है, जब निमित्तवस्था में अव्यय का प्रत्यक्ष नहीं होता। यदि उनका यह उत्तर हो कि पूर्व-परिणाम का अव्यय है तो उनसे कहना चाहिये कि संस्कारों का भी ऐसा ही क्यों नहीं मानते। यदि वे यह कहें कि प्रतीति के लक्षण अर्थ है, और संस्कार के उनसे अर्थ है, तो यह उत्तर होना चाहिये कि चैतन्य को प्रकार का है—स्वभाव-वैतन्य और वृत्ति-वैतन्य। यदि वो वैतन्य आरम्भो अमित्य है, यह स्वभाव है, तो दृष्टान्त युक्त है, क्योंकि किरी का स्वभाव उत्पन्न दृष्टान्त नहीं होता। मध्य-मयी प्रतीति का दृष्टान्त नहीं होता। और यदि वृत्ति-वैतन्य है, तो प्रतीति का दृष्टान्त युक्त है, क्योंकि लोक में प्रसिद्ध है कि यह क्षयिष्ठ की अनुभूति करता है। पुनः उनसे पूरना चाहिये कि क्या आप मानते हैं कि यान के लगे रहने पर या यान-रुद्ध है, यह पता है। यदि वे कहें कि “नहीं”, तो उनसे कहना चाहिये कि पशुपति के

अक्षरबान करने पर तदाभिष्ट विधान प्रकल्पन गमन करता है, यह कहना असुख है। परे उनका यह उत्तर हो कि क्या हम नहीं देखते कि बर्तित का अक्षरबान होता है, और बर्तित-संनिमित्त प्रदीप का प्रकल्पन गमन होता है, तो उनसे कहना चाहिये कि 'नहीं', प्रकल्पन गमन नहीं देखा जाता, क्योंकि बर्तित में प्रतिबन्ध विकार उत्पन्न होता है। यदि वे यह उत्तर दें कि यदि संस्कार बर्तित है, तो वित्त प्रकार प्रदीप का चक्षिभूत स्थिति है, उसी प्रकार संस्कारों का चक्षिभूत क्यों नहीं स्थिति है। हमारा उनको यह उत्तर होगा कि संस्कारों का विपर्यय-वस्तुत्व है, क्योंकि इनकी वृत्ति स्वयं उन्वति-प्रकल्प में होती है, इसलिए इनका चक्षिभूत जाना नहीं जाता। क्योंकि उनका अपराधप्रत्यक्ष है, इसलिए यह विपर्यय होता है कि यह सही है। अन्यथा अनित्य में नित्य का विपर्यय नहीं होगा। इस विपर्यय के अभाव में संज्ञेय न होगा फिर व्यस्तान कहाँ से होगा? इस विचित्र-किमर्त से स्थिति होता है कि तब संस्कारों का चक्षिभूत है।

तृतीय प्यान (सुख) — वैमर्षिकों के अनुसार तृतीय प्यान का 'सुख' प्रथम और द्वितीय प्यान के 'सुख' से ब्रह्मन्तर है, और इसलिए एक महा भोग है। लौकिक मरन करते हैं कि ऐसा क्यों है? वैमर्षिक का उत्तर है कि प्रथम दो पानों में 'सुख' से 'प्रमत्ति' अभिप्रेत है। यह सुख प्रमत्तिमय है ('प्रमत्ति' कर्मवत्ता है)। तृतीय में सुखावेदना है। वास्तव में पहले दो पानों में सुखेन्द्रिय की संयोजना नहीं है क्योंकि इन पानों का सुख कर्षिक-सुख नहीं हो सकता। उस क्षण में जो पान-समाप्त होता है, पंच इन्द्रिय-विधानों का समाप्त होता है। इन पानों का सुख वैयक्तिक सुख नहीं हो सकता, क्योंकि इन पानों में 'मीति' होती है। किन्तु 'मीति' लोभमय है और यह माना नहीं जा सकता कि मीति और सुख का सहभाव है। पुनः वे कहते हैं कि हम यह भी नहीं मान सकते कि एक के अनन्तर दूसरा होता है, क्योंकि प्रथम प्यान के पाँच भोग हैं और दूसरे के चार। शरीर में केवल सुखावेदना को ही सुख का अभिव्यक्ति नहीं दिया गया है, अन्य धर्म भी इस नाम से जाने जाते हैं। ऐसे में 'सुख' शब्द तब प्रकार के धर्मों के लिए व्यवहृत होता है। शारीरिक लौकिक के अनुसार पहले तीन पानों में वैयक्तिक सुखेन्द्रिय नहीं होती, किन्तु केवल कर्षिक सुखेन्द्रिय होती है। यही इन पानों का सुख नामक भोग व्यवस्थापित है, अर्थात् इनके अनुसार तृतीय प्यान का सुख ब्रह्मन्तर नहीं है। पुनः वैमर्षिकों के अनुसार द्वितीय प्यान का संयोजक (आप्यात्म-संयोजक) एक इन्द्र-वत् है। यह कहा है। योगी द्वितीय प्यान का काम कर गंभीर भडा उत्पन्न करता है। उसकी वृत्ति प्रतिपत्ति होती है कि संयोजक की मूर्ति का भी प्रभाव हो सकता है। इस भडा को आप्यात्म-संयोजक कहते हैं। प्रवाद-संयोजक भडा प्रवाद करता है। शरीर का प्रवाद कर वह समस्त से प्रभावित होती है। इसलिए वह वह प्रवाद है, जो आप्यात्म और तम है। इसलिए वह आप्यात्म-संयोजक है।

लौकिकों के अनुसार किर्तन विचार, लम्पति और आप्यात्म-संयोजक एक दूसरे से मिल रूप नहीं है।

यदि यह प्रमाणित नहीं है, तो आप यह कैसे कहते हैं कि वे वैज्ञानिक बर्तन हैं।
विज्ञान के अन्तर्गत-विशेष वैज्ञानिक कहलाते हैं, क्योंकि वे विज्ञान में होते हैं। औद्योगिक कहते
हैं कि वह विज्ञान और विचार का विशेष सम्बन्ध हो जाता है, जब विज्ञान-सन्तति प्रमाणित, प्रमाण
नहीं होती [अभिप्रेतकोश, ८ पृ १५१ १५२]। बर्तनिकों के अनुसार सम्बन्ध केवल
युक्त होते हैं किन्तु वैज्ञानिकों के अनुसार वे शुद्ध, विशुद्ध और सम्पूर्ण होते हैं [अभिप्रेत-
कोश, ८ पृ १८०]।

वैज्ञानिक-मन से पक्कसमान ही अनुसंधान है; बर्तनिक-मन से 'प्रमाण' अनुसंधान है,
औद्योगिक-मन से यौव अनुसंधान है [व्याख्या पृ० ४४२, पंक्ति २८-२९]।

विज्ञान का आशय और विचार—वैज्ञानिक का मत है कि बहुत कम देखा है, वह
समान है। वह उपस्थित विज्ञान नहीं है, जो देखा है [अभिप्रेतकोश, १ पृ २९]।
विज्ञानबारी के अनुसार बहुत नहीं देखा, बहुत-विज्ञान देखा है। औद्योगिक का मत है कि
न कोई इन्द्रिय है जो देखती है; न कोई मन है, जो देखा जाता है; न कोई दर्शन-क्रिया
है, न कोई कर्ता है, जो देखता है, हेतु-वस्तु-मात्र है [अभिप्रेतकोश, १ पृ ८९]।

महात्मा के दृष्टि की ओर—औद्योगिकों का यह विचार महात्मा दर्शन के विचार से
मिलता-जुलता है। हम समझ लेते हैं कि सर्वविचार के कई बर्तन औद्योगिक के लिए
बहु-वस्तु नहीं हैं, वे प्रवृत्तिमान हैं। यहाँ तक कि निर्वाण भी बहु-वस्तु नहीं है। पुनः
औद्योगिक का अविचार सर्वविचार के अविचार से भिन्न है। औद्योगिक के लिए अन्तः
संसार-प्रत्यक्ष अथवा विज्ञान-सन्तति है। यह सन्तति सन्ततियों के बिना है। वह सन्तति
विपरीत-प्रवृत्ति के तुल्य है। यह हेतु-वस्तु-परंपरा है। बर्तन के उत्पन्न और निरोध को हम
एक दूसरे से पृथक् नहीं कर सकते; कोई स्थिति नहीं है। सर्वविचार के अनुसार बर्तनों का
उत्पन्न, स्थिति, अनित्यता और निरोध है। सर्वविचार भी अविचारवादी है, किन्तु उत्पन्न
अवस्था का अन्ततम विभाग है। किन्तु औद्योगिक के अनुसार बर्तनों का विचार, उत्पन्न के
सम्बन्ध ही होता है बर्तनों की कोई स्थिति नहीं है। पुनः औद्योगिक के अनुसार बाह्य अर्थ-
वस्तु का प्रत्यक्ष नहीं है, वह केवल अनुमित होता है। औद्योगिक धर्म-काय को भी स्वीकार
करते हैं। इस प्रकार हम देखते हैं कि किस प्रकार इन्द्रियानुभव के गर्म से महात्मा-धर्म और
दर्शन के विचारों का उद्भव होता है।

इसने इस अध्याय में औद्योगिक और सर्वविचार के मुख्य मुख्य तथ्यों का वर्णन किया
है। आगे महात्मा के अन्तर्गत दर्शनों का विचार आरम्भ करते।

सप्तदश अध्याय

आर्य आर्य का विज्ञानवाद

विज्ञानवाद के प्रथम आचार्य आर्य हैं। उनके शुद्ध मैथिलवाद इस विज्ञान के प्रतिष्ठा-पक हैं। महापान्थवादों पर इन शुद्ध-विचारों की संमिश्रित दृष्टि है। मूलमग्न मैथिलवाद का और टीकात्मक आर्य आर्य का कहा जाता है। इसलिए इसमें संदेह नहीं कि विज्ञानवाद का सबसे प्रबल प्रथम महापान्थवाद है। हम देखेंगे कि आर्य का दर्शन सम्प्रत्यक्ष है। इसमें लौकिकों का अतिक्रमण, अस्तिभावियों का पुद्गल-नैराश्रय, और समाजों की शुद्धता का प्रतिपादन है। किन्तु आर्य इस सम्प्रथम को पाश्चात्तिक विज्ञानवाद की परिधि में समाहित करना चाहते हैं। कल्याण आर्य का दर्शन विज्ञानवादी आश्रय है, जिसमें इन्द्र का अभाव है। मानना होगा कि वह एक नवीन प्रथम है। हम वही पर महापान्थवाद के आधार पर आर्य के दर्शन का विश्लेषण कर रहे हैं।

महापान्थ का शुद्ध-व्यक्त—प्रथम अध्याय में महापान्थ की उत्पत्ति लिखी गयी है। विवरण के बिना कि महापान्थ शुद्धव्यक्त नहीं है। यदि महापान्थ धर्म में अन्तर्भाव होता, और महापान्थों की रचना पीछे से किसी ने की होती तो बिल प्रथम महापान्थ ने अन्तः अन्तर्भावों का पहले ही व्याकरण कर दिया था। यह एक अन्तर्भाव का भी व्याकरण किया होता। पुनः भावकपाल और महापान्थ की प्रवृत्ति आधार से ही एक साथ हुई है। महापान्थ की प्रवृत्ति पश्चात् नहीं हुई है। यह एक स्वतंत्र और समीप कर्म है। अतः यह तर्कों पर गौरव नहीं है। तर्किक शक्तों में यह प्रथम नहीं पाया जाता। अतः यह कहना मुश्किल नहीं है कि तर्किकों ने इस कर्म का व्याख्यान किया है। पुनः यदि इस धर्म का व्याख्यान कोई अन्य है, जो सम्प्रत्यक्षों की प्राप्ति है, तो यह निःसन्देह शुद्धव्यक्त है, क्योंकि वही शुद्ध है जो संश्लेष की प्राप्ति कर देना देता है।

पुनः यदि कोई महापान्थ है, तो इसका शुद्धव्यक्त लिख है, क्योंकि किसी दूसरे महापान्थ का अभाव है। अथवा यदि कोई महापान्थ नहीं है, तो उसके अभाव में भावकपाल का भी अभाव होगा। यह कहना मुश्किल नहीं होगा कि भावकपाल तो शुद्धव्यक्त है, और महापान्थ नहीं है। क्योंकि शुद्धपान के बिना शुद्धों का अभाव नहीं होता।

महापान्थ की मान्यता से विशेष प्रतिपादित होते हैं, क्योंकि यह सर्व निर्विकल्पक धर्म का आधार है। यह भी इसके शुद्धव्यक्त होने का आधार है।

महात्मान का कार्य भीमोर है। यह स्वार्थ से भिन्न है, अतः स्वार्थ का अनुसरण करने से इसका अभिप्राय विहित नहीं होता किन्तु इसलिये यह कहना कि यह सुखचपन नहीं है, अनुचित है।

यदि कोई यह कहे कि महात्मान् ने इस अनागत भव को उपेक्षा के कारण व्यक्त नहीं किया, तो यह अनुचित है। कुछ प्रत्यक्षदर्शी हैं। उनके ज्ञान की प्रशंसा अकलक होती है। यह शास्त्र के रसक हैं। उनमें अनागत ज्ञान का सामर्थ्य भी है, क्योंकि सर्वज्ञता में उनका ज्ञान सम्प्राप्त होता है। अतः शास्त्र में होने वाले किसी अनागत उपाय की यह उपेक्षा नहीं कर सकते।

इन विविध कारणों से महात्मान का सुखचपन सिद्ध होता है।

महात्मा की अनुकम्पा—यदि कोई यह कहे कि आत्मज्ञान महात्मान है, और इसी से महात्मा की प्राप्ति होती है, तो हम इसका विरोध करते हैं।

आत्मज्ञान में वैकल्प है, क्योंकि इसमें आत्मों के लिए अपनी विच्छिन्नात्म के उपाय का ही उपदेश किया गया है, और पराथ कोई भी आदेश नहीं है। स्वार्थ परार्थ नहीं हो सकता। पुनः यह विद्वत् है कि जो अपने ही परिनिर्वाण का कार्य है, और उसी के लिए प्रयोग करता है, वह अनुसूचक सम्बन्धों का काम करेगा। यदि कोई व्यक्ति के लिए फिर कल तक आत्मज्ञान का अनुसरण करे वह सुख नहीं हो सकता। सुख की प्राप्ति के लिए आत्मज्ञान उपाय नहीं है, और अनुपाय द्वारा प्रशिक्षित कार्य की प्राप्ति नहीं होती; यदि आप विरक्तता तक प्रयोग क्यों न करें। पुनः आत्मज्ञान में महात्मान का ही उपदेश नहीं उपलब्ध होता, अतः यह सिद्ध होता है कि आत्मज्ञान महात्मान होने की पात्रता नहीं रखता।

आत्मज्ञान से विरोध—इतना ही नहीं। आत्मज्ञान और महात्मान का अन्वय-विरोध है। पाँच प्रकार से इनका विरोध है :—आत्मज्ञान, उपदेश, प्रयोग, उत्कर्षम्, काल। आत्मज्ञान में आत्म-परिनिर्वाण के लिए ही आग्रह होता है। इसी के लिए इसका आदेश और प्रयोग है। इसका उपलक्षण (आधार) परीक्षा है, और पुनः-जान-संसार में संघटित है। इसके कार्य की प्राप्ति भी अल्पकाल में ही होती है, यहाँ तक कि तीन क्षण में भी हो जाती है। किन्तु महात्मान में इसका सब विपर्यय है। इस अन्वय-विरोध के कारण जो यज्ञ होना है, वह व्यर्थ होना है; वह महात्मान होने की योग्यता नहीं रखता।

कदाचित् यह कहा जायगा कि सुखचपन का लक्षण यह है कि इसका एक में अनुसरण और किन में संघर्ष होता है, और यह चर्मता का विरोध नहीं करता (सुखचपनस्यैव लक्षणं न संघर्षः, किन्तु संघर्षः, किन्तु संघर्षः, चर्मता च न किञ्चिदस्ति)। किन्तु महात्मान का यह

१ महापरिनिष्ठासुख [ईशनिष्ठा १५।१।८] तावत् के सुखे चोत्तरिष्वन्तर्नि विनये सम्बिस्तबमाकर्ष्य सुखे चोत्तरिष्वन्तर्नि विनये च सम्बिस्तबम् विद्वेदत्तं लक्षणम् । अथा इदं तस्य भगवतो वचनं 'सि । इसमें 'चर्मता के अन्विष्टोपपन्न का अन्वय नहीं है किन्तु सुख-संघर्ष-विधि में यह बात पाया जाता है :—अथवा पञ्च अन्वयस्यार्थं अन्विष्टोपपन्नो तथा तथा चर्मदेशं विनयेति ।

संभव नहीं है, क्योंकि सर्व धर्म निःस्वभाव हैं, यह उसका उपदेश है अतः वह बुद्धबन्ध नहीं है।

यह आशेष अर्थार्थ है। लक्ष्यों का कोई विरोध नहीं है। स्वर्गीय महाप्रयत्न में महायान का अन्तर्भाव है। महायान में बोधिसत्त्वों का जो ज्ञेय उक्त है, उसके विनय में महायान का संदर्शन होता है। अतः विनय ही बोधिसत्त्वों का ज्ञेय है। आत्मिकमान के विनय में भिक्षुओं के विनयों का उल्लेख है। महायान का विनय बोधिसत्त्वों और शील का उपदेश होता है। पुनः महायान धर्मता के विरुद्ध नहीं है, क्योंकि वह अक्षर और गंभीर है। धर्मता से ही महायानि की प्राप्ति होती है। फिर महायान धर्मता के विरुद्ध क्यों हो ?

महायान से बन्ध होने का कोई कारण नहीं है। इसमें केवल शून्यता का ही आशयान नहीं है। इसमें संस्कारमार्ग का भी आशयान है। इस आशयान का अन्तर्भाव धर्म नहीं है, और बुद्धों का मात्र अस्तिगहन है। इस कारण महायान से बन्ध करने का कोई स्थान नहीं है। उनके बोध न होगा बुद्ध भी गम्भीर पदार्थ का बोध नहीं रखते, फिर वह क्या इसका उपदेश देंगे ? गम्भीर अलक्ष्यत्व क्यों है ? गम्भीर पदार्थ के अर्थविचारों का ही मोक्ष क्यों है, धार्मिकों का क्यों नहीं है ? इत्यादि बात के हेतु अयुक्त हैं।

महायान उच्छिष्ट है। उच्छिष्ट वेदना अक्षर और गम्भीर है। इसलिए उसमें अभिव्यक्ति (= अर्थ) होनी चाहिये।

इस प्रकार महायान की अर्थता को विदित कर अर्थ शरत्सुगमन को बोधिसत्त्व की अभिव्यक्ति का मूल आधार बताते हैं।

शरत्सुगमन—यह अर्थ है कि शरत् (= भिक्षु) गमन शरत्सु के अर्थ से ही उन बोधों को समान रूप से ग्रहण है। किन्तु अर्थ का कहना है कि महायान में जो भिक्षु की शरत्सु में जाता है, वही शरत्सुगतों में सर्वश्रेष्ठ है। इसमें चार वेद हैं—सर्वभार्य, अभ्युत्थानार्थ, अभिमानार्थ, अभिमानार्थ। वह अभिमान है, क्योंकि इसमें जो विधि प्राप्त करता है, वह अक्षरित का समान करता है। इसका प्रविधान और इसकी प्रतिपत्ति विधिष्ठ है, अतः इन मान का शरत्सु भी अर्थ है।

इस मान में शरत्सुगत सर्वश्रेष्ठ है। उसने उन व्यक्तियों के समुद्रशरत्सु का मूल अपने ऊपर किया है। वह उन व्यक्तियों में (आत्मिक, अर्थिक-बुद्ध, बोधिसत्त्व) कुशल है। वह सर्वश्रेष्ठ मान में कुशल है, अर्थात् पुद्गल-निरात्म्य और धर्म-निरात्म्य का मान रखता है। उसमें निर्वाण का सर्वश्रेष्ठार्थ है क्योंकि वह निर्वाण और संसार में एक रस है, और उसके लिए निर्वाण और संसार में शुद्ध अर्थ का बोध की दृष्टि से विरोध नहीं है (जो निर्वाण और संसारोप्येकस्मिन्नेति बोधो बोध-मैत्रि हि सर्वत्र प्रथम १/१)। [=]

इस विचार में नागार्जुन की शिक्षा की प्रतिपत्ति मिलती है। अतः से ही हमको मानविक विचार-सरणी के विदित मिलते हैं।

शरत्सुगमन के अर्थ अक्षर बता कि महायान में उपदिष्ट है, बोधिसत्त्व की धर्मिताओं का अभ्युत्थान और अभिमान है। धर्मिताओं के अभ्युत्थान से वह कुशल हो जाता है।

उक्त प्रविधान और प्रयोग विधि है। यह स्त्रियों के समुद्ररा के आश्रय से बोधित का सम्बन्ध करता है, और अत्यन्त उदाह के साथ बोधि के लिए प्रयोग करता है।

इस बुद्धपुत्र का भी बोधित का उदाह है। महापात्रिता इसकी माता है, और महापात्रिता से सम्बन्ध पुत्र-दान-समार गम है, और कल्याण अग्रिम बायी है।

उक्त अभिगम भी विधि है। उक्त महापुत्र-रूप का लाभ होता है, उसके सम्बन्ध का उदाह होता है, सम्बन्ध-बोध के साथ से उक्त बुद्ध के धर्म-रूप की प्राप्ति होती है; उक्त महापुत्र-रूप का लाभ होता है, और यह महा उपा निरोध होने से सिद्ध होता है।

इसी प्रकार बोधित अपने विपुल उदाह और अत्यन्त बुद्ध-मूल से मानकों को अभिमूढ करता है। निर्वाण से यह उक्त विधि अभिमूढ है। उसके बुद्ध-मूल की प्राप्ति नहीं होते। उसके गुणों की अभिगम बुद्ध होती है, और यह अपने कृपाय से इस कृत्य का प्रतिवेद करता है, और महामान धर्म को प्रसिद्ध करता है।

बोधित के धर्म

शरत्-गमन से बोधित के गोत्र में प्रवेश होता है। गोत्र का अर्थ बन्धु-मेद, अभिगम-मेद प्रतिगम-मेद और फलमेद से निरूपित होता है। स्त्रियों के अप्रतिगम बन्धु-मेद है। इसीलिए तीन बन्धुओं में गोत्र-मेद है। स्त्रियों में अभिगम-मेद (= भ्रातृमेद) भी प्राप्ति करता है। किसी की किसी बन्धु में परस्पर से ही अभिगम होती है। यह गोत्र-मेद के बिना नहीं हो सकता। प्रत्येक अभिगम के उदाहरित होने पर भी प्रतिगम-मेद होता है। कोई निर्वाण होता है, कोई नहीं। यह गोत्र-मेद के बिना संभव नहीं है। फल-मेद भी देखा जाता है, जैसे किसी की बोधि होने, किसी की मृत्यु और किसी को विधि होती है। क्योंकि बोध के अनुक्रम फल होता है। इसलिए यह भ्रातृ भी गोत्र-मेद के बिना नहीं हो सकता।

विनिर्णय—यह निर्मित से बोधित के गोत्र का अर्थ प्रदर्शित होता है। मानकों के इस प्रकार के उदाह बुद्ध-मूल नहीं होते। उनमें वह बुद्ध-मूल मा नहीं हाव, क्योंकि उनमें महापुत्र-रूप का अभाव है। भाषा में परस्पर भी नहीं होता और उनके बुद्ध-मूल अभाव भी नहीं है, क्योंकि निरूपित-निर्वाण से उनका अभाव होता है।

१. अंगुत्तर ३।१७३ और ५।१३ में गोत्र-मेद उदाह होता है। जी या दस यात्र पुराणों की सूची में इसका विवरण देखा है। एक में बोधित के फल प्रतिगम के परस्पर दूसरी सूची में महापुत्र-रूप के परस्पर। बुद्ध-गमन-विधि में 'बुद्ध-गम' (= बुद्ध-गम) का उदाहरण देखा है। इसके अनुसार 'गोत्र-मेद' यह उदाहरण है जो धर्म धर्म में प्रवेश करने के लिए आवश्यक धर्म से युक्त है। महापुत्र-रूप (१७) में धर्म बोध निर्वाण गम है; अत्यन्त-गम-विधि परस्पर उदाहरण अतिवत् और उदाहरण।

बोधिवृक्ष-गोत्र में चार सिद्ध होते हैं—१. ज्ञानों के प्रति आकर्षण, २. महाबल धर्म में अभिवृद्धि, ३. चांति अर्थात् शुष्करत्न की लक्ष्मणता, ४. पारमितात्म्य कुशल का सम्प्रसार (निष्पत्ति)। संक्षेप में चारों के चार भेद हैं :—१. निवृत्त, २. अनिवृत्त, ३. प्रत्यक्ष आहार्य, ४. प्रत्यक्ष आहार्य।

असंख्य बोधिवृक्ष-गोत्र की उष्मा महाबल-गोत्र से चेतते हैं, और इसके महात्म्य का दर्शन करते हुए करते हैं कि वह आग्नेय कुशल-मूल और ज्ञान का आभार है, तथा इससे बुद्धत्व का परिपाक होता है। यह बोधिवृक्ष का प्रमुख मूल है। इससे बुद्ध-बुद्ध का उत्पन्न होता है, और अपने तथा परम हित-मुक्त के फल का अभिगम होता है। (अभिधर्म १)

बोधिवृक्षोत्पत्ति

बोधिवृक्ष-गोत्र का आरम्भ बोधिवृक्ष के उत्पत्ति से होता है। इस चेतना के दो आत्म-धर्म हैं :—महाबोधि और अकार्य-क्रिया। इसके तीन गुण हैं :—इसमें पुष्प-वृक्ष-गुण है, क्योंकि इसमें मूल-उत्पत्ति और बुद्ध-प्रयोग होते हैं। इसमें अकार्य-क्रिया-गुण और फल-पटि-गुण है, क्योंकि वह आत्म-वृक्ष-हित का साधन करता है, और इससे बोधि का उत्पन्न होता है।

इस विचोत्पत्ति का मूल कर्म है। तथा ज्ञानों का हित संपादित करना इसका आत्म-धर्म है, महाबल-धर्म आग्नेय-धर्म है, इसका ज्ञान इस चेतना का आत्म-धर्म है, इसका ज्ञान उत्तरोत्तर उत्पन्न है, इसकी प्रतीति बोधिवृक्ष के शीश-धर्म में है। इसका आत्म-धर्म आत्म-धर्म में निवृत्त की उत्पत्ति या अभिवृद्धि है, इसका अनुपपन्न पुष्प-वृक्ष-गुण कुशल-धर्म की वृद्धि है, इसका निर्वाण पारमिता-धर्म का उत्तम आत्म-धर्म है, इसका भूमि-धर्म-वृक्ष-धर्म इस भूमि में प्रयोग से होता है। निवृत्त भूमि में निवृत्त चेतना का प्रयोग होता है, उसका उत्तम भूमि में पक्कन होता है।

एक उष्ण-धर्म-विचोत्पत्ति होता है, और एक पारमार्थिक। उष्ण-धर्म-परिचालन से होता है, तथा अकार्य-धर्म के अनुपपन्न से, बोध-धर्म से कुशल-मूल के वृद्ध से, बुद्धत्व से अकार्य-धर्म-वृक्ष से। पारमार्थिक विचोत्पत्ति उपदेश-विरोध, प्रतिपत्ति-विरोध और अभिगम-विरोध से होता है। प्रवृद्धि-धर्म में इस विचोत्पत्ति का उत्पन्न होता है। उत्तरी धर्मों में उत्पत्ति होती है, क्योंकि वह धर्म-नैरात्म्य का ज्ञान रखता है। उत्तरी धर्मों में उत्पत्ति होती है, क्योंकि वह आत्म-धर्म-वृक्ष से उत्पन्न है। उत्तरी धर्म-वृक्षों में उत्पत्ति होती है, क्योंकि अपनी ही उत्तम वह धर्मों के कुशल-धर्म की आत्म-धर्म-वृक्ष है। उत्तरी बुद्धत्व में उत्पत्ति होती है, क्योंकि वह अपने में धर्म-वृक्ष का आभार बनाता है।

जो उत्तम इस विचोत्पत्ति से वर्धित होते हैं वे उन चार धर्मों को नहीं प्राप्त कर सकते जिनका लक्ष्य बोधिवृक्षों को होता है। जो बुद्ध-धर्म-वृक्ष से, धर्म के उत्पन्न-धर्म से, महाबल के गौरी-धर्म के आत्म-धर्म-धर्म के ज्ञान से और परम लक्ष्य के उत्पन्न से

बोधिसत्त्व को होता है, उससे वह निरहित होता है। वह इस सुख को त्याग कर राम का लाम करता है।^१

जो जन्म बोधिविचर का उत्पाद करता है, उसका विचर अनन्त दुष्कृतों से मुक्त होता है, और इसलिए उसको दुर्गति से म्य नहीं होता। वह धूम कर्म और हमा की रुद्धि करता है। वह उदा सुख-दुःख में प्रवृत्त रहता है।

उसको आत्म्य की अपेक्षा पर प्रियतर है। वह पराप के लिए अपने शरीर और जीवन की अपेक्षा करता है। वह कैसे अपने लिए वृत्ते का उपपाद कर दुष्कृत में प्रवृत्त होगा।

संयत्तत्वा तथा निष्ठावत्ता में वह ज्ञेय और दुःख से सम्पन्न नहीं होता। वह पराप के लिए उद्योग करता है। असीमि भी उसके लिए रम्य है। फिर वह कैसे वृत्ते के कल्याण के निमित्त दुष्कृतोत्पाद से बच होगा।

वह कर्मों की अपेक्षा कमी नहीं कर सकता। उसके विचर में महाकाव्यिक भावान्, निम्न निपाठ करते हैं। उसका विचर वृत्ते के दुःख से दुःखी होता है। पर-अस्याय के लिए दुःख करने का अक्सर प्राप्त होने पर यदि उसके कल्याण-मित्र समादापना करें, तो उसको अति लज्जा होती है। बोधिसत्त्व ने अपने ऊपर कर्मों का महान् भार लिखा है। वह कर्मों में अग्र है, अतः विविध गति उसको शोभा नहीं देती। उसको आत्म्य की अपेक्षा सौधुना बर्ण्य करना बर्हिषे। [विरति विनिहितोन्मत्तकममार विमिश्रगतिर्निहि शोमतेऽस्तस्य ४।२८]

बोधिसत्त्व का संसार

संसार कहते हैं [३वाँ अधिकार] कि वह सुगतान्न है। किन्तु बोधिविचर का प्रहय किन्तु है, कैसे महाकल्या से प्रेयि हो महाबोधि के लिए प्रयत्न कर संसार में प्रवृत्त होता है। वह अपने और पराप में विवेक नहीं करता। उसको कमलविचरता प्राप्त है। वह अपने से पराप को भेदतर भी मानता है। उसका कीन स्वार्थ है, कीन परार्थ। उसके लिए दोनों एक समान हैं। इसीलिए अपने को उत्पन्न करके भी वह परार्थ को वांछित करता है। संसार में राग के प्रति भी जोग करने निर्दय न होंगे, किन्तु कि अपने प्रति बोधिसत्त्व निर्दय होता है, वह वह वृत्तों के लिए आत्म्य दुःख का अनुभव करता है। विमृष्ट जन अपने सुख के लिए लोभ होता है, और उसके न प्राप्त होने पर दुःखी होता है। किन्तु जो परार्थ के लिए उत्पन्न है, वह स्वार्थ और परार्थ का संपादन कर निरहित-मुक्त को प्राप्त होता है। अनेक प्रकार से बोधिसत्त्व होन, मध्य, विविध योग्यताओं का हित संपादित करता है। वह उसको देयना देता है; श्रुति प्रसिद्धार्थ से उनका आनन्दन करता है; उनको शान्तन में आसीर्य करता है; अनेक उपायों का निपादक करता है; कुप्राप्त में उनका परिपाक करता है; अपराध-विच

१ वाराहविद्यादुपनिषत्तामयो महावितर्कन्यायसुखवृत्तवृत्तम् ।

महावितर्कचौद्वहर्षिता कथा उक्तं गमिष्यन्ति विहाय लघुवृत्तम् ॥ [४।२१]

विधि, महाविमृष्टि में सहस्रक होती है, उनको अभिवादि विरोध गुणों से विमृष्टि कटा है, तपस्त-कुल में कम, अगती मूमि में व्याकरण, वरणी मूमि में अभिवेक और धाप ही धाप तपस्त-बाल का काम उनको करता है ।

प्रयुक्तकी के शब्दों में महात्मान वर वर इस वचन को दुहरता है कि—“कर्म बाला छोटी ही बर है । मेरी तो प्रविष्टा है कि मैं तुमको भी वहाँ ले चलोँगा ।”

बाल्य के दार्शनिक विचार

कर्मबाल—इसके पश्चात् अर्थात् दार्शनिक प्रश्नों को लेते हैं । छठे अधिप्रार के आरम्भ के विचार दार्शनिक हैं । “परमार्थ न छद् है, न अछद् । न तदा है, न अन्वया, न इच्छा उद्वेग होता है, न व्यय, न इच्छा हानि होती है, न छिद्, न निवृत्त नहीं होता है, पुनः निवृत्त होता है । यह परमार्थ का लक्षण है ।”

परमार्थ अद्वयार्थ है । परिकल्पित और परमार्थ लक्षणकता यह छद् नहीं है, और परिनिष्पन्न लक्षणकता यह अछद् नहीं है । परिनिष्पन्न का परिकल्पित और परमार्थ से एकत्व का अभाव है । इसलिए यह ‘तदा’ नहीं है । यह अन्वया भी नहीं है, क्योंकि परिनिष्पन्न का अन्वय अन्वय भी नहीं है । परमार्थ का उद्वेग-व्यय नहीं होता, क्योंकि कर्म-बाध अनिमित्तकृत्य है । इसी इति-वृत्ति नहीं होती, क्योंकि संज्ञेय-वच के निरोध और अन्वयान-वच के अपाद पर यह लक्षण पड़ा है । यह निवृत्त नहीं होता, क्योंकि प्रकृति से यह अव्यक्ति है, और निवृत्त भी होता है, क्योंकि आत्मतुल्य उपज्ञेय का विना होता है ।

आत्मतुल्य—उन बीजवाहों के अन्तर्गत आत्म ही आत्मतुल्य-विपर्यय का प्रतिपेक्ष करते हैं । आत्मतुल्य का लक्षण आत्म नहीं है, दुर्धर्षित्वता भी आत्मतुल्यता नहीं है; आत्म-वृत्ति परिकल्पित आत्मतुल्यता से निवृत्त है, क्योंकि पक्ष लक्षण दुर्धर्षित्व है, और दुर्धर्षित्वता पुनः पक्षोपादान-लक्षण है । इन दो से, अर्थात् आत्मतुल्य और पक्षोपादान-लक्षण से अन्य किसी आत्मतुल्यता की उपपत्ति नहीं होती, अतः आत्मता का अस्तित्व नहीं है । यह आत्मतुल्य अन्वय है, अतः आत्म का अन्वय है । मोक्ष भी अन्वय का संघर्ष ही है । कोई दुष्ट नहीं है ।

अर्थात् पूछते हैं कि यह क्यों है कि लोग, विप्रममन आत्मतुल्यता पर अवहित हो यह नहीं समझते कि दुःख की प्रकृति संसारों में छलत अनुभव है । जो दुःख का संवेदन नहीं करता, वह उस दुःख-स्वभाव के ज्ञान से दुर्धर्षित्व होता है । जो वेदक है, वह दुःख के अनुभव से दुर्धर्षित्व है । यदि वह दुर्धर्षित्व है, तो इसलिए कि दुःख अग्रहीत है । यदि वह दुर्धर्षित्व नहीं है, तो इसलिए कि दुर्धर्षित्व आत्म का अभाव है । जब लोग ममों का प्रतीत्य-समुपाद लक्षण देखते हैं, जब वे देखते हैं कि उत उत प्रत्यक्षता यह वह माय उत्पन्न होता है, तो उनकी यह वृत्ति क्यों होती है कि दार्शनिक आत्मतुल्यता है, प्रतीत्य-समुपाद नहीं है । यह और वा अभाव-ममन है, किन्तु अन्वय जोय विप्रममन प्रतीत्य-समुपाद को नहीं देखते, और अविचमन आत्मता

को देखते हैं। यह हो सकता है कि हम के कारण विद्यमान न देखा जा सके, किन्तु अविद्यमान का देखा जाना शक्य नहीं है। [३।२-४]

अपका एक आक्षेप का उत्तर देते हुए कहते हैं कि आत्मन के बिना भी (पुरुष का) हम और कम का बोध है। परमार्थ-वृत्ति से उत्तर और निर्वाण में अविद्यमान अन्तर नहीं है, क्योंकि दोनों का उद्गम नैरात्म्य है। तथापि यह विधान है कि जो सुम कर्म के करने वाले हैं, जो मोक्षमार्ग की मानना करते हैं, उनको बन्धन से मोक्ष की प्राप्ति होती है।^१ नागार्जुन की भी यही शिक्षा है। विज्ञानवाद और मध्यमिक दोनों का परमार्थ-उद्गम एक ही है।

परमार्थ-ज्ञान—आत्मवृत्ति-विपर्यय को निरस्त कर अलग कहते हैं कि इस विपर्यय का प्रतिरूप परमार्थिक ज्ञान है। इस ज्ञान में प्रवेश पुरुषज्ञानधर्म और चिन्ता द्वारा कर्मों के विनिरूपण से होता है। उस उद्गम बोधिरूप धर्म की वृत्ति को बन्धन करता है। उसको यह अकाल हो जाता है कि ज्ञान व्यर्थमान है, और यह अर्थमान विद्यमान में अस्तित्व करता है। यह बोधिरूप की निर्वैधर्म्यता अस्तित्व है। पुनः उसको धर्मवाद का प्रत्यक्ष होता है, और इससे वह प्रत्यक्ष-अस्तित्व से विमुक्त होता है। वह धर्ममार्ग की अस्तित्व है [३।७]। बुद्धि द्वारा वह अकाल कर कि चित्त से अर्थ आसक्ति (प्राप्ति) नहीं है, उसको वह भी अकाल होता है कि विद्यमान भी नहीं है, क्योंकि जब प्राप्ति का अभाव है, तब प्राप्ति का भी अभाव है।

इस में इसके नाशिक को जान कर वह धर्मवाद में अस्तित्व करता है। अस्तित्वार्थ की अस्तित्व में आत्मन-परिवर्तन से परमार्थिक ज्ञान में प्रवेश होता है। उन्मादप्रसन्न आत्मन-अस्तित्व ज्ञान के लक्ष्य से वह दोष-उत्थान का निरस्त करता है, और बुद्ध को प्राप्त होता है।

बोधिरूप

बोधिरूप में प्रथम कारण विवृतिमात्रता है, अर्थात् वह जान कि प्राप्ति और प्राप्ति विद्यमान है। दूसरे कारण में यह विज्ञानवाद अज्ञापक से परिचित हो जाता है—
“धर्म-जान का प्रत्यक्ष होने से वह अज्ञापक से विमुक्त हो जाता है।” तृतीय कारण—नागार्जुन का यह मत है कि जब बुद्धि से यह अकाल हो गया कि चित्त के अतिरिक्त कोई दूसरा आसक्ति नहीं है, तो वह जाना जाता है कि विद्यमान का भी अस्तित्व नहीं है, क्योंकि वहाँ प्राप्ति नहीं है, वहाँ प्राप्ति भी नहीं है। वह किसी नाशिक में पड़ित नहीं होता, क्योंकि जब बोधिरूप इस में चित्त के नाशिक को जान जाता है, तब प्राप्ति-अज्ञापक-सत्य से परिचित हो वह धर्म-वाद में अस्तित्व करता है। यह मूल चित्त है, जो अतिरिक्त धर्म को आसक्ति करता है। अतः परमार्थ में इस परमार्थ-ज्ञान का प्रयोग बोधिरूप के लिए होता है [३।७-९०]।

१ न चान्तर् विज्ञान विवृतिमात्रता सत्यवृत्त्या समग्रमधीतिह ।

तथापि अन्तर्गत विधीयते समस्त आत्म-वृत्तिपरिचय [३।७]

किंवा आराधन से बोधिल्ले छत्रों का परिपाक करता है, वह आराधन मन्त्र-पिता-ग्रन्थवादि के आराधन से विरहित है, और आत्म-वाक्य से भी विरहित है। आत्म-कलत्र पुण्य अपना हित-मुक्त संवादिता करता है, किन्तु यह कुपला पर-छत्र-कलत्र है, क्योंकि यह उनको हित-मुक्त से सम्बन्धित करता है [२१४-२३]।

किंवा प्रयोग से बोधिल्ले छत्रों का परिपाक करता है, वह पारमिताओं का प्रयोग है। वह विविध दान से उन्नत परिपाक करता है। उसके लिए कुछ भी आदेश नहीं है। वह अपना सर्वस्व शरीर, भोगादि दान में देता है। उसका दान विषम नहीं होता, और उससे उसकी कमी रहित नहीं होती। वह छत्रों पर ही प्रकार का अनुग्रह करता है—दण्ड-धर्म में वह उनकी हत्याओं को पूर्ण करता है, और उनकी कुशल में प्रविष्ट करता है।

वह समग्र से सब शक्तिमान् है, और वह दूसरों को शक्ति में अभिविष्ट करता है। वह धानि दान छत्रों का परिपाक करता है। यदि कोई उसका अपकार करता है, तो भी वह प्रति-उपकार की ही कुटि रक्खा है। वह उग्र व्यक्तित्व को भी सह लेता है। वह उपाय है, और वह ऐसे छत्रों का भी आर्चन करता है, और उनको कुशल में धनिविष्ट करता है। वह अनन्त छत्रों के परिपाक के लिए कुशल कर्म करते हुए भी नहीं थकता। इसी प्रकार ध्यान और प्रसा से वह परिपाकन-क्रिया करता है। वह विविध प्रकार से छत्रों का परिपाकन करता है। किसी का विनयन सुविधि गति के लिए, किसी का वानप्रस्थ के लिए होता है।

सुदृढ (बोधि) का लक्षण

इस प्रकार आत्म-परिपाक कर बोधिल्ले बोधि का लाभ करता है। नवें अधिकार में बोधि का अधिकार वर्णन है। सर्वप्रथम दान होने के कारण बोधि लोकायुक्त से अनन्त है, क्योंकि सर्व दान अपने धर्म से अभिविष्ट है, अतः सर्व धर्म सुदृढ है। सुदृढ तपसा से अभिविष्ट है, और तपसा की विमूर्ति से प्रभावित है। सुदृढ स्वयं कोई धर्म नहीं है, क्योंकि सर्वप्रथम परिग्रहित है। सुदृढ धर्म धर्ममय है, क्योंकि पारमितादि कुशल की प्रवृत्ति उसके अधिकार से होती है। धर्म धर्मों से वह निकट नहीं होता, क्योंकि पारमितादि पारमितादिमान से परिनिष्पन्न नहीं है। यह आदर लायक है।

यद्यपि यह तपसा है तथापि यह आदर तपसाओं का अनुदाय नहीं है। इसमें यह है, किन्तु यह उनके अन्तर्गत नहीं है। आत्म-पराधुति से ही बिना इस अवस्था को प्राप्त होता है। यह पराधुति धित का विपरिणाम करती है और उसको उपलब्ध बनाती है, यहाँ तक कि बिना आत्म-पराधुति को प्राप्त होता है, जो आत्म-विशुद्ध और आत्म-सर्वप्रथम है, और किन्तु यह विद्वान् अपगत हो गए हैं। अनात्म-पराधुति (वह पात्र जो धर्मों के प्रवाह से रहित है) में बोधि का एक प्रकार का रूप होता है। यहाँ बोधिल्ले निवृत्त करते हैं, और यह धर्म-पराधुति से अभ्य नहीं है। किन्तु यह एक बार बोधि विविध धर्मियों से होकर अपने रूपन को पहुँचती है। इस प्रकार कहा कारण है कि यह विपरीतमात्र से धर्मों की ओर प्रसा प्रवृत्ति होती है।

महामान मानता है कि बुद्धों का उपकारक कारिण नित्य होता है, और इसीसे यह कठिन्ता उत्पन्न होती है; किन्तु उसमें विकल्परूप से इस कठिन्ता को दूर किया है। धर्मकाम स्वामात्मिक काय है। संयोगकाय वह काय है, जिससे पर्यन्तमहल में वह बर्मसंयोग करते हैं। निर्मासककाय वह काय है, जिससे निर्मित कर बुद्ध उसमें का उपकार करते हैं। किन्तु इन विरोधों के मूल में केवल भ्रान्ति की शक्ति है, जिससे समिक्कण परिकल्पित-चित्त की मौलिक शान्ति को धुँधल करता है। बुद्ध न एक है, न अनेक। केवल बोधिमार्ग है, जिसकी वृत्ति एक समान और उच्च है (विहारो सेवी जी भूमिका, पृ. १४)।

सुद्धा—बोधि पर जो अप्याय है, वह बहुत विज्ञानवाद का एक प्रधान मन्त्र है। ६।१-२ में बुद्धत्व का लक्षण यही दिया है कि वह सर्वानन्द से निर्मल सर्वकारकता है। ६।५-५ में कहा है कि बुद्धत्व का लक्षण अद्वय है। बुद्धत्व का अर्थों के साथ प्रतिद्वन्द्व संकल्प है। एक धर्म (अर्थात् एक धर्म) बुद्धत्व है, किन्तु यह स्वयं धर्म नहीं है।

यह सुद्धाधर्म है, किन्तु यह सुद्धाधर्मों से निरूपित नहीं होता। ६।५ में कहा है कि एक धर्म बुद्धत्व है क्योंकि यह तपता से अभिन्न है, और तपता की विद्युत्ति से प्रभावित है। किन्तु बुद्धत्व कोई धर्म नहीं है, क्योंकि धर्मों का स्वरूप परिकल्पित होता है, और बुद्धत्व परमार्थ है। पुनः बुद्धत्व एक धर्मों का समुदाय है, अथवा एक धर्मों से व्यपेक्षित है (६।५)।

सुद्धाधर्म—यह बुद्धत्व सर्वज्ञेय से सदा परिचाय करता है; अन्तः, मर्यादा तथा सुद्धाधर्म से भी परिचाय करता है। सुद्धाधर्म से एक उपलब्ध शान्त होते हैं। अन्तः अर्थ पाते हैं, अथिर् भोज; विविक्त-चित्त उत्पन्न होते हैं, ईशिया प्राप्त होती है। बुद्ध की प्रमा अप्राम से परिचाय करती है। बुद्धत्व तीर्किक-वृत्ति और उत्काय-वृत्ति से परिचाय करता है। यह अनुमन शरदा है। जब एक लोक का अवस्थान है, जब एक बुद्धत्व एक उत्तम का उत्तम बना रहता है (६।११)।

अप्राप्त परिचय—ज्ञेयानन्द और केयावरदा के बीच जो अनाधिकृत से उत्तम अनुपलब्ध है, बुद्धत्व में अवल होते हैं। बुद्धत्व ही आभय-परिवृत्ति है। बुद्धत्व से ही विनय बीच का विमोच और प्रतिपद-संपत्ति का भोग होता है, और बुद्धत्व की प्रवृत्ति निर्विकल्प बान्-मार्गों से होती है। इस प्रकार सुद्धाधर्म जोकोत्तर बान् का लाभ कर क्वाण्ड जीवे लोक को देखते हैं, जैसे कोई मन्त्रा पर्यट के शिखर पर से देखता हो। उनमें आकाश-प्रत्येकबुद्ध के लिए भी जो शान्तिमय है, और अपना ही निर्वाण चाहते हैं करदा उत्पन्न होता है। फिर बुद्धों की क्या क्या, किन्तु बचि मन्त्र में है (अप्रामिपम) ? (६।११)।

सर्वव्यपन्न—व्यापारों की परिवृत्ति परम-वृत्ति है। यह अद्वय है, और सर्वगत वृत्ति है पर उत्कृष्ट और अउत्कृष्ट है, क्योंकि यह न उत्तर और न निर्वाण से प्रतिष्ठित है (६।१४)।

अप्राप्त नगार्तुन के लिए एक ब्रह्मन्त्र को देखकर बुद्धत्व के सर्वव्यपन्न को दिखते हैं; जैसे आकाश सदा सर्वगत है, वही प्रकार बुद्धत्व का व्यापक सर्वव्यपन्न है। जैसे विविध रसों में आकाश सर्वव्यपन्न है, उसी प्रकार उत्तमों में बुद्धत्व का सर्वव्यपन्न है। बुद्धत्व एक उत्तमों में अवस्थित

रूप से व्यवस्थापित है, क्योंकि यह सब सत्त्वों को परिनिष्पत्तिः अपने से संगठित करता है (२।१५)।

फिर ऐसा क्यों है कि बुद्धत्व का यह सबगुण नाम-रूप के बगल में नहीं प्रकट होता ? अर्थात् उत्तर देते हैं — यथा मित्र (मित्र) बल-प्राप्त में वन्यकिम्ब नहीं दिलाई देता उन्हीं प्रकार बुद्ध सत्त्वों में जो अप्राप्त हैं, बुद्धकिम्ब का दर्शन नहीं होता (२।१६) ; यथा अग्नि अन्यत्र जलती है, अन्यत्र शान्त होती है उन्हीं प्रकार यहाँ बुद्ध-विनय होते हैं, यहाँ बुद्ध का दर्शन होता है, और जब विनय हो जाते हैं तब उनका अवर्णन होता है। शीघ्र वेदान्त में हम इसी दृष्टान्तों को पाते हैं। यहाँ पूर्ण ब्रह्म को सर्व-विस्तृत और सर्व-परिपूर्ण माना है और उसके अग्रान्तरुप अन्तरुप और उपाधियों इस स्वाभाविक परिपूर्वता को, कम से कम देखने में, अविच्छिन्न रूप से आच्छादित करती है।

अवर्णन का अभिप्राय—पुनः हम किस प्रकार इसका सम्भव करते हैं कि बोधित्व सत्त्वों की अवर्णन करते हैं, और उनका बुद्धकार्य अनाभोग से ही सिद्ध होता है, और साम ही साम अनन्तरुप भग्न निश्चय और निर्णय हैं ? अर्थात् इसके उत्तर में कहते हैं—आभोग के बिना बुद्ध में वेदान्त का समुद्र उन्हीं प्रकार होता है, जैसे अस्थित तुरियों में शब्द की उत्पत्ति होती है। पुनः जैसे बिना मूल के मृगि अपने प्रमाण का निर्वर्णन करती है, उसी प्रकार आभोग के बिना बुद्धों में भी बुद्धत्व का निर्वर्णन होता है (२।१७-१८)। जैसे आकाश में लोक-क्रिया अविच्छिन्न देखी जाती है, उसी प्रकार अनासन्न-बाह्य में बुद्ध की क्रिया अविच्छिन्न होती है, और जैसे आकाश में लोक-क्रियाओं का अविच्छेद होने पर भी अन्याय्य क्रिया का उदय-व्यय होता है, उसी प्रकार अनासन्न-बाह्य में बुद्धकार्य का उदय-व्यय होता है। (२।२-२१)।

बुद्धत्व का परमात्म-व्याप

बुद्धत्व और लोक का क्या संबंध है ? अर्थात् कहते हैं—यद्यपि तथ्या पौर्वाच्य से विविष्ट है, और इत्यस्य बुद्ध नहीं है तथापि जब वह सर्व-अन्तरुप से निर्मेत हो जाती है, तब वह मन्त्रावयव के कारण बुद्ध हो जाती है, और बुद्धत्व से अभिष्ट हो जाती है (२।२२)।

बुद्ध, किन्तु नैरात्म्य द्वारा मार्ग का साम क्रिया है, किन्तु नैरात्म्य में अन्तरुप की बुद्धता का साम करते हैं, और अन्तरुप-महात्मता को प्राप्त होते हैं। (२।२३)।^१

यह अनासन्न-बाह्य में बुद्धों के परम आत्मा का निर्वर्ण है। यह परमात्मता शब्द आश्चर्यजनक है। अर्थात् यह भी कहते हैं कि इसका कारण यह है कि बुद्धों का परमात्मता अम नैरात्म्यजनक है। अम नैरात्म्य विस्तृत तथ्या है। यही बुद्धों की आत्मा है, अर्थात् समाप्त है। इसके विस्तृत होने पर अम नैरात्म्य की प्राप्ति होती है और वह बुद्ध आत्मा है। अतः बुद्धत्व के सामी होने से बुद्ध आत्म-महात्म्य को प्राप्त होते हैं, और इसी अविच्छिन्न में बुद्धों की परम आत्मा अनन्तरुप-बाह्य में व्यवस्थापित होती है (२।२४)।

१. शब्दार्थार्थ विद्वत्ता नैरात्म्यमार्गाभासः।

बुद्धाः बुद्धत्वमभिव्याप्त्यै यथा आत्ममहात्मताय [२।२४]

शंकर की व्याख्या से पता चलता है—यहाँ हम यह कह सकते हैं कि यह विचार अस्मिन् उपनिषदों के वाक्यों का समर्थन करता है। जो ब्रह्मा नैरात्म्यभाव है, अर्थात् जो कहिये कि जो ब्रह्मा अपने मूल में, नैरात्म्य में, कितना है, वह ब्रह्मवाक्य के निगुण ब्रह्मा के समीप है। इस प्रकार नानाशक्ति की दृष्टि से प्रत्यान कर एक अनन्त मोह हमको शंकर के ब्रह्मवाद की शक्ति पर ले आता है। इसमें तबेह नहीं कि शंकर का ब्रह्मवाद ब्रह्मवाद कहलायेगा, जब कि वाक्य का ब्रह्मवाद विज्ञानवाद है; किन्तु यह विज्ञानवाद ऐसा है कि स्वयं से ही सिद्ध होने लगता है। ब्रह्मवाद का (किन्तु स्वभाव नैरात्म्य का है) व्यवहार कर वाक्य के बाद की भाषा वेदान्त की भाषा के वाक्यत्व समीप आ जाती है, और इसी प्रकार यदि हम उपनिषद् और शंकर के निगुण, निर्विशेष ब्रह्मा को लें, जो शून्यता से इतना निकटता जाता है, तो हमसे बात होगी कि शंकर के ब्रह्मा और ब्रह्म के ब्रह्म-नैरात्म्य के बीच अन्तर कम अवसर है (लेने लें)।

किन्तु इसके अन्तर्गत के श्लोक में (६।१४) ब्रह्म कहते हैं—इसी कारण कहा गया है कि ब्रह्मत्व न मात्र है, न अभाव है। ब्रह्म के भावभाव के प्रत्यय में (मरदान्तर वाक्य होते हैं या नहीं इत्यादि) हमारा अभ्यास नव है। हम नहीं कह सकते कि ब्रह्मत्व मात्र है, क्योंकि पुद्गात् और कर्म का अभाव इसका लक्षण है, और वह अभाव है। पुनः हम यह भी नहीं कह सकते कि वह अभाव है, क्योंकि वस्तु इसका लक्षण है, और इस लिए वह मात्र है (६।१४)।

ब्रह्म अपने ब्रह्मत्व को मात्र और अभाव के बीच रखने के लिए कुछ और भी देता है। लोके की वाह-शक्ति और वर्तन की विमिश्र-शक्ति मात्र नहीं है, क्योंकि यह और विमिश्र का अभाव इसका लक्षण है। वह अभाव भी नहीं है, क्योंकि इसका लक्षण शक्ति मात्र है। इसी प्रकार ब्रह्म के विमिश्र-ज्ञान में एग और अविद्या की शक्ति को मात्र नहीं कहा गया है, क्योंकि एग और अविद्या के अभाव से इसका अभाव होता है, तथा इसे अभाव भी नहीं कहा गया है, क्योंकि उस उस विमिश्र लक्षण के कारण यह मात्र है (६।१५)।

ब्रह्मत्व का ब्रह्मवाद

यह एक प्रकार के ब्रह्मवाद के समीप है। ब्रह्म के अनन्त-वाक्य में न प्रकटा है, न बहुत। प्रकटा नहीं है, क्योंकि ब्रह्म के पूर्व देह थे, और बहुत नहीं है, क्योंकि ब्रह्मत्व के अन्तर्गत ब्रह्म का देह नहीं है (६।१६)। पुनः—वैसे पूर्व के मरदान्त में अस्मिन् परिमार्ग अस्मिन् है, जो एक एक ही कार्य में उत्पन्न होती है, और लोक में प्रकटा होती है, उसी प्रकार अनन्त-वाक्य में अस्मिन् ब्रह्म होते हैं जो एक ही निम्न कार्य में उत्पन्न होते हैं, और ज्ञान का आशोक करते हैं। वैसे एक पूर्व-परिमार्ग के निरूपण से वह परिमार्ग की विमिश्र-शक्ति होती है, उसी प्रकार ब्रह्म की ज्ञान-शक्ति एक ज्ञान में होती है। वैसे पूर्व-परिमार्ग की दृष्टि में अस्मिन् का अभाव है, उसी प्रकार ब्रह्म के ज्ञान की दृष्टि में अस्मिन् नहीं है। वैसे पूर्व की परिमार्ग से अन्तर्गत अस्मिन् होता है, उसी प्रकार ब्रह्म-ज्ञान से पूर्व उत्पन्न

प्रमाणित होता है। वित्त प्रकर सूर्य की किरणों से प्रभावित होती है, उसी प्रकार जलों की शुद्धता शुद्ध-ज्ञान का आवरण है। यथा पातुं कथं वस्तु कहीं रंगों से विविधित और कहीं अविविधित होता है तथैव आपेक्षया अर्थात् पूर्व प्रमाणानुसार के अन्वयान से जलों की शुद्धि में ज्ञान की विविधता होती है; किन्तु आवरण-प्रत्येकजुद्ध की शुद्धि में अविविधता होती है (२।२६-२७)।

ये उपमाण हमको आह्वितवाक के दरवाजे पर ले जाती हैं। इत्य और स्वभाव के स्थान में अस्मै तथ्या और बुद्ध्या का प्रयोग करते हैं। सब की तथ्या निर्दिष्ट है, किन्तु यही तथ्या जब विद्वत्स्वरूप की हो जाती है, तब तथ्यात्मक हो जाती है। इसीलिए सब सब तथ्यात्मक-गर्भ हैं (२।२७)।

पुनः लौकिक से बुद्ध्या में परिवर्तित होने में सब ज्यों की जो परवृत्ति होती है, उसका वर्णन अस्मै करते हैं। बुद्धों का विमुक्त अवस्था और अवस्थित होता है। निमुक्त के साथ साथ निर्दिष्टतत्त्व बुद्धिमान ज्ञान होता है। उनके ज्ञान विज्ञान और विज्ञान की परवृत्ति होती है। इससे वह ज्ञानात्मक भोग-संस्कार करते हैं, और उनके सब ज्ञान और ज्यों की जमी व्यापक नहीं पहुँचता। प्रविष्टा की परवृत्ति से बुद्धों के अनात्मक चक्षु में (अन्तःकरण या अन्तःकरण) अवस्थित-निर्वाण होता है (२।२८)^१। तथ्यात्मक न संस्कृत चक्षु में प्रविष्ट है, और न असंस्कृत चक्षु में; और न वहां से व्युत्पन्न है।

निर्वाण

हीनवान को प्रकर के निर्वाण से अभिष्ट है—व्योपक्षिण्य और निरुपक्षिण्य। परलो कीन्मुक्त की अवस्था है। इस अवस्था में अर्हत् को शारीरिक दुःख भी होता है। वृत्त निर्वाण वह है जिसमें अर्हत् का, मृत्यु के परन्तु, अवस्थान होता है।

अवस्थित निर्वाण—महामान में एक अवस्था अधिक है। वह अवस्थित निर्वाण की अवस्था है, क्योंकि बुद्ध कथपि परिनिर्वाण हो चुके हैं और विमुक्त तथा परम शान्ति को प्राप्त हैं, तथापि वह शान्ति में विहीन होते के स्थान में संसार के ल' पर संस्कार करने वाले जीवों की रक्षा के निमित्त स्थित रहना चाहते हैं; किन्तु इससे उनके इसका मन नहीं रहता कि उनका विद्वत् मन उन्नत हो जायगा (सिल्लवां लोणी की भूमिका, पृ० २७ पियरी ४)।

बौधिसत्त्व का परिपाक—विज्ञानवाक की दृष्टि में तथ्या लौकिकता श्रम में बुद्धि को प्राप्त होता है, अर्थात् कुशलमूल का उपवन करता है, और विद्वत् विमुक्ति में परवृत्ति को प्राप्त होता है। इस प्रकार वह परिपाक नित्य होता है, क्योंकि लोक अनन्त है (२।२९)। अस्मै करते हैं कि बौधिसत्त्वों के परिपाक का यह लक्षण आश्चर्यमय है, क्योंकि वह और तथा सब सम्यक् नित्य और मुख महाभौतिक का लाभ करते हैं जो अशुभों का शरण है। इसमें आश्चर्य भी नहीं है, क्योंकि वह तथ्यात्मक मार्ग की चली करते हैं (२।३०)।

१. प्रविष्टतया वराहली विमुक्त अवस्था परम् ।

अवस्थितनिर्वाणो बुद्ध्यात्मक पदे ॥ [२।२८]

कैसा खर निर्दिष्ट किया गया है बुद्ध का कार्य बिना आभोग के निरन्तर होता है, और वह हिंस्रतापूर्ण निरन्त्रता का कभी त्याग नहीं करते। वह अनेक ठपायों का प्रयोग करते हैं। कभी अनेक प्रकार से धर्मचक्र का धर्शन कराते हैं, कभी बालकमेव से विचित्र कल्पनायें, कभी हस्यन बोधि, और कभी निर्वाण का धर्शन कराते हैं। किन्तु वह अपने स्वयं से ही छन्दों का बिनबन करते हैं। वह अनन्तरवशु से विचलित नहीं होते, किन्तु वह सब बही करते हैं। बुद्ध नहीं कहते कि इसका मेरे लिए परिपाक हो गया है, इसका मुझको परिपाक करना है, या इसका परिपाक अब होने वाला है। बिना किसी संस्कार के बन्धा का परिपाक हम क्यों से सब विद्याओं में मिल होता है। किस प्रकार सूर्य बिना किसी कन के अपनी प्रकाश सुझ फिरबों से सर्वत्र स्वयं का पाक करता है, उसी प्रकार धर्म का सूर्य अपनी शान्त धर्म-फिरबों को समस्तत्र किसीर्ष कर छवों का पाक करता है (८।५९-५९)।

हेमन्ते की धर्मोचचा—अरुण की यह चेष्टा निरन्तर खड़ी है कि वह नानार्थन के प्रसार के विरुद्ध न बोल, किन्तु कभी कभी वह हमको उनसे बहुत दूर करते प्रतीत होते हैं। इस समय की लीकिय (८।५९)—यथा महासत्तार की कभी कभी से वृत्ति नहीं होती और न प्रकाश के प्रवेश से उसकी बुद्धि ही होती है, तबैव किन्तु में परिपक्वों के प्रवेश से न धर्मचक्र की वृत्ति होती है, और न उसकी बुद्धि होती है, क्योंकि उससे कोई धर्मिक नहीं है। यथा अरुण, ज्ञान में हो वा अनजान में, बुद्धत्व का निर्वर्णन इस प्रकार नहीं कर रहे हैं कि मानों वह एक प्रकार का आध्यात्मिक आकाश है, जहाँ सर्व धर्म की तपता किसीन होकर बुद्धिबुद्ध और अद्वय हो जाती है।

सर्व परलम्ब और सर्व विरोध की 'विमुक्ति' का भाव, उपशम द्वारा प्रकटा और विमुक्ति प्राप्त करने का भाव अरुण में निरन्तर विद्यमान है। वह कहते हैं कि बुद्धत्व का लक्षण सर्व धर्म की तपता की ज्योत्स्ना और ज्योत्स्ना से विमुक्ति है (८।५९)। इसका अर्थ यह है कि बुद्धत्व में तपता सर्व धर्मों से विमुक्त हो जाती है।

निष्कलम्ब

अरुण बुद्धत्व की मिल्ब वृत्तियों का आरम्भ कर विकासमार्ग का निरन्तर करते हैं। विकास की कल्पना से वह विज्ञानमार्ग की कठिनाइयों को दूर करते हैं। बुद्धत्व के तीन किम्बा हैं—त्यागमार्गिक सामोर्गिक नैर्मीधिक। त्यागमार्गिक धर्म धर्मका है। आत्मक-परवृत्ति इसका लक्षण है। सामोर्गिक काम वह काम है, जिससे पर्यन्तवश में बुद्ध धर्म-संयोग करते हैं। नैर्मीधिक काम वह काम है, जिसका निर्माण कर वह स्वार्थ करते हैं।

धर्मकाम—धर्मकाम उन बुद्धों में समान और निर्निश्चित है। यह एक है क्योंकि वह बुद्धों है। यह सामोर्गिक काम से लक्ष्य है, और संयोग के विमुक्त में देता है (८।५९)। सामोर्गिक काम बुद्धत्व के खर अवस्थित है। वह बुद्धों का अधिष्ठा अधिर्मात्र है। कम से कम हमारे लिए यह अवगोचर है। बोधिलक्ष्य ही अपनी महा से हमका विमुक्त कर लकते हैं। यह कम मिल है, किन्तु वह एक अधिर्मात्र है। पर्यन्तवश, बुद्ध-बोध, नाम, शरीर

और धर्म-संयोग-क्रिया की दृष्टि से मिल मिल लोकपाल की यह काम मिल है। नैमीशिक काम अग्रणी है। इसका लक्ष्य परार्थ-संपत्ति है जब कि लामोशिक काम का लक्ष्य स्वार्थ-संपत्ति है। इसी काम का ध्यान विनियमन करते हैं। विनियमनों के विमोचन का यह महान् उपाय है।

अन्य ग्रन्थों में धर्मकाम के संकल्प में अन्य विचार मिलेंगे। धर्मकाम की प्रपञ्चासीत, प्रकटा अनेकता से किन्तु, मायामात्ररहित, नित्य, अलक्ष्य अर्थात् निर्विकल्पक और निर्विरोध और परमार्थ से अभिन्न मानते हैं। शोधितपर्यायसंपत्तिकाम में प्रकाशरूपति इसी धर्म में करते हैं कि बुद्धत्व की, जो प्रपञ्चासीत, आकाशरूप है, धर्मकाम करते हैं। यही परमार्थ सत्य है, और इसी धर्म में महत्मानसुखात्कार का यह वाक्य है—“आकाश विमुक्त है (संज्ञित है)”, विमुक्त भी बुद्धत्वसम्बन्ध है” [शोधितपर्यायसंपत्तिकाम, ६।१५]।

आत्मरमरी का निष्कर्ष—कदाचित् इस धर्मकाम को एक प्रकार का गुरुत्वपूर्ण और नैतिक आकाश कह सकते हैं। इन विविध उद्देश्यों को एकत्र कर आत्मरमरी धर्मकाम का सिद्धते हैं कि यह विमुक्त है, और इसलिए सब सत्य इसके समवेत हैं। किन्तु केवल बुद्ध में यह विमुक्त है। अन्य सत्त्वों में यह बीचकाम से विद्यमान है। किन्तु उनके लिए यह आत्मरूप है कि यह उन मूल को आपात करें जिससे यह संसार में उपस्थित होते हैं।

यह कहकर अपनी व्याख्या को समाप्त करते हैं:—जब धर्मकाम धर्मपाल का उमानार्थक हो गया, तो इस धर्म का प्रयोग बुद्ध के लिए करना उचित न था। कदाचित् इसीलिए क्रिया के वाक्य में इसके स्थान में स्वाभाविक धर्म का प्राक् प्रयोग होता है।

धर्मपाल और धर्मकाम उमानकम से माय के मूलभाव को प्रकट करते हैं, और स्वयं निष्कर्ष काम केवल इस संज्ञित आत्मत्व की दृष्टिवा है।

कदाचित् यहाँ यह बूझना अनुचित न होगा कि नगरार्थ के बाद से प्रत्यक्ष कर अर्थ का वाक्य अद्वयवाद और विरुद्धवैक्यवाद की सीमा पर है।

असंग इस अद्वयवाद और इस विरुद्धवैक्यवाद का समर्थन करते हैं, और ब्रह्मेकवाद से इनको दूरस्थ रखते हैं। यह कहते हैं कि सब बुद्धों के भिन्नत्व में कोई भेद नहीं है। सब बुद्धों के तीनों काम ब्रह्मकाम आत्मत्व, आत्मत्व और धर्म की दृष्टि से समान हैं। धर्मकाम आत्मत्व-काम समान है, क्योंकि धर्मकाम अभिन्न है। लामोशिक काम आत्मत्वसंग समान है, क्योंकि बुद्ध का कोई एकत्र आत्मत्व नहीं है। निर्माथ धर्मकाम समान है, क्योंकि लक्ष्य धर्म व्यापारण है (६।१५)।

पुनः इन तीनों धर्मों में ब्रह्मकाम विविध निष्कृष्ट है। इसीलिए उपपन्न नैतिककाम करताते हैं। स्वाभाविक की निष्कृष्ट प्रकृति से है। यह स्वभाव से ही नित्य है। लामोशिक की निष्कृष्ट धर्मसंभोग के अविच्छेद से है। नैमीशिक की निष्कृष्ट प्रकृत्यरूप है, क्योंकि नैमीशिक के अन्तर्हित होने पर पुनः पुनः निर्माण का ध्यान होता है।

बुद्ध का अनुर्विच धर्म

अन्त में अर्थगत बुद्ध के अनुर्विच धर्म का उल्लेख करते हैं। यदि हमको यह मान्य है कि अर्थगत का विद्वान् बुद्ध विद्वान्वाद का है तो यह निम्न दुस्य हो

ब्रह्मा है। आत्मा ब्रह्म सर्वोत्तम है। यह अचला है, और शेष तीन ब्रह्मों का (अज्ञा, मलवेबा, और हृत्पादुत्थान—यह चला है) आश्रय है। आत्मा ब्रह्म मन्त्र से रहित, ऐश्वर्य अपरिच्छिन्न और आकाश सदानु है। यह सर्व शेष के विपक्ष में अस्मृत है, क्योंकि आत्मा अविद्य हो गये हैं। यह सभी शेषों के संयुक्त नहीं होता, क्योंकि इसका कोई आकार नहीं है (२१८)।

आत्मा ब्रह्म अज्ञाति ब्रह्म का हेतु है। इस लिए यह एक प्रकार से सब ब्रह्मों का आकार है। इसे आदर्श ब्रह्म इच्छिष्ट कहते हैं, क्योंकि इसमें संयोग, दुःख और अज्ञान का उदय प्रतिक्रिया के रूप में होता है। (२१९)। सबों के प्रति अज्ञा ब्रह्म यह है, जो अपरिच्छिन्न निर्वाण में निविष्ट है। यह सब सम्यक् महात्मनी और कल्याण से अनुगत होता है। यह सबों को उनकी भ्रष्टा (अभिमान) के अनुसार दुःख के विषय का निवारक है।

प्रत्यक्ष ब्रह्म यह है, जो अविद्यमान में छाया अज्ञात है। परिणामरूप में यह सब विन्दु स्थितियों का निवारक है। यह सब संशय का विच्छेद करता है। यह महाधर्म का प्रतीक है।

हृत्पादुत्थान ब्रह्म सर्व लोकपाल में निर्वाणों द्वारा ज्ञाना प्रकार के अग्रज और अविद्यमान रूपों का ब्रह्म है (२२०-२२१)।

हृत् की प्रकृति-अज्ञेयता

इस अविद्यमान को समझ करने के पूर्व अज्ञा हृत् की प्रकृति-अज्ञेयता के प्रश्न का विचार करते हैं। यदि कोई कहता है कि केवल एक हृत् है, तो यह सत्य नहीं है, क्योंकि हृत्पाद के अन्तर्गत सब है। तो क्या हमें से एक ही अविद्यमान होगा, और अन्य न होंगे? ऐसा कैसे हो सकता है? इस प्रकार हृत्पाद के प्रकृतिकान्तर्गत अर्थ होंगे, क्योंकि उनकी अविद्यमानता न होगी। किन्तु यह स्वर्णता अनुक्त है। इस हेतु से भी हृत् एक नहीं है। पुनः कोई अविद्यमान नहीं है, क्योंकि अज्ञा के बिना हृत् होना अवश्य है, और बिना वृत्ते हृत् के अज्ञा का योग नहीं है, अज्ञा एक हृत् नहीं है। हृत् की अज्ञेयता भी सत्य नहीं है, क्योंकि अज्ञात-प्रकृति में हृत्पाद के अज्ञेय का अर्थ है (२२२)।

जो अविद्यमानता है वही परम विद्यमानता है, अर्थात् जो परिकल्पित अज्ञात-प्रकृति अविद्यमानता है, वही परिनिष्ठा अज्ञात-प्रकृति परम विद्यमानता है। अज्ञा का जो अनुपस्थान है, वही परम भावना है। जो नीचतम इन सबको अज्ञात-प्रकृति देखते हैं, उनको योगी भी प्राप्ति होती है।

अभिमानों के अध्ययन से हृत्पाद—हम अपनी अपनी के अज्ञात-प्रकृति के इतने उन्नीप हैं कि अज्ञा भी अपनी अपनी का प्रविष्ट अध्ययन देखते हैं—जब तक नदियों के आश्रय अज्ञात अज्ञात है, उनका जल मिश्रित है, उनका जल अज्ञात अज्ञात होता है, जब तक उनका जल अज्ञात होता है, योने ही अज्ञात-प्रकृति अज्ञात अज्ञात करते हैं। किन्तु जब यह सब नदियाँ अज्ञात के प्रवेश करती हैं, और उनका एक आश्रय हो जाता है, उनका एक अज्ञात-प्रकृति हो जाता है, उनके जल मिश्रित होकर एक हो जाते हैं, तब यह अज्ञात-प्रकृति भी अज्ञात-प्रकृति हो जाती है, और

यह मन्त्र नियम पालन करता है। इसी प्रकार अधिकांशों का आशय जब तक धृष्टक धृष्टक होता है उनके मन्त्र मित्र मित्र होते हैं, उनके कृत्य धृष्टक धृष्टक होते हैं, और उनका अन्वेषण स्वयं होता है, सब एक वह स्वयं का ही उपकार करते हैं। कुछमें से उनका प्रवेश नहीं हुआ; किन्तु जब वह कुछमें से प्रविष्ट हो जाते हैं तब सबका आशय एक हो जाता है, उनका एक महान् अन्वेषण हो जाता है, और उनका कार्य मित्र होकर एक हो जाता है, सब वह सब स्वयं के समीप हो जाते हैं (१५८९-८५)।

अन्वेषण—आशयों के अधिकार में धर्म (आत्मन्) का प्रवेश किया गया है। धर्म शब्द के दो अर्थ हैं। कुछ की शिक्षा, उपदेश, सिद्धान्त धर्म है। दूसरे अर्थ में धर्म आत्मन्-आत्मन्, ब्रह्म-आत्मन् और दोनों हैं। आध्यात्मिक आध्यात्मिक और ब्रह्म दोनों हैं। प्राहकमूल आध्यात्मिक आध्यात्मिक है, प्रब्रह्ममूल ब्रह्म है, इस इन्हीं दो ही तथ्यता है। इसी से दो आत्मन्ओं का काम होता है। यदि वह देखता है कि प्राहमार्थ से प्राहकार्य अभिन्न है और प्राहकार्य से प्राहम अभिन्न है तो समस्त आध्यात्मिक और ब्रह्म आत्मन् की तथ्यता का काम होता है क्योंकि उन दो के इयमन् का अनुपलब्ध है। (१५८)। अर्थात् करते हैं कि यदि मनोबलका अर्थबल का प्रधान (प्रविष्ट) होता है और यदि चित्त नाम पर स्थित होता है तो धर्मोत्पत्ति का काम होता है। मनोबल के अतिरिक्त कुछ नहीं है और इस का अनुपलब्ध है। (१५९-७)

इस विषय पर विचारों से ही अपनी मुक्ति में करते हैं कि जब चित्त उन्मूलित होता है तब निश्चित यथोक्त धर्म का मनोबल से प्रधानता होता है। चित्तात्मन् धर्म धर्म (और उसके आत्मन्) का मनोबल से अन्तर्गत सिद्ध करता है। अन्त में अन्तर्गत धर्म से चित्त धर्म विहित नाम पर ही स्थित होता है। अष्टादशविध मनस्कार इस धर्म में योग देते हैं। तब धर्मोत्पत्ति का काम होता है।

धर्म के तीन स्वभाव—धर्मोत्पत्ति में तीन स्वभाव उपलब्ध हैं। वे इस प्रकार हैं:—
१. परिश्रित, २. परलब्ध, ३. परिनिष्पन्न।

परिश्रित प्राहमप्राहक लक्षणधर्मक है। अतः इयमन्क है। परलब्ध इस का धर्मोत्पत्ति है। परिनिष्पन्न अनन्तित्य और अपरलब्धक है। किन्तु धर्म स्वयं प्राप्तिमन् है, माया है। चित्त में ही इयमन्ति है। चित्त स्वयं धर्मों का निर्माण करता है, और प्राहमप्राहमान में विषय स्थित हो जाता है; तथापि वह धर्मों को उत्तमानता है। इस को अहम् करने के लिए इनके शुद्धि-लक्षण का जानना आवश्यक है। चित्त अपना विवेचन कर पा तो अन्तर्गत लक्षण परिश्रित जाता है जो बल्य और तदर्थ (या आत्मन्) है; अथवा परलब्ध जाता है, जो नाम, रूप, विषय, विज्ञानादि है; अथवा परिनिष्पन्न जाता है, तथ्यता है। अतः इन धर्मोत्पत्ति लक्षणों से यह अन्वेषण होता है कि कोई धर्मों की परिश्रित विवर्ति है, अथवा ही चित्त और उसके लक्षणों के बीच का संबंध कुछ हो जाता है। जो मनस्कार इस लक्षण को स्थापित और निश्चित करता है, वह लौकिक नहीं है, यह मनस्कार योगियों का है। यह पाँच पाद में इस से अहम् को जाता है—यह धर्मोत्पत्ति का निम्न करता है; यह योगियोन्मत्तार का काम

कहा है; यह छाया की अवस्था में चित का स्वभाव में अवस्थान कहा है; यह मान-अमान का एक अभिविष्टि दर्शन कहा है; यह आत्मन की परावृत्ति कहा है। यह परावृत्ति प्रत्यगात्मा से प्रमाणा को आकृष्ट करती है। उस समय उसका परिनिर्वाण में मिलान होता है (विश्वार्थ सेवी की भूमिका, पृ० २५-२६)।

मनस्कर और उसके विविध आकारों की पर्येष्टि से इस क्रम का आरंभ होता है। चर्या के बहुत सख्त नियम हैं। इस साधना में इन्द्रियार्थ का अनुपलब्ध, अपलब्ध का अनुपलब्ध, कर्मपादप्राप्त, पुद्गलनैरात्म्य और विविध आशयों का प्रतिनिध होता है; जो चित की अवस्थाओं को निमित्त करता है।

तत्त्व का बहुरूप—इस साधना से कर्मत्व का लक्ष्य होता है। यह कर्मों का सम्यक् है। यहाँ अन्तर किरी आत्मा को प्रकट नहीं करता किन्तु यह कर्मों के स्वकीय गुण को प्रकट करता है।

अर्थात् तत्त्व का यह लक्षण बताते हैं :—तत्त्व यह है जो सत्त्व रूप से रहित है, जो अनमित्तात्त्व है, जो निष्पञ्चात्मक है, और जो विरुद्ध है (११।१३)। पुनः अर्थात् कहते हैं कि प्रमाणात्मक लक्षणक यह तत्त्व जो सत्त्व रूप से रहित है, परिकल्पित और अस्पष्ट होगा। किन्तु अन्तिम का सौम्य परावृत्ति है, क्योंकि उससे उसका परिकल्प होता है। अनमित्तात्त्व तत्त्व का परिनिष्पन्न-सम्यक् है। यह सब कर्मों की वृत्ति है।

परिनिष्पन्न तत्त्व—यह परिनिष्पन्न सम्यक्, यह तत्त्व यह तत्त्व अन्तिम कृत्यत्व है। इसकी प्रवृत्ति में अर्थात् कहते हैं :—कारण में इससे अन्य कुछ भी नहीं है, और उसका अर्थ इस चित्त में मोह को प्राप्त है। यह कैसा मोह है जिसके अर्थ हो लोक को अर्थ है उसमें अभिविष्टि है, और जो तत्त्व है उसका त्याग करता है। बहुरूप इस कर्मवत्त से अन्य लोक में कुछ भी नहीं है, क्योंकि कर्मवत्त कर्म से अभिन्न है (११।१४)।

अर्थात् और लोक की मायोपलब्धि—इस दृष्टि में आत्मा और लोक क्या है। अर्थात् का उत्तर है कि यह मायोपलब्धि है। अमृतपरिकल्प मायावत्त्व है। यह मनपरिप्रेक्षित अन्तिमनिमित्त कादम्बोदिक के सहाय है। मायावत्त्व हस्ति-अरक-मृक-प्राणि प्रत्यगात्मक के रूप में प्रतिमाप्ति होती है (११।१५)। अर्थात् आगे कहते हैं :—यथा मायावत्त्व हस्ति-अरक-मृक-प्राणि आकृतियों में हस्ति-अरक का अमान है, तथैव परावृत्ति के शिष्ट है, और चित प्रकट उस मायावत्त्व हस्ति-अरक की उपलब्धि होती है, उसी प्रकार अमृतपरिकल्प की उपलब्धि-वृत्ति है (११।१६)।

चित प्रकार मायावत्त्व के अमान में उसके निमित्त (कादाहिक) की व्यक्ति होती है, और मूर्तार्थ की उपलब्धि होती है, उसी प्रकार आत्मन की परावृत्ति और हस्ति-अरक का अमान होता है, और अमृतपरिकल्प का मूर्तार्थ उपलब्धि होता है (११।१७)।

आत्मपरपरावृत्ति से अन्तिम दृष्टि होती है, और यदि अमृत हो विपश्यता है। यह कर्म-वर्णन होता है (११।१८)। एक ओर वहाँ आकृष्टि है, दूसरी ओर मान नहीं है। इसीलिए मायावि में अद्विष्ट-महत्त्व का विधान है (११।१९)। वहाँ मान अमान नहीं है, और

म अमय माव ही है। मावादि में मावामाव के अक्षरोप का विधान है। आह्वति-माव है, वह हस्तिमादि का अमय है। जो हस्तिमादि का अमय है, वही आह्वति-माव है। (१११२०)

अत इयामाहता है, इयमाव नहीं है। इतीतिर कमादि में जो अमृतपरिक्लृप्त-स्वमाव है, अक्षित-नक्षित का विधान है (१११२१)। कमादि में माव अमय नहीं है। वह मावामाव का अक्षरोप है (१११२२)। माव अमय नहीं है, क्योंकि इयामाहता है। अमय माव नहीं है, क्योंकि इयमाव की नास्तित्व है। जो इयामाहता का माव है, वही इय का अमय है।

यहाँ अक्षर फिर मन्मात्रुन के साथ हो जाते हैं। नन्मात्रुन के लक्षण वह माव और अमय इन दोनों अर्थों का प्रतिषेध करते हैं। एक स्मारोप का अर्थ है, वृत्त अथवा क का अर्थ है। अथवा जो कहिय कि अक्षर दिखाते हैं कि माव और अमय का ऐकान्तिक्य और अक्षरोप है (१११२३)। किन्तु अक्षर साथ ही साथ अपने जो अक्षरवर्गी और विधानवादी बताते हैं। यहाँ वह नन्मात्रुन से पुनर्हो जाते हैं। वह कहते हैं—इय नहीं है, इय की उपस्थिति होती है। मावामाव की आह्वति के माव में जो अन्ति होती है, उसके अक्षर इय की प्रतीति होती है। वस्तुतः न माव है, न माव। केवल इय की उपस्थिति है (१११२४)। तब कर्म, माव और अमय मावोपम है। वे सत्य हैं, क्योंकि अमृतपरिक्लृप्तेन उनका व्यवहार है। वे अक्षर हैं, क्योंकि मावामाहतेन उनका अमय है। पुनः क्योंकि मय-अमय का अक्षरोप है, और वह सत्य भी है, अक्षर भी है, इसलिए वह मयोपम है (१११२५)।

समुत्पत्त्यादि किन प्रातिपदिक कर्मों का ह्रस्व ने उपदेश दिया है, वह भी अक्षरवर्ग और मया है। वह बोधि की विषय उत्तर पर होती है, तो यह एक मयामाव की वृत्ति मयामाव से परावर्त है (१११२६)। लोकोपदेशिक कर्मों की व्यावहारिक कर्मों से परावर्त एक मयामाव की वृत्ति मयामाव पर विषय है।

तब कर्म वस्तुतः मावोपम है। मावा, स्वप्न, मरीचिका विषय, प्रतिमय, प्रतिबुद्धि, उपलब्धप्रतिबुद्धि और निर्माय क ह्रस्व तब कर्म और अक्षर हैं। अक्षर विचारि अक्षर है। उपरि आप्तात्मिक कर्मों का व्यवहारमान होता है। बाह्य कर्म भी अक्षर है। बाह्य आप्तात्मन सन्तोपम हैं, क्योंकि उनका उपभोग अवलोक्य है। भित्त-वैयर्थिक भी मरीचिका के ह्रस्व हैं क्योंकि वह अन्तिम है (१११२७)।

इत अक्षरवर्ग के लक्ष में हम लक्ष प्रतीत्युत्पत्त्यादि की अन्तिम लक्षी पायेंगे, और अक्षितता और अक्षरता इसके लक्ष में है। आप्तात्मिक आप्तात्मन प्रतिबिम्बोपम हैं, क्योंकि वह पूर्ण कर्म के प्रतिबिम्ब हैं। प्रत्यक्ष केवल अक्षर है। इती प्रकार बाह्य आप्तात्मन प्रतिमयोपम है। वह आप्तात्मिक आप्तात्मन की व्याप्य है, क्योंकि उनकी उपरि आप्तात्मिक आप्तात्मन के अक्षरवर्ग से होती है। इती प्रकार उपरि-संनिहित कर्म अक्षरवर्गप्रतिबिम्ब हैं। बोधित्व के विविध कर्म (अक्षर) निर्मावोपम हैं। वेदना कर्म प्रतिबुद्धि के लक्षण है (१११२८)।

अपमान ही मिश्रि है। वह उपलब्ध का परम विगम है, क्योंकि इसमें पुद्गल और धर्मों का उपलब्ध नहीं होता (१११४७)।

योगी माममात्र अर्थात् अर्थरहित अमिताभमात्र पर मन का आधान किया है। नाम बार अस्सी स्तम्भ करे गए हैं। इस प्रकार वह विज्ञप्तिमात्र का वर्णन करता है। इसको भी वह पुनः नहीं बैकला क्योंकि अर्थात्मात्र से उसकी विज्ञप्ति का अवर्णन होता है। वह अनुपलब्ध मिश्रि है (१११४८)।

यह जानकर आश्चर्य होता है कि वह साधना पातञ्जल योग के समीप है।

क्या अर्थ का निम्न ब्रह्म योगधर्म में दिए लक्षण का उत्तर नहीं दिखाता? चित्त की अप्रकृत्यस्थिति से, अर्थात् चित्त का चित्त में ही अवस्थान होने से चित्त की निवृत्ति होती है, क्योंकि इस अवस्था में अस्तित्व का अनुपलब्ध होता है (१११४९)।

चित्तमेव सौन्दर्यमात्रावर्णनपरिणामम्।

प्रकृति निवृत्तिस्तु अप्रकृत्यस्थितेर्मा ॥ [१११५०]

किन्तु एक प्रश्न मेह योगाचार को योग से प्रकट करता है। पातञ्जल योग में धर्मों का समाव है, और योगाचार में इसका अभाव है। अर्थ करते हैं कि धर्मों की निवृत्तिमात्र है, समाव से उनका अभाव है। वे प्रत्यक्षणी हैं, और चरित्र हैं। केवल मूढ़ पुरुषों का समावमात्र होता है। वह समाव को निवृत्त, दुःख, दुःखिता और अस्तित्व बैकले है (१११५१)।

धर्मों की निवृत्तिमात्रा से वह छिद्र होता है कि न उत्पन्न है, न निरोध। वह धर्मों का समाव नहीं है, तो उनका उत्पन्न नहीं है, और वो अनुपलब्ध है, उत्पन्न निरोध नहीं है। अतः वह आदिशान्त है, और वो आदिशान्त है, वह प्रकृति-परिनिवृत्त है (१११५२)।

निवृत्तिमात्रा सिद्धा उत्तरोत्तरनिवृत्तिम्।

अनुपलब्धोऽनिरोधमादिशान्ति परिनिवृत्ति ॥ [१११५३]

अतएव अधिकार में अर्थ करता है कि योगविधिस्तु धर्मवैशान्त्य क्या है, उनका धर्म क्या है, उसकी सम्पत्ति क्या है, और उत्पन्न किय क्या है। प्रश्न के उत्तर में अधिकार में वह दिखाते हैं कि उक्त सिद्धान्तों के प्रयोग से कि प्रकृत्यस्थित्य अप्रकृत्य अनुपलब्ध विधि को प्राप्त होता है। वह प्रतिपत्ति-अधिकार है।

लौकिक-अलौकिक समाधि—आत्म्यता-समाधि, अप्रतिष्ठित-समाधि, अनिमित्त-समाधि, धर्म का आरम्भमात्र है। ये तीन लौकिक समाधि हैं। किन्तु वह लोकोत्तर ज्ञान का आचारम करती हैं, और इसलिये वह मिथ्या नहीं हैं। आदिमूर्ति में (प्रमुखा मूर्ति में) ही वह लोकोत्तर ज्ञान का काम करता है। वहाँ उक्त मूर्ति के लव बोधित्वों से उनका वास्तव्य हो जाता

है और इस प्रकार वह योक्तियों की सामीप्य^१ में प्रतिपन्न हो जाता है। उलझे वेनावरण और ज्ञेयान्तरण को अपव्यक्त करना है। ज्ञेयान्तरण का ज्ञान मायना से होता है और ज्ञेय-निःसरण ज्ञेय से होता है। मन्त्रार्थ कहते हैं कि मैं राग का निःसरण राग से अन्यत्र नहीं करता, इसी प्रकार द्वेष का और मोह का निःसरण द्वेष और मोह से अन्यत्र नहीं करता। धर्मबाह्य से विनिर्मुक्त कोई धर्म नहीं है, क्योंकि धर्मता से व्यतिरिक्त धर्म का अभाव है। अतः रगादिधर्मता रगादि आत्मता का साम करती है, और वही रगादि का निःसरण है (११।११)। धर्मबाह्य में ज्ञेय रगात्मभाव का परिचय कर धर्मता हो जाता है, और उलझ आत्मत्व नहीं होता। रगादि के परिहात होने पर वही उनके निःसरण है।

इसी धर्म में अविद्या और बोधि भी एक हैं। उपचार से अविद्या बोधि की धर्मता है (११।१२)।

धर्म का अभाव और उपलब्धि, निःसंज्ञेय और विद्विषि भी सामान्यतः है। वस्तुतः चित्त तत्पत्ता ही है। जैसे विविक्त विचिन्तित चित्त में नष्ट-उत्पत्त नहीं है, किन्तु इन दिक्कारों पड़ता है, उसी तरह अमूल्यत्व में भी नष्ट नहीं है, किन्तु इन दिक्कारों पड़ता है। जैसे क्या दुःख होकर प्रवर्धित हो जाता है, उसकी अपेक्षा अन्यत्र से नहीं आती उसी प्रकार वह मल का अपकर्षण है। चित्त की विद्विषि इसी प्रकार होती है। चित्त प्रकृतिप्रवृत्त है, किन्तु आत्मतुल्य बोध से वृद्धि होता है। धर्मता-चित्त से अन्यत्र वृत्त चित्त नहीं है, जो प्रकृति-प्रवृत्त हो (११।१३ १४)। इस प्रकार दुःखद्वय या निर्माणा चित्त में है। अतः अर्थ का नाम विज्ञानवादी अद्वयवाद है। धर्मबाह्य की प्रकृति-प्रवृत्ति से सूक्ष्म को प्राप्त होता है। अतः आकाश और जल का इकात्त लेकर इस प्राप्त का प्रतिपेक्ष करते हैं। वह कहते हैं कि चित्त आकाशतुल्यप्रकृति प्रकृति विद्युत् है। यह तत्पत्ता से अन्य नहीं है।

इस उपोद्घात के साथ अर्थ बोधित्व की लक्ष्मियों के प्रति मैत्री और कष्टता का धर्मन करते हैं। बोधित्व का लक्ष्मियों के प्रति प्रेम सम्प्रयुक्त होता है। वह लक्ष्मियों से जैसे ही प्रेम करते हैं, जैसे कोई अपने एकमात्र पुत्र से करता है। वह तथा लक्ष्मियों का हित वांछित करते हैं। जैसे कभी भी अपने बच्चों की प्यार करती है, और उनका उपगृहण करती है, उसी प्रकार वह अधिकांश लक्ष्मियों को पुत्रवत् देखता है (११।१५-१६)।

बोधित्व का अर्थ व स्वभाव

बीजवर्णन अधिकांश में अक्षराक्षर-अनुशासनी^२ विभाग है। इसमें अर्थ का उद्देश्य है कि प्रति-पत्ति के पश्चात् बोधित्व की धर्मों का है। तिलकों से भी भूमिका में इस अधिकांश का उद्देश्य

१ 'सामीप्य' बहुवचनिक धर्म है, यथा पादप्रकाशक-जीवनार्थ, तैत्तिरीयार्थ इत्यादि। प्रतिपेक्षा ७३ के अनुसार 'सामीप्य' 'बहुवचनता' है। बीजवर्णन धर्म के बहुवचन अक्षराक्षर और अनुशासनी सामीप्यधर्मता है।

२. अक्षराक्षर-विधि-विशेष अनुशासनी = देखा।

प्रहस्यमान क्रमों से विमुक्त हो जाता है, जब वह पर्याप्तमान कह जाता है (१४।३९-४१)। यहाँ एक विविध ग्रन्थ है :—जब वह अग्रगण्यता, तथागत की शून्यता और प्रकृति-शून्यता, इस विविधशून्यता का ज्ञान प्राप्त करता है, तब वह शून्य कह जाता है (१४।४४)।

विविध शून्यता—इस श्लोक की टीका में कहा है :—बोधित्व को विविध शून्यता का ज्ञान होता है। अग्रगण्यता परिकल्पित स्वभाव है, क्योंकि स्वतन्त्रता का अग्रगण्य है। तथागत की शून्यता परकल्पित स्वभाव है, क्योंकि इसका अर्थ नहीं है, वस्तु कल्पित होता है। प्रकृतिशून्यता परनिष्पन्न-स्वभाव है, क्योंकि इसका स्वभाव-शून्यता का है। हम देखते हैं कि नास्तार्हून की शून्यता का विज्ञानवासी अग्रगण्यता से क्या सूक्ष्म सूक्ष्म है, और हम वह भी देखते हैं कि किस कुशलता के साथ विज्ञानवासी नास्तार्हून से व्यापृत होते हैं। क्योंकि माध्यमिकों की शून्यता से ऐक्यत्व प्रकट कर आसंग कहते हैं कि वह जानकर कि अन्तःस्वरूप और निरात्मक है, और निर्दिष्ट आत्मरूप का त्याग कर बोधित्व महत्त्वमयि का ज्ञान करते हैं, किन्तु महत्त्वमयि है, इस महत्त्वमयि में सब जनों के साथ आत्मरूपमयि का ज्ञान होता है। इस अग्रगण्यता से कल्याण प्रकृत होती है। बोधित्वों का जनों के प्रति जो प्रेम होता है उनकी जो कल्याण होती है, वह परम आनन्दपर्य है। अथवा आनन्दपर्य का ज्ञान नहीं है, क्योंकि उसके लिए सब आत्मरूपमयि है (१४।४९)।

उत्तराप्त्यान् कायेन दुःखेन निरात्मकं दुःखविस्तृष्टमात्मम् ।

विहाय ध्यानमसामग्र्यः महात्मनि ज्ञप्ते महार्पम् ॥ [१४।३०]

[टीका—महात्मनिष्ठिनिष्ठि महात्मा या उत्तरात्मनस्तमयिचित्तमात्मरूपमयि । या हि सर्व-स्वार्थमिच्छाहेतुत्वमात्मरूपम् । 'विनात्मरूपत्वात्' अनर्कमयी आत्मरूपमयिहाया या किनापि दुःखेन लब्धमान्येन दुःखमयिहाया सर्वस्वमयिहायेन ।]

वह महात्मरूपि उपनिषद् की परमात्मरूपि के कितने समीप है—द्वन्द्वारी आत्म्य को सब आत्म्याओं में गूढ़ है।

आसंग कहते हैं कि महात्मरूपि आत्मरूपि है क्योंकि इसमें सब जनों में आत्मरूपमयि का ज्ञान होता है। वह स्वच्छान्त दुःखों के किना भी सब जनों के दुःख से दुःखित होता है। आत्म से बोधित्व का प्रकट आकाशका अन्त है। सब सब आत्मरूप हो पाते हैं। वह जनों के दुःख का अन्त करने के लिए स्वेष्ट होता है। वह उनके हित-दुःख की अम्ना करता है, और उनके लिए प्रयोग करता है। वह अज्ञानमयि है। किन्तु इसका भेद नहीं कर सकते। वह सर्वकारका और अनुसर-पर्य भी है। वह आत्मा में सर्व के लक्ष्य मायि होता है, और अन्तर्भर का नाश करता है।

परमिष्टाओं की विधि-प्रतिष्ठा अन्तर्भावितमय कर्म हैं। बोधित्व कर्म को विमुक्त करता है। उनके कर्म में कर्ता, कर्म या क्रिया का विचार नहीं है। इस प्रकार कर्म को शोध कर वह कर्म को अन्त कर देता है, और परमिष्टाओं की विधि करता है।

अप्य के सोलहवें अधिकार में अरुण वृत्तमिता की चर्चा का वर्णन करते हैं। एतदर्थ में वह बुद्ध-बुद्धा, कल्याणमित्रसेवा और चार आश्रम (वैनी, कल्या, मुद्रिता, उपेक्षा) का उल्लेख करते हैं। अन्त में वह कल्या के आश्रमों में कहते हैं कि वो मन कृपा से आश्रित है, पर राम में आश्रयान नहीं करता। आश्रय-मन्त्रेकमुक्तों का मन निर्वाण में प्रसिद्धि होता है। ये निश्चेष्ट होते हैं, किन्तु बोधिल्लों का मन निर्वाण में भी प्रसिद्धि नहीं होता। तब स्वबोधित या बोधिक मुक्त में उनकी कैसे प्रीति हो सकती है।

आश्रितानां कृपया न तिष्ठति मनः शम्भे कृपाशून्याम् ।

कुत एव लोकवैश्वे स्वबोधिते वा मन्त्रे ज्ञेयः ॥ [१७/४९]

बोधिल्लों का कल्या ज्ञेय विविध है। मन्त्र-पिता के लिए वो ज्ञेय होता है, वह दयामय है, अथवा शाश्वत है। वो लोकिककल्याणकारी है, उनका ज्ञेय निरव्य होता है, वो भी लोकिक है, किन्तु बोधिल्लों का ज्ञेय कल्याणमय है। यह निरव्य है, और लोकिक का अति-अन्य भी करता है। लोक बुद्ध और अज्ञान में निमित्त है। लोक के उदरक का अन्त निरव्य क्यों न होगा। क्यों के प्रति कल्या करने से बोधिल्लों को वो बुद्ध होता है, वह आदिमूर्ति में भाव का कारण होता है, क्योंकि अभी तक उन्होंने आरम-मर-अमर से मुक्त का वषाम्भूत स्वर्ग नहीं किया है। किन्तु एक बार स्वर्ग होने से वह बुद्ध का अमिनन्दन करता है। इससे स्पष्ट रूप आनन्द ही होगा कि बोधिल्लों का कल्याणमुक्त तब लोकिकमुक्त को भी अमिम्ल करता है। अरुण कहते हैं कि योगी की भी उपयोग से कैदी मुक्ति नहीं होती, कैदी ज्ञात बोधिल्ल की मुक्ति परिष्कार से होती है। उनका धिक् मुक्तक (शान्प्रति, परतुमह प्रीति, बोधित्मासंमरुप्रतीति) से आन्यायित होता है (१७/५१)।

न तद्योगयोगमुक्तिं शम्भे योगी वया परिष्कारात् ।

द्विमुक्तिं कृपयाः मुक्तकस्यान्यायित्मन्त्रक ॥ [१७/५१]

बोधिल्लिक-धर्म

अप्य में अब बोधिल्लधिकार प्रारम्भ होता है (१८)। इस अधिकार में उन गुणों का वर्णन है, जिनसे बोधि की प्राप्ति होती है। बोधिल्ल में योगों का आश्रय होता है, और वह गुणों से युक्त है। उनका आश्रय निर्मल अश्व, अक्षित निर्मिकल्प और शून्य होता है। उनकी दलना आश्रय से ही हो सकती है। वह आकाश के रूप लोकधर्मों से शित नहीं होता (१८/१९)।

यहां बोधिल्लधीन धर्मों का उल्लेख नहीं करना है, क्योंकि इनका वर्णन में प्रत्यक्ष उल्लेख नहीं है [१८/२०] और उनके आगे के श्लोकों में अरुण तब उल्लेखों की अनिश्चयता, दुःखता, एवं धर्मों की अनिश्चयता के लिए पुराने वाक्य का उल्लेख करते हैं। ये कहते हैं कि बोधिल्लों के लिए अनिम्य का कार्य अश्व है। उनके लिए अनिम्य परिकल्पित-शब्द है, दुःख का धर्म अमृत-विकल्प है और अनिम्य का धर्म परिकल्पमान है। परिकल्पित अज्ञा मरी, है किन्तु परिकल्पमान है। इस प्रकार अनिम्य का धर्म परिकल्पितशब्द का अभाव है (१८/२१)।

पुनः अरुण इव मकरस्य मे चक्षिकवार की परीक्षा करते हैं। हम सौनातिक्रमर के आत्मा में इसका वर्णन कर चुके हैं।

पुद्गल-नैरात्म्य

अन्तः पुद्गल का भी नैरात्म्य है। यह द्रव्य नहीं है, केवल प्रवृत्ति है। इसकी स्वादिक् द्रव्यः उपलब्धि नहीं होती। किन्तु भगवान् ने कहा है कि इस लोक में आत्मा की उपलब्धि होती है, आत्मा की प्रवृत्ति होती है। फिर कैसे कहते हैं कि इसकी उपलब्धि नहीं होती? किन्तु इस प्रकार उपलब्धमान होने पर वह द्रव्यः उपलब्ध नहीं होता। फिर कारण से? क्योंकि यह निर्यात है। भगवान् ने कहा है कि अनात्म में आत्म का निर्यात होता है। इसलिए पुद्गल-मार्ग निर्यात है। इसकी स्थिति कैद होती है। चंद्रोद्य से। इस चंद्रोद्य का सत्य लक्षणवर्णन है, जिसमें आहंकार-भ्रमकार होता है। किन्तु निर्यात चंद्रोद्य है। कैसे मन्त्र हो कि वह चंद्रोद्य है। क्योंकि वेद द्विज है। बसुधा तद्देहक रगादि द्विज उत्पन्न होते हैं।

किन्तु जिस स्वरूपिक बस्तु में पुद्गल प्रकट होता है, वह उस पुद्गल का एकत्व है वा अन्यत्व? वह उत्तर देता है कि एकत्व वा अन्यत्व दोनों अव्यक्त हैं, क्योंकि दो दोष हैं। एकत्व में स्वरूप के आत्मत्व का प्रकट होता है। अन्यत्व में पुद्गल के द्रव्यत्व का प्रकट होता है। यदि इसका एकत्व है, तो इससे वह परिणाम निकलता है कि स्वरूप का आत्मत्व है, और पुद्गल द्रव्यत्व है। यदि अन्यत्व है तो पुद्गल द्रव्यत्व है। इस प्रकार यह पुष्ट है कि पुद्गल अव्यक्त है, क्योंकि वह प्रवृत्ति है। अतः यह आत्मकृत बस्तुओं में से है। पुनः दो शास्त्रों के शास्त्र का अन्तिम कर पुद्गल का द्रव्य अवस्थित चाहते हैं, उनसे कहना चाहिये कि यदि वह द्रव्यत्व है, और अव्यक्त भी है, तो प्रबोधन कहना चाहिये कि कारण से? यदि वह नहीं कहा जा सकता कि इसका एकत्व है वा अन्यत्व तो वह निश्चयबोधन है। किन्तु कदाचित् कोई केवल द्रव्यत्व द्वारा पुद्गल के अव्यक्तत्व को सिद्ध करना चाहे तो वह कहे कि पुद्गल अव्यक्तत्व है, और जिस प्रकार अग्नि हवन से न अन्न है, न अन्नत्व; उसी प्रकार पुद्गल अव्यक्तत्व है। उनसे कहना चाहिये कि कारण से, लोकादिति से तथा शास्त्र से हवन और अग्नि का अव्यक्तत्व पुष्ट नहीं है, क्योंकि हवरूप में उपलब्धि होती है। पुनः अग्नि सेवेणत्व है, और हवन रोपणत्व है। उनके लक्षण भिन्न हैं। अतएव अग्नि हवन से अन्न है। लोक में भी अग्नि के बिना आग्निदि हवन देखा जाता है और हवन के बिना अग्नि देखी जाती है। इसलिए इसका अन्यत्व सिद्ध है, और शास्त्र में भगवान् ने कभी अग्नि-हवन का अव्यक्तत्व नहीं बताया है। किन्तु वह कहा आत्मा कि आप कैसे जानते हैं कि हवन के बिना अग्नि होती है? उपलब्धि से, क्योंकि इस प्रकार वायु से विहित लक्षण दूर भी जाता है। किन्तु यह आपत्ति होती कि वहाँ वायु हवन है। अतएव अग्नि-हवन का अन्यत्व सिद्ध होता है। कैसे? क्योंकि हवन में उपलब्धि है। वहाँ दो उपलब्धियाँ हैं: अग्नि और वायु हवन के रूप में। किन्तु पुद्गल है, क्योंकि वही द्रव्य, पित्रात्मा भूमी, मोक्ष, वायु, मृत्ता है। नहीं क्योंकि इस अवस्था में वह वर्णनादि-

संस्कृत विद्वानों का प्रत्यक्षमान से वा स्वाभिमान से कर्ता होगा। किन्तु यदि वो के प्रत्यक्षमान विद्वान् समान है, तो यह प्रत्यक्ष नहीं है। क्यों? यह निरर्थक होगा, क्योंकि उसका कुछ भी सामर्थ्य नहीं देखा जाया। यदि विद्वान की प्रवृत्ति में यह स्वाभिमान होता तो अनित्य का प्रदर्शन न होता, क्योंकि अनित्य उसकी अनित्य है। अतः यह युक्त नहीं है कि यह ब्रह्मा, विद्वान्, कर्ता, मोक्षा, है।

पुद्गल-वैराग्य के अन्तर्गत में बोध—पुनः यदि पुद्गल इच्छा है, तो उसके कम की उपलब्धि होनी चाहिये, जैसे चक्षुषि के दर्शनार्थि कर्म की उपलब्धि होती है। किन्तु पुद्गल के संकल्प में ऐसा नहीं है, अतः वह इच्छा नहीं है। यदि उसका इच्छा इच्छा है, तो भावान् बुद्ध के संशय को तीन प्रकार से बाधा पहुँचती है। अमितशेष गंभीर, असाधारण और अशोचर है। किन्तु पुद्गल के अमितशेष में कुछ गंभीर नहीं है, कुछ असाधारण नहीं है। यह पुद्गल-मध्य सर्वसौकर्य है, तीर्थिक इच्छा अमितशेष है; यह शोचोचित है। पुनः यदि पुद्गल इच्छा आदि होता तो दर्शनार्थि रूप में वह सम्भव होता या निष्पन्न होता। यदि वह सम्भव होता तो उसका प्रत्यक्ष स्वयम् होता या आत्मिक होता या उपलब्ध होता। यह सब स्वयम् नहीं है, क्योंकि इसमें तीन बोध हैं। इनका उपलब्ध आगे करेंगे। उपलब्ध भी नहीं है। अथवा यदि वह निष्पन्न होता तो दर्शनार्थि स्वयम् विद्व होता। और जब पुद्गल का आपार नहीं है, तो पुद्गल इच्छादि कैसे होता है।

तीन बोध यह हैं—आकर्षण अनित्य, सुगन्ध और नित्य प्रवृत्ति। यदि दर्शनार्थि में प्रत्यक्ष आत्मिक है, तो दर्शनार्थि का पुद्गल कर्ता नहीं है। वह इच्छा आदि कैसे होगा। अथवा यदि प्रत्यक्ष को आत्मिक मानें तो निरर्थक होने से ऐसा कभी न होगा कि प्रत्यक्ष न हो और वह अनित्य न होगा। यदि प्रत्यक्ष नित्य होता तो दर्शनार्थि की प्रवृत्ति नित्य और सुगन्ध होती। इन तीन बोधों के कारण प्रत्यक्ष स्वयम् नहीं है।

प्रत्यक्ष भी युक्त नहीं है। यदि पुद्गल तथा स्थित है, तो उसका प्रत्यक्ष युक्त नहीं है, क्योंकि प्राक् अमान है। यदि उपलब्ध है तो ऐसा कभी न होगा कि पुद्गल न हो। क्यों? क्योंकि जब उपलब्ध नहीं है, तो प्राक् प्रत्यक्ष न होगा। और यदि पुद्गल स्थित होता है, तो भी उसका प्रत्यक्ष युक्त नहीं है, क्योंकि पुद्गल के अनित्य का प्रमाण होगा। कोई तीक्ष्ण पक्ष नहीं है। अतएव उपलब्ध प्रत्यक्ष भी युक्त नहीं है। इस युक्ति का आशय संकर पुद्गल की उपलब्धि इच्छा नहीं होती।

पुद्गल की स्थिति—यद्यपि पुद्गल इच्छा नहीं है तथापि यह प्रवृत्ति है। भावान् ने भी कही कही कहा है कि पुद्गल है, जैसे माधुर्य में। भवानुगता आदि पुद्गल की व्यसता भी है। इसमें बोध नहीं है। पुद्गल-प्रवृत्ति के बिना वृत्ति और वृत्तान्त की देवता शक्य नहीं है। उदाहरण के लिए माधुर्य में मर और मधुरान को संशय कहा है और माधुर्य को व्यसता। यह व्यसने के लिए कि इनकी वृत्ति और वृत्तान्त में मर है, माधुर्य पुद्गल को प्रवृत्ति करना पड़ता है। इसके बिना देवता समान

नहीं है। मुन-बोधिराज्य यहाँ की अवस्थायें विविध हैं। इनकी वृत्ति का मेर और छन्द का मेर-अनुसारी अर्थात् पुद्गल की प्रकृति के बिना वेष्टित नहीं हो सकता। इतिवृत्ति भगवत् की पुद्गल-वेष्टना है, किन्तु पुद्गल का इच्छा-अस्तित्व नहीं है। क्योंकि वह नहीं कहा जा सकता कि आत्मवृत्ति के उपादन के लिए वह वेष्टना है। आत्मवृत्ति पहले से ही अस्त-वस्तु है। उसके अस्तित्व के लिए भी नहीं है, क्योंकि इसका अस्तित्व अनादि-अस्तित्व है, और यदि इसकी वेष्टना इतिवृत्ति होती कि आत्मवर्तन से मोक्ष होता है, तो उसके मोक्ष का साम बिना कन के ही होता, क्योंकि वो इच्छा-रूप नहीं है, उनको भी आत्मवर्तन होता है। अतः मोक्ष नहीं है और पुद्गल नहीं है। पहले आत्मा का अनात्मता प्रत्यक्ष कर उच्छिन्नतम के कर्म से कोई उसको आत्मता छोड़ नहीं करता। आत्मा के होने पर अहंकार मन्त्र, आत्मतुल्या तथा अन्य ज्ञेय को उन्निवृत्त है, अक्षय्य होमी। इससे भी मोक्ष न होता। अतः करना चाहिए कि पुद्गल नहीं है। उसके होने पर वह बोध निवृत्त रूप से होते हैं (१८३२-१०९)।

तत्त्व का अस्तित्व—बोधी पुद्गल निमित्त का विनाश करता है, और आत्मवर्तन का रूप कर कुछ तत्त्व का साम करता है। तत्त्व-ज्ञान क्यामू का परिवान है। अस्त-वस्तु है कि तत्त्वतस्तम ज्ञान इच्छा से विवर्धित है। इसकी माफना अनात्मता होती है, क्योंकि यह निमित्त और तत्त्व को पुद्गल-रूप नहीं देखता। बोधित्व तत्त्व को छोड़कर निमित्त नहीं देखते और निमित्त को ही अनिमित्त देखते हैं। अतः उनके ज्ञान की माफना पुद्गल-रूप नहीं होती। सत्त्व-असत्त्व में (तत्त्वानिमित्त) ज्ञान का प्रत्यक्ष होता है। वह निमित्त और तत्त्व दोनों को बिना नानात्व के संश्लेष करता है (१८३२)।

इस तत्त्व का उद्धारण कर मूढ़ पुरुषों को सर्वतः अस्त-वस्तु का समान होता है। किन्तु बोधित्वों को तत्त्व का ही समान होता है, अस्त-वस्तु का नहीं (१८३३)। तत्त्व असत्त्व (निमित्त) की अस्मानता और तत्त्व (तत्त्व) की अस्मानता होती है, तत्त्व नहीं आत्म-परवृत्ति है, यही मोक्ष है। तत्त्व वह अस्त-वस्तु होता है, अपने चित्त का वस्तुवत् होता है, क्योंकि प्रकृति से ही निमित्त का उद्धारण नहीं होता (१८३४)।

बोधित्व की वस्तुनिष्ठता

इसके बाद (२०-२१) अस्त-वस्तु की वस्तु भूमि का उद्धारण करते हैं, और एक उद्धारण के साथ प्रत्यक्ष को उद्धारण करते हैं।

प्रत्यक्ष भूमि को अतिप्रकृतिकर्मी भूमि कहते हैं। इस भूमि में पुद्गल-नैष्ठिक और अर्ध-नैष्ठिक का अस्तित्व होता है, अर्थात् योगी भर्मा का प्रतिवेष्टन करता है। इससे वृत्ति विवृत्त होती है।

इसी भूमि सुविधा है। इसमें अधिष्ठित शिवा होती है। पुद्गल जानता है कि अर्ध का अधिष्ठित है, और पुद्गल-अधुना कर्मण्य का अतिवेष्टित होता है। वह अपने पीछे को विवृत्त करता है। वह उद्धारण से उद्धारण आरंभ (अपराध) भी नहीं करता। इस भूमि

को सुविधा करते हैं क्योंकि आसन्न बोधि और सर्वों के अथवा मन को देखकर योगी में तीव्र मोह उत्पन्न होता है।

तृतीय भूमि मित्रता है। इस भूमि में योगी समाहित होता है। वह अधिभित्त शिक्षा है। उन्मोह अत्युक्त प्यनसमाधि का काम होता है। इसे मित्रता कहते हैं, क्योंकि योगी बोधोन्मुख, मूल और आत्मयोग्यता (= अमृतज्ञानमनसिद्धिप्रदान) का अधिकार करता है।

चतुर्थ पञ्चम और षष्ठ भूमियों में अधिप्रब शिक्षा होती है।

चतुर्थ भूमि प्रमादरी है। इसमें बोधिवज्र संवर्धित प्रज्ञा की प्राप्ति होती है। योगी बोधिवज्र में विहार करता हुआ भी बोधिवज्र की परिचयान्ता संसार में करता है। इस भूमि में समाधि-वज्र से आत्मज्ञान का पदोन्मुख होने से महान् कर्मनिवास होता है। इसीलिए इसे प्रमादरी कहते हैं।

पाँचवीं भूमि अविच्छेदी है। इसमें बोधिवज्रप्रतिष्ठा प्रज्ञा का वास्तव्य होता है। इस प्रज्ञा की पाँचवीं और छठी भूमियों में दो गोचर होते हैं। अर्थात् और दुःखविच्छेदवस्तुत्व। पाँचवीं भूमि में योगी चार आर्सेख्यो में विहार करता है, और सर्वों के परिपक्व के लिए नाना रास्य और शिक्षा का प्रदान करता है। पाँचवीं भूमि में प्रज्ञाद्वय अर्थात् ज्ञेयारस्य और च वास्तव्य का रहन करने के लिए प्रयुक्त होती है। अतः इस भूमि में प्रज्ञा अर्थात् का काम होती है। इसीलिए यह भूमि अविच्छेदी है।

छठी भूमि दुर्धरा है। इसमें योगी प्रतीत्यनुसंधान का चिन्तन करता है, और अपने चित्त की रक्षा करता है। सर्वों के परिपक्व में अमिषुक होते हुए भी वह उद्विग्न नहीं होता। वह कर्म अविदुष्मन् है। इसीलिए इस भूमि को दुर्धरा कहते हैं।

इसके अनन्तर मूकता के चार फल चार भूमियों में समाहित हैं। प्रथम फल अनिमित्त उत्सृष्टविहार है। यह सातवीं भूमि है। इसे अमिषुकी कहते हैं, क्योंकि प्रज्ञाप्रतिष्ठा के आभाव से यह निर्वाण और उत्तर की अप्रतिष्ठा के कारण उत्तर और निर्वाण के अमिषुक्त है।

आठवीं भूमि दूरगमा है। द्वितीय फल इस पर आश्रित है। अनिमित्त अनिमित्तकर विहार द्वितीय फल है। यह भूमि प्रयोग पदव्य वाति है। अतः दूरगमा है।

नवमी भूमि अथला है। इस पर तृतीय फल आश्रित है। इसमें प्रतिव्यतिर्गत्य का काम होता है। इसमें सर्वों के परिपक्व का कामार्थ्य होता है। निमित्तवत्ता और अनिमित्त-योग्यता से अविच्छिन्न होने के कारण यह अथला है।

दशवीं भूमि वापुमती है। इस पर चतुर्थ फल आश्रित है। इसमें समाधि और चारवीं की विद्युत्ता होती है। प्रतिव्यतिर्गत्य की प्रवृत्त्या (वापुता) से यह वापुमती है।

अन्तिम दुर्धर्मभूमि है, यहाँ बोधि की विद्युत्ता होती है। यह कर्ममेवा है। यह समाधि और चारवीं से व्युत्पन्न है। जैसे आकाश मेघ से व्याप्त होता है, और मेघ का आभाव होता

है। जैसे ही मृत्युक्रम वह आश्रय होता है। जो सम्प्रति और पारस्वी से ध्यात है। अन्त
मह कर्मिणा कहलाती है (अधिकार २०-२१)।

इन विविध मूर्तियों को विहार भी कहते हैं, क्योंकि बोधितत्वों की इनमें छा
सर्वत्र रति होती है। इसका अर्थ यह है कि वह विविध कुशल का अभिनिर्हार पारते
हैं। उन्हें मूर्ति कहते हैं क्योंकि अग्रमेव सर्वों को अग्रय देने के लिए ऊर्ध्वगमन का
योग होता है।

अन्त में कुछ-सोच है।

अष्टादश अध्याय

बहुबन्धु का विज्ञानवाद (१)

[विशिष्टा के आधार पर]

विशिष्टा के स्वप्ति बहुबन्धु हैं। हमने पहले कहा है कि यह आरंभ में लैंगमिक्त थे। पीछे से अपने स्पष्ट आता कार्य अलग के प्रमाण से विज्ञानवादी हो गये। परम्परा के अनुसार अयोध्या के किसी संवत्सरे में उन्होंने महात्मान धर्म स्वीकार किया था। बहुबन्धु का प्रसिद्ध ग्रन्थ वैश्वविज्ञान पर है, किन्तु महात्मान धर्म स्वीकार करने के पश्चात् उन्होंने विज्ञान-वाद पर बर्त प्रत्य सिले। इस इस अध्याय में विज्ञान से बहुबन्धु के विज्ञानवाद का परिचय करायेंगे। बहुबन्धु के ग्रन्थों में से एक छोटा ग्रन्थ 'विशिष्टा' है। इसमें बहुबन्धु ने स्वयं ही नाम्य भी लिखा है। यह ग्रन्थ विज्ञानवाद को संक्षेप में जानने के लिए बड़ा ही उपयुक्त है। इसलिए पहले इसका संक्षेप देते हैं। बाद में विशिष्टा तथा उसकी टीका सिद्धि के आधार पर बहुबन्धु के विज्ञानवाद का विस्तार देंगे। 'विशिष्टा' को किर्वाँ लेवी ने मूल रूप में १८९५ में बहुबन्धु की हृषि छात्र के प्रकाशित किया और पुर्त में मुरजेर्वाँ में १८९९ में (पृ ५३-८) इसके सम्बन्धी अनुवाद का फ्रेंच माध्यम दिया था। लेवी ने १८९२ में इसका फ्रेंच अनुवाद स्वयं प्रकाशित किया।

वाक्याय का प्रतिषेध

विशिष्टा के आरंभ में ही कहा है कि महात्मान में वैवाहिक को विवर्तिमान व्यक्त-स्थि किया है। यह इस रूप के अनुसार है—“विश्वमात्रं यो चित्तपुत्रा मनुव त्रेष्टुधम्।” चित्त, मन, विज्ञान और विवर्ति प्रतीक हैं। यहाँ चित्त ॥ संयुक्त चित्त सहित चित्त सम्मिलित है।

इससे वाक्याय का प्रतिषेध होता है। कर्पादि धर्म के बिना ही कर्पादि-विवर्ति अप्रम होती है। यह विज्ञान ही है, जो धर्म के रूप में अग्रमाश्रित होता है। बहुबन्धु धर्म अलग है। यह कैसे ही है, कैसे तिमिर का रोयी अक्ष-वक्ष्य केन्द्र-वक्ष्यदि का दर्शन करता है। अथ की क्या नहीं है।

परन्तु है कि यदि अथ अलग है तो उसकी विवर्ति का अर्थ कैसे होता है। यदि कर्पादि धर्म से कर्पादि विवर्ति अप्रम मही होती और कर्पादि धर्म के बिना ही होती है, तो देश-काल का निरूप और उन्मान का अनिष्टम मुक्त न होगा। उदाहरण के लिए यदि रूप-

विज्ञान का ही ऐसा परित्याग होता है। यह कहना क्यों है कि कर्म की वाञ्छा अन्यत्र है, और कर्मफल अन्यत्र है।

विहसि-भावदा

विज्ञानवाद के पक्ष में आगम—अनुपमबाधे आगम के आधार पर एक वृत्त की आवश्यकता उत्पन्न करते हैं। मगधवाचन है कि कर्मादि अत्यन्त का अस्तित्व है, यदि विज्ञान ही कर्मादि-प्रतिपक्ष होता और कर्मादि कार्य का अभाव होता, तो मगधान् कर्मादि अत्यन्त के अस्तित्व की बात कैसे करते।

बुद्धस्तु इस आक्षेप के उत्तर में कहते हैं कि मगधान् की यह उक्ति विनयेय वस्तु के प्रति अभिप्रायक है, यथा—मगधान् ने अभिप्रायक कहा है कि उपपादक-सत्त्व होता है, “उपादक सत्त्व है” इस उक्ति में अभिप्राय यह है कि अत्यन्त में विच्छिन्न-वृत्ति का उच्छेद नहीं होता। बल्लुतः मगधवाचन है कि यहाँ सत्त्व शब्द का अर्थ का अस्तित्व नहीं है, केवल यह उच्छेदक धर्म है। इसी प्रकार “कर्मादि अत्यन्त का अस्तित्व है” यह वचन भी अभिप्रायिक है। इस वचन का अभिप्राय यह है कि मगधान् बल्लुतः से वीर्य (परित्याग-विरोध-प्राप्त) को प्रकट करते हैं, जिससे कम-प्रतिपक्ष-विहसि का अभाव होता है, और ‘कर्माद्यन्त’ से विहसि के इसी कम-प्रतिपक्ष को प्रकट करते हैं। इसी प्रकार अत्यन्त-अत्यन्त आदि की धनना चाहिये।

बुद्धस्तु-नैराश्रय्य धर्म-नैराश्रय्य—इस वेशना का गुण यह है कि इससे बुद्धस्तु-नैराश्रय्य में प्रवेश होता है। इस वेशना में मगधान् का अभिप्राय यह है कि नावक बुद्धस्तु-नैराश्रय्य में प्रतिपक्ष हो, इसीलिए यह कहते हैं कि विज्ञान-पक्ष का प्रवर्तन यो से होता है, यथा—बल्लुतः अत्यन्त और कर्माद्यन्त से। यह जानकर कि कोई एक शब्द सत्ता नहीं है, वे सोच बिना बिना बुद्धस्तु-नैराश्रय्य की वेशना से करना है, बुद्धस्तु-नैराश्रय्य में प्रवेश करते हैं।

बुद्धस्तु एक आपत्ति बताते हैं, और कहते हैं कि बल्लुतः विहसिमात्र कर्मादि धर्म के आधार में प्रतिपक्षित होता है। अतः यह जानकर कि कर्मादि सत्त्व का कोई धर्म नहीं है, धर्म-नैराश्रय्य में प्रवेश हांगा किन्तु इससे अनिष्ट भी होगा, क्योंकि इससे विहसिमात्र भी न रहेगा। यदि धर्म का सर्वथा अभाव है, तो विहसिमात्र की स्वरूपा कैसे होगी। यह भी न रहेगा कि यह इस आपत्ति का निराकरण करते हैं। यह कहते हैं कि यह अर्थार्थ है कि धर्मों का उक्त अभाव है। परमाद्य-दृष्टि में धर्म-नैराश्रय्य का विपर्यय है। इसमें उच्छेद नहीं कि धर्म-नैराश्रय्य है, क्योंकि मूर्खों ने धर्मों का जो समग्र (प्राप्त-माहकादि) परिचय किया है, उससे धर्म रहित है, अर्थात् उक्त कथित आश्रय से अत्यन्त नैराश्रय्य है। किन्तु धर्म-नैराश्रय्य आश्रय से जो बुद्धों का ही विज्ञान है, अत्यन्त नैराश्रय्य नहीं है। इस प्रकार बुद्धस्तु मगधान् के धर्म-नैराश्रय्य से विज्ञानवाद की रक्षा करते हैं। महापान् स्वीकार करने के पूर्व यह सीमाधिक है। कदाचित् महापान् धर्म स्वीकार करने पर भी यह अपनी दृष्टि को अत्यन्त में सुदृष्टि रखते हैं।

विशति स्मार्य के बिना उत्पन्न होती है, तो ऐसा क्यों है कि वह विशति किसी एक ही देश में उत्पन्न होती है, सर्वत्र नहीं, और उस देश में भी कदाचित् उत्पन्न होती है, सर्वत्र नहीं। ऐसा भी क्यों है कि उस देश और काल में प्रतिष्ठित धर्म की सन्तान में वह विशति उत्पन्न होती है, केवल एक सन्तान में नहीं। यदि आप वैमिरिक द्वारा देखे हुए कैप्टादि का दृश्य देखें हैं, तो हम पूछते हैं कि वह कैप्टादि आमतौर वैमिरिक की ही सन्तान में क्यों होता है, दूसरों की सन्तान में क्यों नहीं होता। यदि आप स्वप्न में देखे हुए अर्थों का दृश्य देखें तो हमारा प्रश्न होगा कि इनसे इन अर्थों की किन्ना क्यों नहीं होती। हम स्वप्न में जो अर्थ वा विर का ग्रहण करते हैं, उसकी अपादि किन्ना क्यों नहीं होती। गन्धर्वनगर नगर की किन्ना को संभव नहीं करता, क्योंकि वहाँ सब निवास नहीं करते। समस्त यदि अर्थ का अभाव है, यदि विशतिमात्र ही है, तो देश-काल का नियम, सन्तान का अनियम और कृत-क्रिया कुछ नहीं है।

विशतिमात्र में देशादि का नियम और सन्तान का अनियम—यद्यपि इस शंका का निराकरण इस प्रकार करते हैं :—अपराध के बिना भी देशादि नियम सिद्ध है। स्वप्न में अर्थ के बिना ही किसी देश-विशेष में, सर्वत्र नहीं, अमर, आराम, श्री-पुरुषादिक देखे जाते हैं, और उस देश-विशेष में भी कदाचित् देखे जाते हैं, सर्वत्र नहीं। अतः वह सिद्ध हुआ कि अर्थ के अभाव में भी देश-काल का नियम होता है। पुनः प्रेतकृत् सन्तान का अनियम सिद्ध है। सब प्रेतों को पूनपूण अथवा मृत-पुत्री-पूर्व नहीं का दर्शन होता है। केवल एक को ही नहीं क्योंकि उस देश में ऐसा कोई अर्थ नहीं है। पुनः वह ब्रह्म और कर्मा को प्राप्त करने वाले पुरुषों से भिरे होते हैं, यद्यपि वह पुरुष विष्णुस्मात् है। पुनः वह अनार्य हैं कि स्वप्न में जो दर्शन होता है, उसकी कृत-क्रिया नहीं होती। हम जानते हैं कि स्वप्न में दण्ड-उपपत्ति के बिना भी दण्ड का विचार होता है।

पुनः नरक में सब नारकों को केवल एक को नहीं, देश-काल नियम से नरकपालादि का दर्शन होता है, और वह उनको पीड़ा पहुँचाते हैं यद्यपि वह अक्षय-कल्प है। नरक-पाल सब नहीं है, क्योंकि ऐसा असंभव होगा। वह नरक भी नहीं है, क्योंकि वह नरक दुःख का प्रतिरूप नहीं करता। प्रदीत अनोमी भूमि के बाह-गुरु को तब तक न कर सकते हुए वह कैसे दूसरों को पाटना पहुँचा सकते हैं। और नरक में अनार्यों की उत्पत्ति भी कैसे कुछ है। यदि स्वप्न में विर्य की उत्पत्ति होती है, तो वह वहाँ के सुख का भी अनुभव करते हैं, किन्तु नरकपालादि नरक दुःख का संकेत नहीं करते। अतः नरक में विर्य अथवा प्रेतों की उत्पत्ति कुछ नहीं है। अतः नरकपालादि की शंका का प्रतिलोम करने वाले मृत-विशेष नारकों के कर्म से उत्पन्न होते हैं, और इस प्रकार इनका परिणाम होता है कि नारकों में सब पैदा करने के लिए वह विविध हस्तक्षेपों की किन्ना करते देखे जाते हैं। नरकपालादि की उत्पत्ति में वह देश-उत्पत्तिमात्र के अभाव में विर्य पत्ता है [अभिर्कर्मकोश, १५१]। इसी प्रकार मृतों की अपमना क्यों की जाती है, और वह क्यों नहीं दण्ड है कि जीवों के कर्मका

कैसे होगा ? स्वोद्यम पर कैसे अन्यत्र जाया होती है, और अन्यत्र आसप ? उच्छा अन्य प्रदेश नहीं होता वहाँ आसप नहीं होता । यदि दिग्मात्मके इष्ट नहीं है, तो दूसरे परमात्मा ॥ एक परमात्मा का आभरण कैसे होता है ? परमात्मा का कोई पर भग नहीं है, वहाँ आत्मन से दूसरे का दूसरे से प्रतिपत्त हो, और यदि प्रतिपत्त नहीं है, तो तब परमात्माओं का उमान-देशाल होगा और सर्वसंपत्त परमात्मात्र हो जायगा ।

यही पिरणों के लिए है । पिरण या तो परमात्माओं से अन्य नहीं है, अथवा अन्य है । यदि पिरण परमात्माओं से अन्य रह नहीं है, तो वह सिद्ध होता है कि वह पिरण के नहीं है । वह अनिच्छा परिकल्प है । यदि परमात्मा संपत्त है, तो इस किन्ता से क्या, यदि कमर्षि लक्ष्य का प्रतिवेध नहीं होता ।

अतः कर्मादि लक्ष्य अनेक (बहु) नहीं हो सकता । जब परमात्मा अविद्ध हुआ तब उसके साथ साथ इन्द्रों का अनेकत्व भी दृष्टि हो गया । किन्तु रूप को हम एक इन्द्र भी संप्राप्य नहीं बन सकते । क्योंकि यदि बहुत का किन्तु एक इन्द्र कल्पित हो तो उसकी अविच्छिन्न उपलब्धि प्रत्यक्ष होगी, किन्तु अनुभव ऐसा नहीं आता । पुनः यह निश्चय केवल मुक्ति की परिष्कारि के लिए या । जब प्रचम्प्य परमात्मा अविद्ध है, तब संपत्त परमात्मा भी अविद्ध हो जाता है, और उच्छा कर्मादि का बहुव्यति विरक्त भी अविद्ध हो जाता है । केवल विरक्तिमात्र सिद्ध होता है ।

वैमर्षिक जातियों का विरक्तत्व—प्रतिपक्षी एक दूसरा आक्षेप करते हैं । वह कहते हैं कि प्रसन्न द्वारा अस्तित्व-नास्तित्व निर्धारित होता है, और प्रसन्नों में प्रत्यक्ष प्रसन्न मर्त्य है । वह पूछते हैं कि यदि कार्य अस्त है, तो प्रसन्न बुद्धि क्यों होती है ? वह प्रतिपक्षी वैमर्षिक हैं । कसुकसु पूछते हैं कि आप अविच्छादियों को कैसे विरक्त का प्रसन्नत्व रह है, क्योंकि जब अविच्छाद-विज्ञान उसकी विषय जाता है, तब तब में कर्मादि निरक्त हो गये होते हैं । “यह निम्न सुमको प्रसन्न है” ऐसा प्रसन्नबुद्धि किस क्षण होती है, तब क्षण में वह कार्य नहीं देखता जाता, क्योंकि उस समय मनोविज्ञान द्वारा परिच्छेद और बहुव्यति निरक्त हो चुके होते हैं ।

किन्तु वह कहा कस्य कि क्योंकि आनुमूल का करण मनोविज्ञान द्वारा नहीं होता, इस लिए कार्य का अनुभव अवश्य होना चाहिये । कसुकसु उच्चरते हैं कि अनुमूल कार्य का करण अविद्ध है । हम यह चुके हैं कि किस प्रकार कार्य के बिना ही कार्यमात्र विवर्ति का उत्पन्न होता है, बहुव्यतिनादिक विवर्ति ही कार्य के रूप में आगच्छित होती है । इसी विवर्ति से कृतिरूपपुत्र कर्मादि वैद्विक्त मनोविवर्ति उत्पन्न होती है । अतः कृति के उत्पन्न से कार्य-प्रभव नहीं सिद्ध होता ।

कसुकसुवादी कहेंगे कि यदि किसी रूप में विवर्ति का किन्तु अमूर्तत्व होता है, अतः अवस्था में भी वैरा ही हो तो उच्छा अभाव लोगों को सर्व ही अवश्य होना चाहिये । किन्तु ऐसा नहीं होता । इसलिए रूप के मुख्य अर्थोपलब्धि निरर्थक नहीं है ।

पुनः यह कहते हैं कि विवर्तिमान का व्यवस्थान उही विवर्त्यन्तर से होता है, किन्तु विवर्त्यन्तर द्वारा परिकल्पित आत्मा से उस विवर्तिमान के भी नैरात्म्य में प्रवेश होता है। विवर्तिमान के व्यवस्थापन से सब धर्मों के नैरात्म्य में प्रवेश होता है; किन्तु उनके अस्तित्व के अस्वाभाव से नहीं होता। यदि अस्वाभाव होता-तो विवर्तिमान का विवर्त्यन्तर अर्थ होता, और इस प्रकार विवर्तियों के अर्थवत्ता होने से विवर्तिमानत्व की स्थिति न होती। इस प्रकार ब्रह्मब्रह्म का विवर्तनवाद माध्यमिकों के शून्यतावाद और दीनवान के ब्रह्मसर्ववाद के बीच प्रस्थित होता है।

परमात्म्यात्मा का अर्थ

विवर्तिमानत्मा की व्यवस्था करके ब्रह्मब्रह्म अस्वाभाविकता का विवेचन करते हैं। यह कहते हैं कि यह कैसे विवर्त्यन्तर किन्ना कम कि मयबन्त का यह बचन कि क्मादि अस्वाप्तन का अस्तित्व है, अस्वाप्तनत्वा उक्त है, और उनका अस्तित्व नहीं है, वो क्मादि विवर्तियों के विषय है। यह कहते हैं कि क्मादि अस्वाप्तन वा तो एक है, और अस्वाप्तनत्व है, किन्तु कि कैवलीयों की कल्पना है, अस्वाप्ता परमात्म्यात्मा अनेक है, अस्वाप्ता यह परमात्म्यात्मा है। किन्तु एक विवर्तिमान का विषय नहीं होता, क्योंकि अस्वाप्तनों से अन्य अस्वाप्तनों के रूप का कमी ग्रहण नहीं होता। अनेक भी विषय नहीं होता, क्योंकि परमात्म्यात्माओं में से अनेक का ग्रहण नहीं होता। पुनः उक्त परमात्म्यात्मा विवर्तिमान के विषय नहीं होते, क्योंकि यह सिद्ध नहीं है कि परमात्म्यात्मा एक इन्द्रिय है।

अतः है कि यह कैसे सिद्ध नहीं है कि परमात्म्यात्मा एक इन्द्रिय है। इस स्थिति पर आचार्य परमात्म्यात्मा का विवेचन करते हैं। क्या परमात्म्यात्मा का दिग्-मात्र-मेव है? उस अस्वाप्तन में यह विवर्त्यन्तर है, उक्तपरमात्म्यात्मा नहीं है। यदि वह दिग्मात्रों में इसका अन्य वह परमात्म्यात्माओं के युगात् योग होता है, तो परमात्म्यात्मा की अस्वाप्तनता प्राप्त होती है। यदि परमात्म्यात्मा का दिग्-मात्र-मेव नहीं है, यदि वो केवल एक परमात्म्यात्मा है वही का है, तो क्मात्मा अस्वाप्तन देरी होने से सर्व दिग् परमात्म्यात्मा होगा। यह अस्वाप्तन है। पुनः इस अस्वाप्तन में किन्ती प्रकार दिग् अस्वाप्तन नहीं है।

अतः अस्वाप्तन कहते हैं कि निरवस्थान होने से परमात्म्यात्माओं का अस्वाप्तन नहीं होता, किन्तु उक्त होने पर उनका परस्पर अस्वाप्तन होता है। ब्रह्मब्रह्म कहते हैं कि इनसे पूछना चाहिये कि क्या परमात्म्यात्माओं का अस्वाप्तन उन परमात्म्यात्माओं से अस्वाप्तन है। यदि इन परमात्म्यात्माओं का अस्वाप्तन नहीं होता, तो अस्वाप्तन में निरवस्थान अस्वाप्तन होता है। पुनः अस्वाप्तनों का भी अस्वाप्तन अस्वाप्तन नहीं होता। यह न कहना चाहिये कि परमात्म्यात्माओं के निरवस्थान के कारण अस्वाप्तन सिद्ध नहीं होता क्योंकि अस्वाप्तन अस्वाप्तन का भी अस्वाप्तन नहीं होता। अतः परमात्म्यात्मा एक इन्द्रिय नहीं है, यदि परमात्म्यात्मा का अस्वाप्तन शून्य हो या न हो, किन्तु दिग्मात्रमेव है अस्वाप्तन एक अस्वाप्तन है। परमात्म्यात्मा का अस्वाप्तन पूर्व दिग्मात्र है, अस्वाप्तन अस्वाप्तन दिग्मात्र है, अस्वाप्तन। इस प्रकार वह दिग्मात्रमेव है, तो अस्वाप्तन परमात्म्यात्मा का अस्वाप्तन कैसे शून्य होगा? और यदि एक एक परमात्म्यात्मा को यह दिग्मात्रमेव न स्वीकार किन्ना अस्वाप्तन तो अस्वाप्तन कैसे होगा? अस्वाप्तन

अन्तिम प्रश्न—यदि यह सब निश्चिन्ता ही है, यदि निश्चिन्ता का विषय अर्थान्तर नहीं है, तो क्या कष्ट है। इससे स्वचिन्तन होता है। कष्टस्य कहते हैं कि स्वचिन्तन धर्मों के निरमितात्म्य आत्मा को नहीं जानता, जो केवल बुद्ध का गोचर है। इस आत्मन के अन्तर स्वचिन्तन और परचिन्तन दोनों अर्थार्थ नहीं है, क्योंकि आत्म-आत्म-विषय अमरीय है, और हस्तित प्रतिपत्ति विषय है। अन्त में यह कहते हैं कि निश्चिन्ता के सर्व प्रकार अर्थान्तर हैं, क्योंकि यह सब के विषय नहीं हैं। केवल बुद्धों के ही यह सर्वार्थ गोचर है। उनका सर्वार्थ का सर्वार्थ अन्त आत्मा ही होता है।



है। वह केवल निरूप्य मात्र है। परिकल्पित आत्म और धर्म विज्ञान (विधि, ज्ञान) के परिग्रहमात्र है। विद्य-वैत एकमात्र वस्तुत्व है।

विज्ञान-परिग्रह के विविध मन्त्राव

ब्रह्मत्व, तिर्यगति, बन्ध और मुक्ति के मन्त्र—सुप्रान्त-प्रांग इस विज्ञान-परिग्रह का विवेचन विज्ञानकार के अन्तर्गत विविध मन्त्राव के अनुसार करते हैं। ब्रह्मत्व और तिर्यगति के अनुसार मूल-विज्ञान (विज्ञान-स्वरूप, संविधि, संविधिमात्र) दो भागों में विभक्त-परिवर्त होता है। यह आत्मा और धर्म है। इनमें दर्शनमार्ग और निमित्तमार्ग कहते हैं। यही माहक और मात्र के आकलन है। यह दो भाग संविधिमात्र का आत्मन लेकर इसमें के दो भागों के मुख्य संभव होते हैं। नन्ध और बन्धुमी के अनुसार व्याख्यात्मक विज्ञान ब्रह्मत्व के लक्षण परिवर्त होता है। ब्रह्मत्व के मन्त्र से यह दो भाग संविधिमात्र के लक्षण प्रतीत्य, पर्यंत है, किन्तु मूल पुनः इनमें आत्मा और धर्म का, माहक-मात्र का, उपनत करते हैं। यह दो विज्ञान (ब्रह्मत्व) परिकल्पित है। किन्तु तिर्यगति के अनुसार यह दो भाग पर्यंत नहीं है, क्योंकि विधिमात्रता का प्रतिवेध किये किना इनकी वस्तुत्व विद्यमानता नहीं होती। अतः यह परिकल्पित है। नन्ध और बन्धुमी केवल दो ही भाग (दर्शन निमित्त) स्वीकार करते हैं और यह दोनों पर्यंत है। निमित्तमार्ग पर्यंत है, किन्तु यह दर्शनमार्ग का परिग्रह है। इस नय में विधिमात्रता का सिद्धांत आहत है। निमित्तमार्ग विज्ञान से पुनः नहीं है, किन्तु निम्ना बलि ठसे बहिर्बत प्रकृत कयी है। यद्यपि यह पर्यंत है, तथापि परिकल्पित के लक्षण है। लोक और वास्तव ब्रह्मत्व लक्षण इस निमित्तमार्ग को आत्मता और धर्म प्रकृत करते हैं। दर्शनमार्ग माहक के रूप में निमित्तमार्ग में संश्लिष्ट है।

इस प्रकार तिर्यगति एक ही भाग को पर्यंत मानते हैं। उनके दर्शनमार्ग और निमित्तमार्ग परिकल्पित है। ब्रह्मत्व, केवल हम आत्मी बेल्लो, चार भाग मानते हैं। यह एक स्वसंविधि-संविधिमात्र भी मानते हैं। उनके चारों भाग पर्यंत है, नन्ध और बन्धुमी के अनुसार दो भाग हैं और दोनों पर्यंत है।

सुप्रान्त-प्रांग का ब्रह्मत्व—इस विविध मन्त्रों के बीच की मेल है वह प्रति स्वरूप है। सुप्रान्त प्रांग इन मन्त्रों का अन्तर्गत करके उनमें सामंजस्य स्थापित करते हैं। उनका वाक्य यह है—ब्रह्म-धर्म के विज्ञानों से विद्य में ब्रिह ब्रह्मता का परिपोष होता है, उसके ब्रह्म से विज्ञान उत्पन्न होते ही ब्रह्मधर्मकार में परिवर्त होता है। ब्रह्मधर्म के यह निर्मात यद्यपि विज्ञान से धर्मित है, तथापि निम्ना-विज्ञान के ब्रह्म से यह ब्रह्मत्वार्थ ब्रह्मत्वस्थि होते हैं। यही कारण है कि ब्रह्मादिब्रह्म से ब्रह्मोपचार और ब्रह्मोपचार प्रकृत हैं। तब तथा से ब्रह्मनिर्मात और धर्मनिर्मात को वस्तुत्व ब्रह्मधर्म ब्रह्मत्वस्थि करते हैं। किन्तु यह आत्म और धर्म, विनमें मूल पुनः प्रतिपन्न है, पर्यंत नहीं है। यह प्रकृतियार्थ है। निम्ना-ब्रह्म (मन्त्र) से यह प्रकृत होते हैं, अतः यह ब्रह्मधर्म संश्लिष्ट ही हैं। पश्चिम की भाषा में यदि कोई दो कहना

बसुबन्धु का विज्ञान-वाद (२)

[शुभान-ध्याय की 'सिद्धि' के आधार पर]

बीनी यात्री शुभान-ध्याय ने मातृ में ई० उन् ११० से १४४ तक बाधा की थी। वह नारायण के संघारम में कई बार रहे थे। वह शीतगङ्गा तथा विज्ञानवाद के धर्म आचार्यों के शिष्य थे। ईस्वी उन् १४५ में वह चीन छोड़े और विज्ञानवाद पर उन्होंने कई ग्रन्थों की रचना की। इनमें से सबसे मुख्य ग्रन्थ 'सिद्धि' है। इसका फ्रेंच अनुवाद पूर्ण हो चुका है। इसी ग्रन्थ के आधार पर यहाँ विज्ञानवाद विस्तार किया है।

सिद्धि का प्रस्ताव

इस ग्रन्थ का मूल्य इस दृष्टि से भी है कि वह नारायण संघारम के आचार्यों के विचारों से परिचय कराता है। इसी के महात्मनस-वाक्यकार के विज्ञानवाद का आधार भाष्यमय विचार का, और उस ग्रंथ में इस सिद्धि का विरोध नहीं किया गया। इसके विपरीत सिद्धि के विज्ञानवाद का सर्वत्र आधार है। वह भाष्यमय सिद्धि से सर्वथा व्यापृत हो गया है, और वह अपने को ही महात्मान का एकमात्र तथा प्रतिनिधि मानता है।

कैदा कि ग्रंथ का नाम रक्षित करता है, 'सिद्धि' विज्ञान-शास्त्र के सिद्धि का निरूपण है। जो लोग पुद्गल-नैरात्म्य और कर्म-नैरात्म्य में अग्रिमता या विपरीतता है, उनके इनका अविपरीत ज्ञान करना इस ग्रंथ का उद्देश्य है। इन दो नैरात्म्यों के वाक्यकार से अग्रिमता और कर्मवाद का नाश होता है, और इसके फलस्वरूप ज्ञेयत्वत्व और ज्ञेयत्वत्व (अग्रिम अग्रिम जो हैन अग्रिम मूल्यत्व के दर्शन में प्रतिफल है) का प्रभाव होता है। उन्मुख ज्ञेय अग्रिमता से प्रसूत होते हैं। पुद्गल-नैरात्म्य का अवलोकन अग्रिम-दृष्टि का प्रत्यक्ष है। इस अवलोकन से सर्व ज्ञेय का प्रभाव होता है। ज्ञेय-प्रभाव से प्रतिक्रिया नहीं होती, और ज्ञेय का ज्ञान होता है। कर्मनैरात्म्य के ज्ञान से ज्ञेयत्वत्व प्रतीत होता है, इसके महाबोधि (उन्मुख) का अग्रिम होता है और अग्रिम ज्ञेय में ज्ञान अवलोक और अग्रिमत्व प्रतीत होता है।

विज्ञानशास्त्रों की प्रकार के एकत्रवाद का प्रतिरोध करती है। उन्मुखवादी मानते हैं कि विज्ञान के ग्रन्थ विज्ञेय (अग्रिम) भी अग्रिम हैं, और वृद्धे (अग्रिमिक) को अग्रिमवादी हैं, मानते हैं कि विज्ञेय (अग्रिम) के उद्देश्य विज्ञान का भी अग्रिमत्व अग्रिम नहीं है, केवल उद्देश्य है। वह दोनों मत अवलोकन हैं। शुभान-ध्याय इन दोनों अवलोकन मूल्यों से व्यापृत होते हैं, और अपने विज्ञानवाद को सिद्ध करते हैं। वह बसुबन्धु के इस ग्रन्थ को अग्रिम करते हैं — जो विज्ञान अग्रिमत्वपर और अग्रिमत्व प्रतीत है, वह मुख्य कर्मों से अग्रिम नहीं रखते। वह अग्रिमत्वपर हैं। विज्ञान का जो अग्रिमत्व होता है उसके विपरीत महाबोधों का अग्रिमत्व होता है। वृद्धे ज्ञेयों में अग्रिम और कर्म अग्रिमत्व अग्रिम नहीं

विद्यमान मत्त की परीक्षा—इसके पश्चात् हमारे अन्वयकार निर्मन्थों के मत्त का लंडन करते हैं। निर्मन्थ आत्मा को निरूपण (कूरय) मानते हैं, किंतु कहते हैं कि इसका परिमाण शरीर के अनुसार दीर्घ या ह्रस्व होता है। यह मुक्तिधम नहीं है, क्योंकि इस कूरय आत्मा का स्व-शरीर के अनुसार विच्छाद्य-संकोच नहीं हो सकता। यदि बंधी की वायु के तमान इसका विच्छाद्य-संकोच हो तो यह कूरय नहीं है। पुनः शरीरों के बहुरूप से विद्यमान होने के कारण इसकी एकता कहाँ है ? (५० ११)

हीनपानी मत्तों की परीक्षा—अब हीनपान के अंतर्गत कतिपय मत्तवाद रह जाते हैं जिनके अनुसार आत्मा पंचसंस्कारमय है या स्वभाव से व्यतिरिक्त है (व्यतिरेकी), या न स्वभाव से अन्य है और न अनन्य।

पहले पंच में एकता और निष्कृता के किना यह आत्मा क्या है ? पुनः आध्यात्मिक रूप अर्थात् पंचिन्द्रिय आत्मा नहीं है, क्योंकि यह बाह्यरूप के लक्षण परिमाण ब्रह्मा और साक्षर है। चित्त-वैद्य भी आत्मा नहीं है। चित्त-वैद्य को अविच्छिन्न संज्ञान में भी अवस्थित नहीं होते और वो हेतु-प्रवर्तनीय हैं, कैसे आत्मा अवधारित हो सकते हैं ? अन्य संकृत अर्थात् विप्रसुक्त-संज्ञा और अविच्छिन्न-रूप भी आत्मा नहीं हैं क्योंकि यह बोधस्वरूप नहीं है।

पुनः आत्मा रज्ज्व-व्यतिरेकी भी नहीं है, क्योंकि रज्ज्वों से व्यतिरिक्त आत्मा आकाश के दृश्य, कटक-वेदक नहीं हो सकता।

पुनः ब्रह्मपुत्रीयों का मत्त कि—युद्गल न स्वभाव से अन्य है और न अनन्य, मुक्तिमुक्त नहीं है। इस कल्पित दृश्य में—जो स्वभाव का उपादान लेकर (उपादान) म पंचसंस्कार से व्यतिरिक्त है और न पंचसंस्कार है, किस प्रकार—यह मुक्तिज्ञा से न मिल है, न अमिल, हम आत्मा को नहीं पाते। आत्मा प्रकृतिसत् है (५ १४)।

अब केवल विज्ञान का प्रश्न रह जाता है। सुज्ञान-ध्याना ब्रह्मपुत्रीयों से पूछते हैं कि क्या यह आत्मा है, जो आत्म-द्रव्य का विषय है आत्मदृष्टि का आलोकन है ? यदि आत्मा आत्मदृष्टि का विषय नहीं है तो आत्मा कैसे जानते हैं कि आत्म्य है ? यदि यह इसका विषय है तो आत्मदृष्टि को विषयित न होना चाहिये, जैसे चित्त को क्योपदि वस्तुतः को आलोकन करता है, विषयित में संघटित नहीं है। जोह आत्मा के अस्तित्व को कैसे स्वीकार कर सकता है ? आत्मगम आत्मदृष्टि का प्रतिवेद्य करता है। नैरतम्य का आलोकन करता है, और करता है कि आत्म्याभिनिवेश संसार का पोषा करता है। क्या यह माना जा सकता है कि मिथ्यादृष्टि निर्वास का आवाहक हो सकती है ? अथवा सम्यग्दृष्टि संसार में हेतु है।

आत्मदृष्टि का आलोकन निश्चय ही द्रव्यतः आत्मा नहीं है किन्तु स्वधर्मतः है, जो आध्यात्मिक विज्ञान का परिणाम है।

पुनः सुज्ञान-ध्याना तीर्थिकों से पूछते हैं कि आत्मा सक्रिय है अथवा निष्क्रिय। यदि सक्रिय है तो यह आत्मा नहीं है, बर्मा (केनमेवमत्त) है। यदि निष्क्रिय है, तो यह शून्य ही अमल है। पुनः लोकाधारी कहते हैं कि आत्मा स्वयं चैतन्यमय है, और वैरोपिक करते हैं कि

होगा कि एक पूर्वर्णी अमृतकण, यह-स्वभाव के फलककम विज्ञान कावधारित करता है कि अमृत एक मग्रा प्राहक है और वृषय प्रया (वादाकार)।

विज्ञान की उत्पत्ति—किन्तु यदि आत्मा और बर्म (प्राहक और प्राज्ञ) केवल संवृति-रूप हैं, तो इनका उत्पत्तिक विज्ञान कौन था उस है? सुप्रान-प्रांग करते हैं कि विज्ञान आत्मा और बर्म से उत्पन्न है, क्योंकि इसका परिचय आत्मकर्मकार होता है। विज्ञान का अस्तित्व है, क्योंकि यह हेतु-मध्यम से उत्पन्न होता है। वह परतंत्र है, किन्तु वह वस्तुतः सर्वदा आत्म-कर्म-कर्मण्य नहीं होता। किन्तु इसका निर्मात आत्मकर्म के आकार में होता है। अतः इसको भी संवृति-रूप करते हैं। वृषय वास्तव में कर्माय केवल प्रवृत्ति हैं, और इनका प्रवर्तन निम्न रूप से होता है। अतः उनका अस्तित्व विज्ञान-वदर नहीं है। जैसे वादाय का अभाव है, वैसे विज्ञान का अभाव नहीं है। विज्ञान ही इन प्रवृत्तियों का, इन उपपत्तियों का, उपादान है क्योंकि अन्यथा निराधार नहीं होता। विज्ञान परतंत्र है, किन्तु इच्छा है।

हम देखते हैं कि प्राचीन माध्यमिक मन्त्राह में और सुप्रान-प्रांग के कर्म के विज्ञान-वाह में किन्ना अन्तर है। माध्यमिकों के मत में वस्तुतः विज्ञान और विज्ञेय, दोनों का उत्पन्न रूप से अभाव है। वह केवल लोकोपलब्धि है। विज्ञानवाह के मत में यदि विज्ञेय सुप्रान-प्रांग हैं, तो विज्ञान अपने अन्त में पूर्वतः इच्छा है। वह ऐसी प्रवृत्ति है जिसके करने का साहस अर्थ में भी स्वा-रीति से नहीं किया। कम से कम उन्होंने देखा संकोच के साथ बिना। किन्तु सुप्रान-प्रांग स्पष्ट हैं। वादाय केवल विज्ञान की प्रवृत्ति है। वह केवल लोको-उपलब्धि है। इसके विपरीत विज्ञान, जो इन प्रवृत्तियों उपादान है, पर्यायवाची है। (४ ११)

आत्म-प्रांग की परीक्षा

यह कैसे बात होता है कि वादाय के बिना विज्ञान ही अर्थात्कार उत्पन्न होता है। क्योंकि आत्मा और बर्म परिकल्पित हैं। इसके लिए सुप्रान-प्रांग कम से अन्तःप्राह और कर्माह को परीक्षा करते हैं।

सांख्य वैदिक मत की परीक्षा—पहले यह आत्मप्राह को लेते हैं। सांख्य और वैदिक के मत में आत्मा निम्न, व्यापक (वा लोकाव) और आत्मकारण अन्त है। सुप्रान-प्रांग करते हैं कि निम्न, व्यापक और अन्त आत्म से निम्न काम में, जो केना से प्रभावित है, परिच्छिन्न नहीं हो सकता। क्या आत्मा, कैसा कि उपनिषद् करते हैं, सब चीजों में एक है। अतः कैसा सांख्य-वैदिक करते हैं अनेक हैं? पहले विचार में जब एक चीज कर्म करता है, कर्म-फल मोगता है, मोक्ष का लाभ करता है, तब तब चीज कर्म करते हैं, कर्म-फल का मोग करते हैं, मोक्ष का लाभ करते हैं, इत्यादि। दूसरे विचार में (सांख्य) तब सभी की व्यापक आत्मार्थ आत्मोप-प्रतिवेध करती है, अतः आत्म का अन्तम मित होगा। इसलिये वह नहीं करता वा करता कि अनेक कर्म अनेक आत्म का है, अतः का नहीं है। जब एक मोक्ष का लाभ करता है, तब तब तब लाभ करेंगे, क्योंकि किन कर्मों की याचना और किनका वादायकार एक करता है, वह तब आत्मप्रभों से संवृत्त होगी।

आत्मवाद का निराकरण और मूल विज्ञान

पुनः सुब्रह्मण्यसि आत्मवादी के इस आक्षेप का विचार करते हैं कि यदि आत्मा द्रव्य नहीं है, तो सृष्टि और पुद्गल-मन्य के अनुपपत्तेय का आप क्या विवेचन करते हैं ? (५० ९) सुब्रह्मण्यसि उत्तर में कहते हैं कि यदि आत्मा नित्यत्व है, तो चित की विविध-करवा कैसे होगी ? यह वह स्वीकार करते कि आत्मा का कारित्र विविध है, किन्तु उसका स्वभाव नित्यत्व है । कारित्र स्वभाव से पुण्य नहीं किया था सफ़टा, अतः यह निश्चय है । स्वभाव कारित्र से पुण्य नहीं किया था सफ़टा अतः यह विविध है ।

अनुभवसिद्ध आध्यात्मिक नित्यत्व (सिरिबुधाल कान्टेय) का विवेचन करने के लिए सुब्रह्मण्यसि आत्मा के स्थान में मूल-विज्ञान का प्रस्ताव करते हैं, जो सब ऊँचों में होता है, और जो एक अनाम्य सध्या-ध्यान है । इसमें सब साक्ष्य और अनम्य सध्याध्यायि बनों के के बीच होते हैं । इस मूल-विज्ञान की क्रिया के कारण और किना किसी आत्मा के उपचारण के सब धर्मों की उत्पत्ति पूव बीच अर्थात् वाचना के बल से होती है । यह धर्म-धर्म से आत्म बियों को उपपादित करते हैं और इस प्रकार आध्यात्मिक ध्यान अनंत काल तक प्रवाहित होता है ।

किन्तु यह आक्षेप होगा कि आत्मका शोकपाद केवल सदाकालीन मनस्-धर्म है, अरुण नहीं है । एक द्रव्यत् आत्मा के अभाव में धर्म बोन करता है । धर्म का फल बोन मंगला है । सुब्रह्मण्यसि उत्तर देते हैं कि भिन्ने कारण करते हैं यह धर्म है, परिष्कृत है । किन्तु तीर्थियों का आत्मा आत्मका के द्रव्य निश्चय है, अतः यह अरुण नहीं हो सकता । चित-चित के हेतुप्रत्ययका प्रबंध का अनुपपत्तेय, धर्म-क्रिया और फलभोग होते हैं ।

आत्मवादी पुनः कहते हैं कि आत्मा के बिना, एक आध्यात्मिक नित्य बल के अभाव में आत्म बौद्ध जो हमारे लक्ष्य संसार मानते हैं संसार का निरूपण किस प्रकार करते हैं । यदि आत्मा द्रव्य नहीं है, तो एक गति से दूसरी गति संसार बोन करता है, बोन सुल का मंग कटा है, बोन निर्वाण के लिए प्रयत्नशील होता है और किन्तु निर्वाण होता है ।

सुब्रह्मण्यसि का उत्तर है कि आप किस प्रकार आत्मा को मानते हुए संसार का निरूपण करते हैं ? जब आत्मा का लक्षण यह है कि यह नित्य और कम-अन्य से विनिर्मुक्त है, तब इसका संसार कैसे हो सकता है ? संसार का निरूपण एकमात्र बियों के संतान के सिद्धि से हो सकता है । सब चित-संतान है, और यह बलेश तथा साक्ष्य धर्मों के बल से पवित्रों में संसार करते हैं । अतः आत्मा द्रव्यत् स्वभाव नहीं है । केवल विज्ञान का अस्तित्व है । पर विज्ञान पूर्ण विज्ञान के तिरोहित होने पर उत्पन्न होता है, और अनादिकाल से इनकी हेतु-फलपरंपरा, इनका संतान होता है ।

यह अपेक्षित है, चेतनायोग से चेतन होता है [बोधिसत्वावतार, ८।३]। पहले विघ्न पर आकाशक यह नहीं, मोक्ष नहीं है।

आत्मप्राप्ति की उत्पत्ति

इस आत्मप्राप्ति की उत्पत्ति कैसे होती है ? आत्मप्राप्ति वहच या विकल्पित है।

इहव आत्मप्राप्ति—प्रथम आत्मप्राप्ति आत्मप्राप्ति हेतुका अनादिकाशिक विषय वाचना है, जो काम (या आत्मप्राप्ति) के साथ (यह) एका होती है। यह वहच आत्मप्राप्ति (उत्पत्ति) मित्या चेतना या मित्या विकल्प पर आधारित नहीं है। मन स्वयंसे आत्मप्राप्ति (आत्मप्राप्ति) अर्थात् मूल-विज्ञान को आत्मप्राप्ति के रूप में प्रकाश करता है (प्रतीति, आत्मप्राप्ति)। यह स्वयंसे-निमित्त का उत्पत्ति करता है और इस निमित्त को इच्छा आत्मप्राप्ति करता है। यह निमित्त मन का उत्पत्ति आत्मप्राप्ति है। इसका मूलप्राप्ति (मूल, आत्मप्राप्ति) स्वयं आत्मप्राप्ति है। मन प्रतिविम्ब का उत्पत्ति करता है। आत्मप्राप्ति के इस निमित्त का उत्पत्ति कर मन को प्रतीति होती है कि यह अपनी आत्मप्राप्ति को उत्पत्ति होता है। अपना मनोविज्ञान पंच उपपत्ति-सर्वों को (विज्ञान-परिचय) आत्मप्राप्ति के रूप में प्रतीति करता है, और स्वयंसे-निमित्त का उत्पत्ति करता है, जिसको वह आत्मप्राप्ति करता है।

दोनों अवस्थाओं में यह चित्त का निमित्तप्रत्यय है, जिसे चित्त आत्मप्राप्ति के रूप में प्रतीति करता है। यह चित्त मायाक है। किन्तु यह अनादिकाशिक माया है, क्योंकि अनादिकाशिक से इच्छा प्रतीति है।

यह दो प्रकार के आत्मप्राप्ति उत्पत्ति है, और इसलिए उनका उत्पत्ति इच्छा है। मन्वा-मर्मा में ही पुद्गल-उत्पत्ति की असीम परम मानना कर बोधिसत्वा इनका विच्छेद, प्रकाश करता है।

विकल्पित आत्मप्राप्ति—द्वितीय आत्मप्राप्ति विकल्पित है। यह केवल आत्मप्राप्ति हेतुका प्रतीति नहीं होता। यह वहच प्रतीति पर भी निर्भर है। यह मित्या चेतना और मित्या विकल्प से ही उत्पत्ति होता है। इसलिए यह विकल्पित है। यह केवल मनोविज्ञान से ही उत्पत्ति है। यह आत्मप्राप्ति भी ही प्रकार का है। एक वह आत्मप्राप्ति है जिसमें आत्मप्राप्ति को सर्वों के रूप में अवधारित करते हैं। यह उत्पत्तिप्रतीति है। मित्याचेतनाकृत सर्वों को आत्मप्राप्ति बना मनो-विज्ञान स्वयंसे-निमित्त का उत्पत्ति करता है, इस निमित्त का वितीरण, निरूपण करता है, और उसे इच्छा आत्मप्राप्ति अवधारित करता है। दूसरा वह आत्मप्राप्ति है, जिसमें आत्मप्राप्ति को सर्वोत्पत्ति-रेकी अवधारित करते हैं। तीसरे से उत्पत्ति विविध लक्षण के आत्मप्राप्ति को आत्मप्राप्ति बना मनो-विज्ञान स्वयंसे-निमित्त का उत्पत्ति करता है, इस निमित्त का वितीरण, निरूपण करता है, और उसे इच्छा आत्मप्राप्ति अवधारित करता है।

यह दो प्रकार के आत्मप्राप्ति उत्पत्ति है। आत्मप्राप्ति इनका उत्पत्ति इच्छा है। चर्यमर्मा में बोधिसत्वा सर्व रूप की पुद्गल-उत्पत्ति, मूलप्राप्ति की मानना करता है, और आत्मप्राप्ति का विच्छेद और प्रकाश करता है।

इसी प्रकार कर्मादि अन्य पदार्थों का भी विज्ञान से धृक् स्वभाव नहीं है। वैशेषिक करते हैं कि पदार्थों का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, वैसा विज्ञान से अतिरिक्त इष्टस्वभाव का होना पारिष्य, किन्तु यह अर्थ नहीं है। यही बात कि इष्ट ज्ञेय (ज्ञान के विषय) है, यह सिद्ध करता है कि यह विज्ञान के अन्वय में है।

अतः सिद्धांत यह है कि वैशेषिकों के पदार्थ प्रवृत्तिमान हैं।

मोक्षपरिष्कार—सुप्रान्त-ज्वांग मोक्षपरिष्कार के अस्तित्व का भी प्रतिपेक्ष करते हैं। उनकी श्रुति यह है कि जो शोक का उत्पन्न करता है, वह नित्य नहीं है; जो नित्य नहीं है, वह विद्युत् नहीं है; जो विद्युत् नहीं है, वह इष्टस्वभाव नहीं है। पुनः जो सर्वव्यापक है, वह सब धर्मों की सृष्टि करेगा, न कि क्रमशः। यदि सृष्टि के कार्य में वह क्षण के अधीन है, तो वह स्वतन्त्र नहीं है, और यदि वह हेतु प्रत्यक्ष की अपेक्षा करता है, तो वह सृष्टि का एकमात्र कारण नहीं है।

सुप्रान्त-ज्वांग काल, दिक्, आकाशदि पदार्थों की भी सत्ता नहीं मानते।

लोकावस्थिति परीक्षा—उद्यनन्तर वह लोकावस्थिति के मत का खंडन करते हैं। इनके अनुसार पृथिवी-संज्ञित-सेव-भासु इन चार महाभूतों के परमाणु, जो कण्डूओं के सूक्ष्म रूप हैं, फलरूप रूप हैं, नित्य हैं; और इनकी परमाण्व सत्ता है। इनसे परमाण्व रूप (अव्यय) का उत्पन्न होता है। अनित्य रूपरूप का कारण से अतिरिक्त नहीं होता।

सुप्रान्त-ज्वांग इस बात का इस प्रकार खंडन करते हैं। यदि सूक्ष्मरूप (परमाणु) का विनिर्माण है, जैसे पिरीसिका-भक्ति का होता है, तो उनका एकत्र केवल प्रवृत्ति है, संवृत्तमान है। यदि उनका चित्त-वैद्य के लक्षण विनिर्माण नहीं होता तो उनसे रूपरूप का उत्पन्न नहीं हो सकता। अन्तः यदि उनसे काम अनित्य होता है तो वे नित्य और अविपरिवर्त्य नहीं हैं।

अन्य धीमिदों की परीक्षा—धीमिदों के अनेक प्रकार हैं। किन्तु इन सब का उद्देश्य बार आकारों में हो सकता है। वहाँ तक सर्व धर्म का संक्षेप है, परन्तु आकार संक्षेपविकार है। इनके अनुसार लक्ष्मणों का तादृश्य सत्ता या महासत्ता से है। किन्तु इस विषय में सत्ता होने के कारण इन सब का परस्पर तादृश्य होगा, यह एक स्वभाव के होने और निर्विशेष होने, जैसे सत्ता निर्विशेष है। संक्षेप में आन्तरिक विरोध है, क्योंकि वह प्रकृति के अतिरिक्त तीन गुण और आत्मा को इष्ट मानता है। यदि सर्व रूप रूपा है, अर्थात् यदि सब धर्म रूप हैं, तो नील और पीत का मिश्रण होता है।

दूसरा आकार वैशेषिकों का है। इसका मत है कि सर्व सत्ता से भिन्न है। किन्तु इस विषय में सर्व धर्म की उत्पत्ति प्रवृत्तिमान के लक्षण नहीं होती। इससे यह गम्य होता है कि वैशेषिक इमारि पदार्थों का प्रतिपेक्ष करता है। यह लोकावस्थिति है, क्योंकि लोकावस्थिति से सिद्ध होता है कि कण्डूओं का अस्तित्व है। यदि सर्व रूप नहीं है, तो उनका प्रत्यक्ष ज्ञान से भरी होगा, वैशेषिक का प्रत्यक्ष ज्ञान से भरी होगा।

तीसरा आकार निर्द्वय आदि का है, जो मानता है कि सर्व सत्ता से भिन्न और भिन्न दोनों हैं। यह मत श्रुति नहीं है। पूर्वोक्त दो आकारों के सब दोष इसमें पार पाते हैं।

धर्मवाद की परीक्षा

साधनों के आत्मवाद का निराकरण करके बुद्धान्-धर्म का बहु-परार्थवादी धर्म-वैशेषिक तथा हीनवान का संकट करते हैं। यह मतवाद धर्मों की सत्ता मानने है (धर्मवाद) बुद्धान्-धर्म करते हैं कि मुक्ति का धर्म का अस्तित्व नहीं है। चित्त-व्यतिरेकी धर्मों की प्रत्यक्ष उपस्थिति नहीं होती।

धर्म परीक्षा—यह वह धर्म मतवाद का विचार करते हैं। धर्म के अनुसार पुण्य से पुण्य २१ तत्त्व (या परार्थ)—महत्-आहंकारादि हैं। पुण्य धर्म-व्यतिरेक है। यह इनका उपयोग करता है। यह धर्म त्रिगुणात्मक है, तथापि यह तत्त्व है, व्यावहारिक (अस्मिन्) नहीं है। अतः इनका मतवाद होता है।

बुद्धान्-धर्म उत्तर देते हैं कि यह धर्म अनेकधात्मक (गुणधर्म के समुदाय) है, जो यह प्रत्यक्ष नहीं है, किन्तु सेना और वन के मुख्य प्रकृति माय है। वे तत्त्व विविध हैं, अतः निम्न नहीं है। पुनः इन तीन तत्त्वों के (तीन गुणों के) अनेक कारण हैं। अतः इनके समान और अलग-अलग निम्न हैं। जो यह समुदाय के रूप में एक तत्त्व कैद है।

वैशेषिक परीक्षा—वैशेषिक परीक्षा का विचार करते हुए बुद्धान्-धर्म करते हैं कि इसके अनुसार धर्म, पुण्य, कर्मादि परार्थ प्रत्यक्ष-स्वभाव है, और प्रत्यक्ष-व्यतिरेक है। इस बार में परार्थ या तो निम्न और अविपरिवर्तनीय है, अथवा अनित्य है। परमाणु-धर्म निम्न है, और परमाणु-संघटन अनित्य है।

बुद्धान्-धर्म करते हैं कि यह विचार है कि एक ओर परमाणु निम्न है, और दूसरी ओर उनमें परमाणु-संघटन के उत्पादन का सम्भव भी है। यदि परमाणु वस्तुतः अविपरिवर्तनीय है, तो फल के उत्पन्न यह निम्न नहीं है क्योंकि यह अविपरिवर्तनीय से सम्भवगत है; और यदि यह फलोत्पादन नहीं करते, तो विज्ञान से व्यतिरेक शराभूत-वस्तु उनका कोई प्रत्यक्ष स्वभाव नहीं है।

यदि अनित्य परार्थ (परमाणु-संघटन) सम्भव है तो यह परिग्रह्य होते हैं; अतः यह सेना और वन से समान किम्वन्तव्य है, अतः यह प्रत्यक्ष-स्वभाव नहीं है। यदि यह सम्भव नहीं है, तो चित्त-वैशेषिक से व्यतिरेक उनका कोई प्रत्यक्ष-स्वभाव नहीं है। जो परमाणु के लिए तत्त्व है, वह समुदाय-संघटन के लिए भी तत्त्व है। अतः वैशेषिकों के विविध धर्म प्रकृतिमात्र है। गुणों का विज्ञान से पुण्य-रक्षण नहीं है। पुण्यी-वस्तु-तेज-वायु सम्भव परार्थों में संघटित नहीं है, क्योंकि यह इनके सम्भव-वस्तु अतीत्य-गुण के समान कार्यनिष्ठ से सृष्ट होते हैं। इसके विरोध बार पूर्वोक्त गुण अनन्तर परार्थों में संघटित नहीं है, क्योंकि पुण्यी-वस्तु-तेज-वायु का सम्भव यह कार्यनिष्ठ से सृष्ट होते हैं।

अतः यह सिद्ध होता है कि सम्भव-वस्तु-गुणों से व्यतिरेक पुण्यी-वस्तु-तेज-वायु का प्रत्यक्ष-स्वभाव नहीं है।

सुप्रान-धार्मिक और सौन्दर्यादी-वैमार्थिक मन्त्र का प्रतिपेक्ष करते हैं, जिनके अनुसार विज्ञान का आलोकन प्रत्यक्ष वह है, जो स्वकार (स्वमाय) विज्ञान का निर्माण करता है। वह कहते हैं कि कम अर्थ स्वमाय विज्ञान का जनक होता है। इसलिए उनको विज्ञान का आलोकन-प्रत्यक्ष इह है।

सौन्दर्यादी के अनुसार आलोकन-प्रत्यक्ष संवित (संवत्) परमायु है। जब पञ्चमि-विज्ञान रूप की उपलब्धि करता है, तब वह परमायुओं को प्राप्त नहीं होता, किन्तु केवल संवित को ही प्राप्त होता है, क्योंकि वह विज्ञान संवितकार होता है (स्वमाय-स्वमाय) हम संवित नीला देखते हैं नीला के परमायु नहीं देखते), अतः पंच विज्ञानकाम का आलोकन संवित है।

सुप्रान-धार्मिक के लिए संवत् इत्य-स्वत् नहीं है। वह संवित है। इस कारण वह विज्ञान का अर्थ नहीं हो सकता, और इसलिए वह आलोकन-प्रत्यक्ष नहीं है। आलोकन के बिना ही संवितकार विज्ञान उत्पन्न होता है। वैमार्थिक मन्त्र के अनुसार विज्ञान का आलोकन-प्रत्यक्ष एक एक परमायु है। प्रत्येक परमायु अन्य निरपेक्ष और अतीन्द्रिय होता है, किन्तु बहुत से परस्परपेक्ष और इन्द्रिय-ग्राह्य होते हैं। जब वह परमायु एक दूसरे की अपेक्षा करते हैं, तब स्वत् सत्य की उत्पत्ति होती है, जो पंच विज्ञानकाम का विषय है। वह इत्य-स्वत् है, अतः वह आलोकन-प्रत्यक्ष है।

इच्छा लब्धन करते हुए रिक्तमति कहते हैं कि धारण और निरपेक्ष अवस्था में परमायु के आलोकन-प्रत्यक्ष का अभाव है। इसलिए या तो परमायु अतीन्द्रिय है, या इन्द्रियग्राह्य है। यदि परमायु परस्पर अपेक्षा कर विज्ञान के विस्तार होते हैं, तो वह जो पञ्चमि-विज्ञान आलोकन-प्रत्यक्ष होता है, वह विज्ञान में न होगा क्योंकि परमायु स्वकार नहीं है। पुनः वह भी कुछ नहीं है कि विज्ञान का अन्त निमग्न हो, और विषय का अन्त आकार हो, क्योंकि इसमें अतिप्रतीक्षा होय होगा।

पुनः परमायु सौम्यादि-परमायु नहीं हैं। उनका आलोकन-प्रत्यक्ष-प्रत्यक्ष प्रमाण होता है। अथवा उनके अनन्तप्रमाण में पूर्ववर्ति-विज्ञान विज्ञान परमायु का न होय, अतः विज्ञानकाम परमायु का अन्तर्भाव और अन्तर्भाव होगा। इस प्रकार आलोकन के अभाव में विज्ञान ही अर्थकार उत्पन्न होता है [विधि, ५ २५]।

सौन्दर्यादी के अनुसार एक-एक परमायु उत्पन्न-प्रत्यक्ष में विज्ञान का आलोकन-प्रत्यक्ष है। परमायु अतीन्द्रिय है, किन्तु स्वत् का प्रत्यक्ष है [आमि-विज्ञान, ५। ५ २२२]।

इसके उत्तर में विज्ञानवादी कहते हैं कि परमायु का स्वत् या आलोकन विज्ञान में प्रतिबिम्बित नहीं होता। स्वत् का स्वत् परमायुओं में नहीं होता, क्योंकि अन्तर्भाव-प्रत्यक्ष में वह स्वत् उनमें नहीं पाया जाता। अन्तर्भाव-प्रत्यक्ष से अन्तर्भाव-प्रत्यक्ष में परमायुओं का कोई आलोकन-प्रत्यक्ष नहीं होता। दोनों अवस्थाओं में परमायु पंच विज्ञान के आलोकन नहीं होते (विज्ञान)।

अमेर-मेर दुख-दुःख के समान परस्परविरुद्ध हैं, और एक ही वस्तु में आरोपित नहीं हो सकते । पुनः अमेर और मेर दोनों व्यवस्थापित नहीं हो सकते ।

उन धर्म एक ही समाज के होंगे, क्योंकि वह व्यवस्था है कि विरुद्ध धर्म एक समाज के हैं । अपना आत्मा धर्म जो सत्ता से अभिन्न और भिन्न दोनों है, प्रगति-वर्द्ध होगा, स्थिर न होगा ।

अनुसंधान आजीविका का है, बिकने अनुसंधान समाज सत्ता से न अभिन्न हैं, न भिन्न । किन्तु वह बाद पूर्व बर्षित मेरामेद-वाद से भिन्न-बुद्धा है । क्या वह बाद प्रतिबलनक है ? क्या इस बाद का निषेधयुक्त नहीं है ? क्या यह बाद सुख निषेध है ? उस अवस्था में बानी का अभिप्राय किन्तु हो गया है । क्या यह प्रतिबलनक और निषेधयुक्त दोनों है । वह विरुद्ध है । क्या यह इनमें से कोई नहीं है ? उम्मा-व्यवस्था है ।

अन्य वादों की कठिनाइयों के परिहार के लिए वह हुआ प्रयत्न है ।

हीनवान् के समस्त धर्मों के व्यवस्था का निषेध

इसके परन्तु अनुसंधान-धर्म हीनवान् के धर्मों की परीक्षा करते हैं । हीनवान् में बात प्रकार के धर्म हैं, जो व्यवस्था है ।—विच-नैव, कम विषयुक्त, अस्वच्छ अनुसंधान-धर्म करते हैं कि अनन्त के तीन धर्म विज्ञान से व्यवस्थित नहीं है ।

कम—हीनवान् में दो प्रकार के कम हैं—उपस्थित (पहले १ आत्मन्) और अपस्थित (यह आत्मन् का एक प्रवेश है । यह परमात्मन् नहीं है) ।

समस्त—कम परमात्मन् है । लौकिक मत् से परमात्मन् का विगमिमान है, किन्तु लौकिकवादी और वैमानिक परमात्मन् का लक्षण कम (किन्तु) मानते हैं । दोनों मानते हैं कि आत्मन् प्रतिबलनक परमात्मन् उपस्थित हैं । किन्तु विगमिमान के संकल्प में इनका मेलन न होने से आत्मन्-प्रतिबलन के धर्म में भी एक मत् नहीं है । लौकिक मानते हैं कि परमात्मन् स्पष्ट होते हैं, और दिव्य-मेरका उनका प्रतिबलन होता है । लौकिकवादी नहीं लौकिक कर सकते कि उनके परमात्मन् स्पष्ट होते हैं, क्योंकि वह लक्षण (किन्तु) हैं ।

अनुसंधान-धर्म करते हैं कि लक्षण परमात्मन् लक्षण है, और उनका लक्षण नहीं हो सकते, तथा किन्का विभिन्नता है, वह विषयनीय है, और इसलिये वह परमात्मन् नहीं हैं । यदि परमात्मन् प्रति लक्षण, अभिमाननीय और बल्लभ करी हैं, तो वह परस्पर लक्षण, छंदर कम बनित नहीं करते । दोनों अवस्थाओं में परमात्मन् की सत्ता नहीं है, और इसलिये परमात्मन् कम भी किन्तु हो गया है । किसी बुद्धि से भी परमात्मन् व्यवस्था नहीं सिद्ध होता । पुनः हीनवान्वादी लौकिक करते हैं कि एक विज्ञानधर्म का आशय इन्द्रिय है, और उनका आलोचन बाह्यार्थ है, तथा इन्द्रिय और धर्म रूप हैं । अनुसंधान-धर्म का मत् है कि इन्द्रिय और धर्म विज्ञान के परिणाममान हैं । इन्द्रिय शक्ति है । यह 'उपाय-रूप' नहीं है । एक अपस्थित रूप जो विज्ञान से बहिरवर्त्तित है । बुद्धिबुद्ध नहीं है । इन्द्रिय विज्ञान का परिणाम-निर्माण है । इसी प्रकार आत्मन् प्रत्यक्ष भी विज्ञान से बहिरवर्त्तित नहीं है । वह विज्ञान का परिणाम (निमित्तमान) है ।

कलो को को कथित और वैदिक धर्म सामान्य है, उनको आगम सम्प्रदाय संस्था से प्रकट करता है।

जीवितेन्द्रिय—के संकल्प में सुब्रह्मन्-प्राप्ति करते हैं कि यह कर्मचिन्तित शक्ति-विरोध है, और यह उन बीचों-बीच आश्रित है, जो आत्म-विज्ञान के हेतु-प्रणय है। इस सामर्थ्य-विरोध के कारण ममविरोध के सम्पत्ति-वैत एक काल तक अवस्थान करते हैं। आत्म-विज्ञान एक अविच्छिन्न स्रोत है। एक मल से बूझने मल में इसका निरन्तर प्रवर्तन होता है। हेतु-प्रणय-वशा इच्छा परिपोष होता है। उदाहरण के लिए हम नीला (प्रकृत्यम धर्म) का चिन्तन करते हैं, नीला के संकल्प में हमारी वाग्विच्छा होती है। वह वाह, वह पित्त, धर्मों पर व्यवहार सीधे को उत्पन्न करता है, जो नीला के अपूर्व चित्तों का उत्पाद करेंगे। उक्त हेतु-प्रणय के अतिरिक्त एक अविच्छिन्न-प्रणय भी है। वह कर्म है। वह कर्म जो धुम वा अहम है, अस्माकृत कल का बनक होता है, अर्थात् बुद्ध आत्म-विज्ञान का बनक होता है। इसलिए कर्म विपाक-हेतु है। वह विपाक-बीज का उत्पाद करता है। जीवितेन्द्रिय से प्रथम प्रकार के बीज, न कि विपाक-बीज, इह है। वह बीज (नाम-वाह) जो हेतु-प्रणय है, आत्म का पोषक करते हैं, जब कि बूझने प्रकार के बीज अर्थात् विपाक-बीज आत्म की गति, अवस्था आदि को निर्धारित करते हैं।

अर्थ-समापत्ति निरोध-समापत्ति, अविच्छिन्न और अविच्छिन्न—जो सुब्रह्मन्-प्राप्ति इच्छा नहीं मानते। वह कहते हैं कि यदि अर्थ-समापत्ति का व्याख्यान करने के लिए इन धर्मों की व्यवस्था आवश्यक है, तब उनके विषय में कहा जाता है कि वह चित्त का प्रतिकल्प करते हैं, जो एक आत्म-समापत्ति नामक धर्म भी मानना पड़ेगा, जो रूप का प्रतिकल्प हो। चित्त का प्रतिकल्प करने के लिए किसी उद्देश्य की कल्पना की आवश्यकता नहीं है। जब मोगी इन समापत्तियों की भावना करता है, तब वह औद्योगिक और चला चित्त-वैत की विद्वत्ता से प्रयोग का आरंभ करता है। इस विद्वत्ता के योग से वह एक प्रवृत्ति अर्थ-समापत्ति का उत्पाद करता है, वह अपने चित्त-वैतों को उपरोक्त सूक्ष्म और अणु बनाता है। यह प्रयोग-वशा है। जब चित्त सूक्ष्म-सूक्ष्म हो जाता है, तब वह आत्म-विज्ञान को मूर्च्छित करता है, और इस विज्ञान में विद्वत्ता चित्त के अधिमात्रता बीज का उत्पाद करता है। इस बीज के योग से जो चित्त वैत का निर्माण करता है, तब औद्योगिक और चला चित्त-वैत का कल-विरोध के लिए समुदायार नहीं होता। इस अवस्था को उपचार से समापत्ति करते हैं। अर्थ-समापत्ति में यह बीज उत्पन्न होता है, और निरोध-समापत्ति में अनात्म होता है। आर्थिक के संकल्प में इनका यह मूल है कि अर्थ-विरोधों के प्रवृत्ति-विज्ञानों के अनुशासन को उपचार से आर्थिक करते हैं।

अर्थ, स्थिति वगैरे विरोध-इन संकल्प धर्मों को भी हीनमानवादी इच्छा नहीं मानते हैं। यह संकल्प के संकल्प लक्षण है। सुब्रह्मन्-प्राप्ति इसके विरोध में नामार्जुन की दी हुई आत्मोक्त्या वेते हैं। अर्थ और अनात्म अल्प इच्छा नहीं हैं। वह अमान्य हैं। अतः वह बार लक्षण प्रकट-कृत हैं। पूर्वज के अनुसार अन्य विषयों का भी प्रवर्णन होता है।

इस प्रकार विविध बाह्यो का नियन्त्रण करने सुप्रसन्न भाग परमेश्वर पर विज्ञानवाक्य का विद्यमान वर्णित करते हैं :

परमात्म पर विद्यात्मवादी विज्ञान—योगाचार शास्त्र से नहीं, किन्तु चित्त से स्वयंस्म का विभाग पुनः पुनः करते हैं, यहाँ तक कि यह अभिव्यक्तीय हो जाता है। हम के इस पक्ष को जो संकृत है, वह परमात्मा की धृष्टा देते हैं। किन्तु यदि हम हम का विमर्श करते रहे, तो परमात्मा आकाशक प्रतीत होगा, और हम न रहेगा; अतः हमारा यह निष्कर्ष है कि हम विज्ञान का परिग्राम है, और परमसुख नहीं है।

अप्रतिष्ठ रूपों के दृष्टान्त का निवेदन

•

पूर्वोक्त विवेचन सप्रतिष्ठ रूप के संकल्प में है। जब सप्रतिष्ठ रूप का दृष्टान्त नहीं है, और यह विज्ञान का परिग्राम है, तो अप्रतिष्ठ रूप तो और भी अधिक खरम नहीं है।

सर्वास्तिवादी के अप्रतिष्ठ रूप कल्प-विश्रुति-रूप, शब्द-विश्रुति-रूप, और अविश्रुति-रूप हैं। उनका कल्प-विश्रुति-रूप संस्थान है। किन्तु संस्थान विमर्शनीय है और हीर्षादि के परमेश्वर नहीं होते [कोष्ठ, ४। प्र. ४, ९]; अतः संस्थान रूप दृष्टान्त नहीं है। अविश्रुति शब्दस्वभाव नहीं है। एक शब्द-व्यय विज्ञापित नहीं करता, और शब्द-व्ययों की संस्थान रूप नहीं है। कस्युत विज्ञान शब्द-संस्थान में परिग्राम होता है। उपरान्त से इस संस्थान को अविश्रुति कहते हैं।

अविश्रुति रूप विश्रुति दृष्टान्त नहीं है, तो अविश्रुति कैसे दृष्टान्त होगी ?

चेतना (ध्यानभूमि की) का प्रशिक्ष (प्रशिक्षोद्योतक या अस्वर) को उपरान्त से अविश्रुति कहते हैं। सूत्रे शब्दों में यह या तो एक चेतना है, जो अकुशल कल्प-अविश्रुति रूप का निरोध करती है, या वह उत्कृष्टतया में एक प्रधान चेतना के बीच है, जो कल्प-व्यय कर्म के कल्प है। अतः अविश्रुति प्रशिक्ष-रूप है।

विप्रयुक्तों के दृष्टान्त का निवेदन—विप्रयुक्त भी दृष्टान्त नहीं है।

प्रतिष्ठ अप्रतिष्ठ तथा अन्य विप्रयुक्तों की स्वस्मत्त उपलब्धि नहीं होती। पुनः हम तथा चित्त चेत से प्रयत्न इनका कोई कारण नहीं होना पड़ता। अतः यह रूप चित्त-चेत के अवस्था-विरोध के प्रशिक्षमात्र है।

समागता भी दृष्टान्त नहीं है। सर्वास्तिवादी कहते हैं कि सर्वो में सामान्य बुद्धि और प्रशिक्ष का कारण समागता नामक दृष्टान्त है। यह विप्रयुक्त है। यथा कहते हैं—अप्रयुक्त मनुष्यों की समागता का प्रतिग्राम करता है, अप्रयुक्त देवों को समागता का प्रतिग्राम करता है। सुप्रान-प्राप्त कहते हैं कि यदि सर्वो की समागता है, तो बुद्धादि की भी समागता माननी चाहिए। पुनः समागताओं की भी एक समागता होनी चाहिये। हम यह भी कह सकते हैं कि समान कर्मन्त के मनुष्य और समान कर्म के देव समागतान्वित हैं। बहुत समागता नामक किसी दृष्टान्त विरोध के कारण सर्वो के विविध प्रशिक्षों में लक्षण नहीं होता। अत्युक्त अत्युक्त प्रकार के

है। बुद्धि को त्यागि का ग्रहण करती है, उनको आलोकन नहीं बनाती, क्योंकि यह ग्राहक है। जैसे परचित्त-ज्ञान है, जो परचित्त का ग्रहण करता है, और उसको आलोकन नहीं बनाता, क्योंकि यह इस चित्त के केवल ग्राहक-अनुवृत्ति (सम्बन्धित इमीटेशन) को आलोकन बनाता है। चित्त-चित्त भूत-द्रव्य-स्त नहीं है, क्योंकि इनका उद्भवन मायावत् परलोक है (प्रतीत्य-समुत्पत्ति)।

सुभान-आंग अपने विज्ञानसार की आत्मशब्द-द्रव्यवाद से रखा करने में उत्कर्ष है। इस सिद्धांतवाद का प्रतिपेक्ष करने के लिए कि चित्त चैतन्य-व्यतिरिक्त का विषय द्रव्य-स्त है, यह कहा जाता है कि विवक्षितमात्र है। किन्तु इस विज्ञान को और विज्ञान-व्यतिरिक्त का विषय को परमात्मतः द्रव्य-स्त स्वभाव मानना धर्मवाद है।

सहज धर्मवाद—धर्मवाद की उत्पत्ति कैसे होती है, इसकी परीक्षा सुभान-आंग करते हैं। यह कहते हैं कि धर्मवाद (धर्माभिनिवेश) दो प्रकार का है :—सहज और विकल्पित। धर्मवत् (=चित्त) वासना से ग्रहण होता है। अनारि काल से धर्माभिनिवेश का जो धर्मवत् होता है, और इस धर्मवत्त्व का जो विज्ञान में संविष्ट होते हैं, उसे वासना कहते हैं। यह धर्मवाद सदा आत्म-सहज होता है। इसका अर्थार्थ या परिणाम स्वप्नेन होता है। सिद्धांत वेदना या सिद्धांत उपनिष्ठाता से यह स्वप्न है। इसलिए इसे सहज कहते हैं।

विकल्पित धर्मवाद—यह प्रत्यक्ष अर्थ होता है। इसका अर्थ के लिए सिद्धांत वेदना और सिद्धांत उपनिष्ठाता का होना आवश्यक है। अतः यह विकल्पित कहलाता है। यह मनोविज्ञान में अवस्थित है।

सर्व धर्मवाद का विषय धर्माभाव है, जो लक्षितनिर्मास है। ये धर्माभाव हेतुवन्ति हैं। अतः इनका अवस्थित है, किन्तु ये मायावत् पश्यन्त हैं। इसलिए इन्हें हम धर्माभाव कहते हैं।

ममवात् ने कहा है—वे मेरे हैं। विज्ञान का विषय विज्ञाननिर्मास्य है। यह मायावत् पश्यन्तत्वभाव है। [लक्षितनिर्मास्यत्व]।

विद्वान् यह है कि आत्म-धर्म द्रव्य-स्त नहीं हैं। अतः चित्त-चित्त का समष्टि का धर्म आलोकन-मत्त नहीं है। कोई वास्तव नहीं है। यह भूतों की कल्पना है। वासनाओं से लुठित चित्त का धर्माभाव में प्रवर्तन होता है। इनमें द्रव्यत्व का उपचार है।

आत्म-धर्मोपचार पर आगे

वैदिक आशय करते हैं कि यदि मुख्य आत्मा और मुख्य धर्म नहीं हैं, तो विज्ञान-परिणामत्व में आत्म-धर्मोपचार कुछ नहीं है। तीन के होनेपर उपचार होता है। इनमें से किसी एक के अभाव में नहीं होता। यह तीन इस प्रकार हैं—१. मुख्य पदार्थ, २. उत्तराध्यक्ष, ३. इन दोनों का सम्बन्ध। यद्यपि मुख्य धर्म उत्तराध्यक्ष मायावत् और इन दोनों के वास्तविक धर्म कपित्वा या तीव्रत्व के होने पर यह उपचार होता है कि धर्म मायावत्

असंख्यो के प्रत्यक्ष-स्थान का निरोध

असंख्य धर्मों के अभाव को छिड़कर शुद्धान-ध्यांग हीनयान के असंख्यो का विचार करते हैं :—आत्मज्ञ, प्रतिरूपस्थानिरोध, अप्रतिरूपस्थानिरोध । असंख्य प्रत्यक्ष-स्थान नहीं है, और न उनके कारित्र तथा व्यापार से उनका अनुमान होता है । पुनः यदि यह व्यापारहीन है, तो यह निरूप नहीं है; अतः विज्ञान से व्यतिरिक्त असंख्य कोई प्रत्यक्ष-स्थान नहीं है ।

आत्मज्ञ एक है या अनेक ? यदि अग्रज में यह एक है, और उस स्थानों में प्रतिरोध करता है, तो अभाव धर्मों को अग्रज प्रदान करने के कारण यह अनेक हो जाता है; क्योंकि एक वस्तु से आहत स्थान वस्तुओं के अन्यान्य प्रतिरोध के बिना वृद्धी वस्तु से आहत नहीं होता ।

निरोध यदि एक है तो वह प्रकाश से नौ प्रकार में से एक प्रकार का प्रकाश होता है, पाँच संयोजनों में से एक संयोजन का उपपन्न होता है; तो यह असंख्य प्रकार का भी प्रकाश करता है अन्य संयोजनों का भी उपपन्न करता है । यदि निरोध अनेक है, तो यह रूप के उदय असंख्य नहीं है; अतः निरोध भी छिड़ नहीं होते । यह विज्ञान के परिचय-विरोध है । हाँ ! यदि अत्र चाहें तो असंख्यो को अभाव, उपपन्न का प्रकटि-स्थान मान सकते हैं ।

उपपन्न अभाव प्रकट—शुद्धान-ध्यांग उपपन्न की एक नवीन व्याख्या करते हैं :—यह अभाव है, यह शून्यता से, निरूप्य से अव्यक्त होती है । यह चित और अमय के उदय है, बिनका संसार मय, अभाव, आभाव और न भाव तथा न अभाव में होता है । यह व धर्मों से अनन्त है, न अन्त, न होना है, और न अनन्त है तथा न अन्त । क्योंकि यह धर्मों का लक्ष है इसलिए इसे धर्मता करते हैं । इस धर्मता (वस्तुओं का विमुक्त अभाव) के एक आकार को आकार कहते हैं, और निर्वाण के आकार में बोधी इही का साक्षात्कार, इही का प्रतिरोध करता है । किन्तु यह धर्मता लेना चाहिये कि वस्तुता स्वता या अपने इन दो आकारों में वस्तु-स्थान नहीं है । शुद्धान-ध्यांग निरसकोष हो प्रतिष्ठा करते हैं ॥ यह प्रकटि-स्थान है । इस धर्मता को व्यावृत्त करने के लिए कि यह अभाव है करते हैं कि यह है (इस प्रकार शून्यता के विपर्यय और मिथ्याशक्ति का प्रतिरोध करते हैं) । इस धर्मता को व्यावृत्त करने के लिए कि यह है, महीरूप कहते हैं कि यह शून्य है । इस धर्मता को व्यावृत्त करने के लिए कि यह भावपूर्ण है, करते हैं कि यह वस्तुता है । किन्तु यह न वस्तुता है, न अव्यक्त । क्योंकि यह न वस्तुता है (नया परिकल्पित), न वस्तुता (नया परिकल्पित) । इसलिए इस अव्यक्त कहते हैं । (५ ७७)

आत्म-आत्मिक विचार

इस प्रकाश में शुद्धान-ध्यांग आत्म-आत्मिक का विचार करते हैं ।

बिन धर्मों को धर्मिक और हीनयानवादी चित-चित से भिन्न मानते हैं, यह प्रत्यक्ष-स्थान मही है, क्योंकि यह प्रकाश है, जैसे चित-चित है; बिनका प्रकाश पर चित-ज्ञान से होता

वीर्य उसे करते हैं, जो वहाँ अविद्यमान रूप से प्रवृत्त होता है। जब राज्य प्रपन्न में अविद्यमान मुख्य-रूप में प्रवृत्त होते हैं। अतः मुख्य नहीं है। अतः वह असुख है कि मुख्य आत्मा और मुख्य धर्म के न होनेपर उपचार सुख नहीं है।

मावन् उपचारक आत्मा और धर्म, इन शब्दों का प्रयोग करते हैं। इससे वह परिणाम न निकालना चाहिए कि मुख्य आत्मा और मुख्य धर्म हैं। वह आत्मधर्म में प्रतिपक्ष पुरुषों को विनिति करना चाहते हैं। अतः वह उन भिन्ना संज्ञाओं का प्रयोग करते हैं, जिनसे लोग विज्ञान-परिणाम को प्रवृत्त करते हैं।

विज्ञान के त्रिविध परिणाम

विज्ञान-परिणाम तीन प्रकार का है :—विपाकान्त्य, मननात्म्य, विपन्न-विशेषात्म्य।

‘विपाक’ अष्टम विज्ञान कहलाता है। शुभाशुभ कर्म की वासना के विपाक से जो फल की अभिविधिति होती है, वह विपाक है।

मन् (छतम विज्ञान) मन्वा (यह विद्यमति का पाठ है, किन्तु पुत्रों का पाठ ‘मन्वा’ है) कहलाता है, क्योंकि किञ्च मन नित्य मनन (कोविदेष्टान) करता है (पति, मन्वाना, सुपति, २५३, ३७७ में मन्वा है)।

‘विपन्न-विशेष’ का प्रकार का बहुपराविज्ञान कहलाती है, क्योंकि इनसे विपन्न का प्रत्यक्षमात्र होता है। वह तीन परिणाम-विज्ञान कहलाते हैं।

विज्ञान-परिणाम का हेतु-कथमात्र—यह विज्ञान-परिणाम हेतुप्रत्यक्ष और फलमात्र से होता है। हेतु परिणाम अष्टम विज्ञान की निष्पन्दवाचना और विपाकवाचना है। कुपल, अकुपल, अम्याकृत उक्त विज्ञानों से बीबों की जो उत्पत्ति और वृद्धि होती है वह निष्पन्द-वाचना है। अस्तव कुपल और अकुपल का विज्ञानों से बीबों की जो उत्पत्ति और वृद्धि होती है, वह विपाक-वाचना है।

जो इन दो वाचनाओं के फल से विज्ञानों की उत्पत्ति होती है, और उनके त्रिविध लक्षण प्रकट होते हैं। यह फलपरिणाम है।

जब निष्पन्दवाचना हेतु-प्रत्यक्ष होती है, तब अष्ट विज्ञान अपने विविध लक्षण और लक्षणों में उत्पन्न होते हैं। यह निष्पन्द-फल है, क्योंकि फल-हेतु के सदृश है। जब विपाक-वाचना अभिविधिति-प्रत्यक्ष होती है, तब अष्टम विज्ञान की उत्पत्ति होती है। इसे विपाक कहते हैं, क्योंकि वह आक्षेपक कर्म के अनुसार है, और इसका निरन्तर ध्यान है। प्रथम द्वा विज्ञान, जो परिपूरक कर्म के अनुक्रम हैं विपाक से उत्पन्न होते हैं। इन्हें विपाक कहते हैं (विपाक नहीं), क्योंकि इनका उपप्लेक्ष होता है। विपाक और विपाक विपाककृत कहलाते हैं, क्योंकि यह स्वहेतु से विपद्य है। विपाक ‘फल परिणाम-विज्ञान’ रख है। यह मनुष्य अष्टम विज्ञान है। यह आत्म-धर्म का आत्मरूप है। यह संकलन के बीबों का वाक्य है। किन्तु शुभान-धर्म यह कहना नहीं चाहते कि केवल अष्टम विज्ञान विपाक-फल है।

केवल अष्टम विज्ञान ‘विपपरिणाम’ है। यही बीबों का (शक्तियों का) संग्रह कहा है। इच्छित इसे ‘बीब-विज्ञान’, ‘आत्म-विज्ञान’ कहते हैं। यही बीब-वाचना कहलाते हैं,

है। किन्तु यदि आत्मा और धर्म नहीं हैं, तो तीन ब्रह्म-वत् सादृश्य का आगम होमा। वह उसका अभाव है, तो उसके नाम का उपचार कैसे हो सकता है। वह कैसे कर सकते हैं कि चित्त ब्रह्मात्मा के रूप में अवस्थापित होता है।

उपचार का समग्रत्व

यह आशेष युक्त है, क्योंकि हमने यह सिद्ध किया है कि चित्त से व्यतिरिक्त ब्रह्म-धर्म नहीं है। आइए हम उपचार की परीक्षा करें। 'अग्नि मायवक्तु है' इसमें वाति या ब्रह्म का उपचार होना चाहते हैं। मायवक्तु का वाति-अग्नि से सादृश्य दिखाना 'वायुपचार' है। मायवक्तु का एक ब्रह्म से सादृश्य दिखाना 'ब्रह्मोपचार' है।

दोनों प्रकार से उपचार का अभाव है।

वायुपचार—अपिस्तव और तीक्ष्णत्व अग्निके साधारण-वाति गुण नहीं हैं। वाता-एव कर्मे के अभाव में मायवक्तु में वायुपचार युक्त नहीं है, क्योंकि अतिप्रसंग का दोष होता है। वह तो अत्यंत यह भी कह सकते हैं कि उपचार से क्या अग्नि है।

किन्तु आप कहेंगे कि यद्यपि वाति का उत्तमत्व नहीं है, तथापि तीक्ष्णत्व और अपिस्तव का अभावित से अकिनामत्व है, और इसलिये मायवक्तु में वायुपचार होगा। इसके उत्तर में हमारा यह कथन है कि वाति के अभाव में भी तीक्ष्णत्व और अपिस्तव मायवक्तु में देखा जाता है, और इसलिये अकिनामत्व अयुक्त है, और अकिनामत्व में उपचार का अभाव है, क्योंकि अग्नि के सादृश्य मायवक्तु में भी वाति का अभाव है। अतः मायवक्तु में वायुपचार संभव नहीं है।

ब्रह्मोपचार—ब्रह्मोपचार भी संभव नहीं है, क्योंकि सामान्य धर्म का अभाव है। अग्नि का वो तीक्ष्ण या अपिस्तव गुण है वही गुण मायवक्तु में नहीं है। किन्तु स्वाभाव में प्रतिबद्ध होता है। अतः अग्नि-गुण के बिना अग्नि का मायवक्तु में उपचार युक्त नहीं है। यदि वह कहो कि अग्नि-गुण के सादृश्य से युक्त है, तो इस अवस्था में भी अग्नि-गुण का ही मायवक्तु-गुण में उपचार सादृश्य के अभाव युक्त है, किन्तु मायवक्तु में अग्नि का नहीं। इसलिये ब्रह्मोपचार भी युक्त नहीं है।

यह पचास नहीं है कि तीन मूलक पर उपचार आश्रित है। मूलक (स्वतन्त्र) सादृश्य ज्ञान और अभिधान का किस नहीं है। वह ज्ञान और अभिधान सामान्य-सादृश्य को आसक्ति बनाते हैं।

मुख्य अयमा धर्म का अभाव—ज्ञान और अभिधान की प्रधान में प्रवृत्ति शुद्धरूप में ही होती है, क्योंकि वह प्रधान अर्थात् मुख्य पदार्थ के स्वरूप का संस्पर्श नहीं करते। अयमा गुण की व्यर्थता का प्रसंग होमा। किन्तु ज्ञान और अभिधान के व्यतिरिक्त पदार्थ-स्वरूप को परिष्कृत करने का अन्य उपाय नहीं है। अतः वह मानना होगा कि मुख्य पदार्थ नहीं है। इसी प्रकार संस्पर्श के अभाव से शब्द में ज्ञान और अभिधान का अभाव है। इसी प्रकार अभिधान और अभिधेय के अभाव से मुख्य पदार्थ नहीं है। अतः वह गीत ही है, प्रकृत नहीं है।

संभ्र-स्थान है। अथवा सर्व धर्म इसमें कार्यमात्र से आत्मीन होते हैं (आसीन्ते), अथवा उपनिबद्ध होते हैं। अथवा वह सब धर्मों में कारणमात्र से आत्मीन होता है, अतः इसे आत्म्य कहते हैं (स्मिप्यति)।

इसे मूलविज्ञान भी कहते हैं। सुमान-ध्यानि कहते हैं धर्म आत्म्य में बीजों का उत्पाद करते हैं। यह आत्म्य-विज्ञान को संभ्र-स्थान बनाते हैं, और उसमें संघटित होते हैं। पुनः मन का आत्म्य में अभिनिवेश आत्मतुल्य होता है। उसमें भी कल्पना होती है कि आत्म्य-विज्ञान उनकी आत्मा है। इसका अर्थ यह है कि विज्ञानवाद में आत्म्य-विज्ञान का वही स्थान है, जो आत्म्य और बीजितेन्द्रिय दोनों का मिलकर अन्य बाह्य में है।

पुनः आत्म्य-विज्ञान कर्मत्वमात्र भी है, अतः इसे विपाक-विज्ञान भी कहते हैं। किन्तु कुराक-अकुराक कर्मों को एक मन्त्र पाठ-गति-बोनि-विशेष में आबिष्ट करता है, उनका यह आत्म्य 'विपाकफल' है। इसके बाहर कोई बीजितेन्द्रिय, कोई सम्प्रगता नहीं है। और न कोई ऐसा धर्म है, जो कर्मदा अनुभव हो, और वस्तुतः विपाक-फल हो।

आत्म्य-विज्ञान कारणत्वमात्र भी है। इस दृष्टि से यह सर्वबीजक है। यह बीजों का आदान करता है, और उनका परिपाक करता है। यह उनका प्रयास नहीं होने देता।

सुमान-ध्यानि कहते हैं कि इस मूल-विज्ञान में शक्तिर्वा (सामर्थ्य) होती है, जो फल का प्रत्यक्ष उत्पाद करती है; अर्थात् प्रकृति-धर्म का उत्पाद करती है। दूसरे शब्दों में बीज, जो शक्ति की अवस्था में आत्म्य में संघटित धर्म है, पञ्चान् कृतक शब्दात्कृत धर्मों का उत्पाद करते हैं।

आत्म्य की सर्वबीजकता—सुमान-ध्यानि बीज के संकच में विविध आत्माओं के मन्त्र का उत्पलन कर आत्म्य में अपना सिद्धान्त व्यक्तपाठित करते हैं। चन्द्रपाद सब बीजों को प्रकृतिरूप मानते हैं, और नन्व सबको भावनामय मानते हैं। धर्मरात्र का मन्त्र है कि आत्म्य और अनात्म्य बीज अंशतः प्रकृतिरूप होते हैं, और अंशतः धर्मों की वाचना से भावित विज्ञान के फल हैं। पहले बीज प्रकृतिरूप और दूसरे भावनामय कहलाते हैं। प्रकृतिरूप बीज विपाक-विज्ञान में धर्मोत्पत्ति अनादिकाल से पाए जाते हैं। भावनामय बीज अस्मत्प्राप्त हैं। भग्न भावनामय है कि उसमें का विज्ञान शिष्ट और अनात्म्य धर्मों से बाधित होता है। यह अस्मत्प्राप्त बीजों का संभव भी है। इस नव में आत्म्य-विज्ञान और धर्म अस्मत्प्राप्त का उत्पाद करते हैं, और इनका तथा कार्य-कारणमात्र है। हम यह कहते हैं कि आत्म्य-विज्ञान में धर्मों का निरन्तर स्वरूप-विशेष (स्ट्रेटीफिकेशन) होता है, और आत्म्य-विज्ञान मनीन धर्म बाधित करता रहता है। यह नित्य व्यापक है। बीज अनादिकाल से प्रकृतिरूप हैं किन्तु शिष्ट और अशिष्ट धर्मों से पुन पुन भावित हो उनसे बाधित होते हैं और धर्मों उत्पन्न होते हैं। दूसरे शब्दों में दम्प-एक शक्ति है, जो निरन्तर बीजों की रूपा कृती है और इस रूपा से अन्ना बोध्य करती है।

सुमान-ध्यानि धर्मरात्र के मन्त्र की स्वीकार करते हैं।

क्योंकि बीजों की उत्पत्ति 'आपना', 'बाधना' से होती है। अन्य सात प्रवृत्ति-विज्ञान अष्टम विज्ञान को बाधित करते हैं। यह बीजों को उत्पन्न करते हैं। यह नवीन बीजों का आधान करते हैं, या वर्तमान बीजों की वृद्धि करते हैं। बीज दो प्रकार के हैं — १. सात प्रवृत्ति-विज्ञान (कुरास अकुरास, अम्पास्य, सस्य, अनास्य) निष्पन्द-बीजों को उत्पन्न करते हैं, और उनकी वृद्धि करते हैं। २. अष्टम विज्ञान 'मन' को बाधित कर शेष छः प्रवृत्ति-विज्ञान (अकु-रास सस्य, कुरास) बीजों का उत्पाद करते हैं, और उनकी वृद्धि करते हैं। इन बीजों को कर्मबीज, विपाकबीज कहते हैं। कर्म-हेतु बीज द्वारा फल की अभिनिवृत्ति करता है। यह फल स्वेष्ट से विस्तरा होता है। इसलिए इसे विपाक (विच्छेद पाक) कहते हैं। हेतु, तथा प्राबल्यप्राप्त की चेष्टना कर्म-प्राप्ति के लिए शान, व्याकृत है; फल (नरकोपपत्ति या स्वयंप-पत्ति) अम्पाकृत है। फलपरिणाम प्रवृत्ति-विज्ञान और संविधिभगा है, जो बीजस्य का फल है, अर्थात् बीज-विज्ञान का फल है। इसका परिणाम इरान और निमित्त में होता है। प्रथम प्रकार के बीज इस फल के हेतु-प्रथम हैं। यह अनेक और विविध हैं। यह आठ विज्ञान, इन आठ के मागसमुच्चय और उनके संयुक्त पैर को उत्पन्न करते हैं। द्वितीय प्रकार के बीज 'अधिपत्ति-प्रत्यय' हैं। यह मुख्य विपाक, अर्थात् अष्टम विज्ञान का निर्माण करते हैं। अष्टम विज्ञान आद्यैक कर्म से उत्पन्न होता है। इसका अभिनिवृत्ति स्रोत है। यह सदा अम्पाकृत होता है। परिपूरक कर्म के प्रथम पद-विज्ञान की प्रवृत्ति होती है। यहाँ विपाक नहीं है, किन्तु विपाक है; क्योंकि इनका उपपन्न होता है, और इनकी उत्पत्ति अष्टम विज्ञान से होती है।

निरूप्यति का मत इस संकल्प में निम्न है। उसके अनुसार हेतु-परिणाम आत्मन के परिपुष्ट विपाक-बीज और निष्पन्द-बीज हैं, तथा फल-परिणाम विपाक-बीजों के वृत्तिभाम से आद्यैक कर्म की पस्तिप्राप्ति पर अम्ब निष्पन्नप्रमाण में आत्मन-विज्ञान की अभिनिवृत्ति है; निष्पन्द-बीजों के वृत्तिभाम से प्रवृत्ति-विज्ञान और द्विष्ट मन की आत्मन से अभिनिवृत्ति है।

यहाँ प्रवृत्ति-विज्ञान (कुरास-अकुरास) आत्मन-विज्ञान में होने पर फल के बीजों का आधान करता है। अम्पाकृत प्रवृत्ति-विज्ञान और द्विष्ट मन निष्पन्द-बीजों का आधान करता है।

हमने ऊपर विविध परिणाम का उल्लेख किया है। किन्तु अभी उनका स्वरूप निर्देश नहीं किया है। स्वरूप-निर्देश के बिना प्रतीति नहीं होती। अतः बिम्बा को स्वरूप है, उसको मध्यम दिखाते हैं। पहले आत्मन-विज्ञान का जो विपाक है, उसका स्वरूप निर्दिष्ट करते हैं। यह अष्टम विज्ञान है।

आत्मन-विज्ञान

आत्मन का स्वरूप—आत्मन-विज्ञान विज्ञानों का आत्मन, समग्र-स्वरूप है। अर्थात् यह वह विज्ञान है, जो आत्मन है। आत्मन का अर्थ 'स्थान' है। यह सर्व सांकेतिक बीजों का

तबे वास्तव विज्ञान (जो प्रभाव से निर्मल नहीं हुआ है) उत्पन्न होता है, त्यों ही वह आत्मज्ञान और आत्मज्ञान इन दो लक्षणों से उभरे होता है । एक दर्शनमाग है, दूसरा निमित्तमाग है । सुप्रान-धर्म कहते हैं कि दर्शन-माग के बिना निमित्तमाग अतमम या ।

यदि चित्त-वैत में आत्मज्ञान का लक्षण न होता तो वह स्वचित्त को आत्मज्ञान नहीं बनाते अपन वह स्वचित्त को—स्वचित्त तथा अन्य चित्त को—अन्यचित्त आत्मज्ञान बनाते । और यदि उनमें आत्मज्ञान (आत्मज्ञान) का लक्षण न होता तो वह चित्त को आत्मज्ञान न बनाते, चित्त चित्त का प्रभाव न करते । अतः चित्त-वैत के दो भाग (मुख) हैं—दर्शन और निमित्त । किन्तु स्पष्ट—“तब वेदक शोधकमाग है, वेदक का अस्तित्व नहीं है । अपन यों कहिए कि वेदकमाग और वेदकमाग का अस्तित्व प्रत्यक्ष रूप से होता है । यह स्वचित्त है क्योंकि यह स्वचित्त-अन्यचित्त-अन्यचित्त उत्पन्न होते हैं, और चित्त से अधिकृत चित्त स्पष्ट पर आश्रित नहीं है ।” (ये सूत्र, पृ० १० का पाठ इस प्रकार है—अपन यों कहिए कि वेदकमाग और वेदकमाग का अस्तित्व स्पष्ट नहीं है ।)

अतः सुप्रान-धर्म हीनवान के इस बात का विरोध करते हैं कि विज्ञान के लिए १ आत्मज्ञान (आत्मज्ञान) २ आत्मज्ञाननिमित्त (जो हमारा निमित्तमाग है), जो विज्ञान का आकार है, ३ दर्शन, इत्यादि (हमारा दर्शनमाग), जो स्वचित्त विज्ञान है, चाहिये । सुप्रान-धर्म के मत में इसके विपरीत चित्त-वैतके अपनों का अस्तित्व नहीं है । उनके अनुसार विज्ञान का आत्मज्ञान निमित्तमाग है और विज्ञान का आकार दर्शनमाग है । वह हीनवान के लक्षणों को नहीं स्वीकार करते । इन दो भागों का एक आत्मज्ञान चाहिये और यह आत्मज्ञान का एक आकार है जिसे स्वचित्त-माग कहते हैं । तीन भाग इस प्रकार हैं—१ प्रमेय अर्थात् निमित्तमाग, २ प्रमाद्य अर्थात् विज्ञानिकिमा यह दर्शनमाग है, ३ प्रमाद्यकतः यह स्वचित्त-माग अर्थात् स्वात्मिक माग है ।

इनको प्रमाद्यलक्षण में प्रमाद्यमाग आत्मज्ञान, स्वचित्तमाग कहा है । ये तीन विज्ञान से प्रत्यक्ष नहीं हैं ।

सुप्रान-धर्म कहते हैं कि यदि चित्त-वैत धर्मों का लक्षण विज्ञान किंवा वाय तो बात माग होते हैं । प्रत्यक्ष तीन भागों के अतिरिक्त एक चौथा भाग है । इसे स्वचित्त-स्वचित्तमाग कहते हैं ।

नील-वैतिक (निमित्तमाग) दर्शन का (दर्शनमाग का) प्रमेय है । दर्शनमाग प्रमाद्य है । यह विज्ञानिकिमा है : “यह नील वेदक है ।” इस दर्शन का कल ‘स्वचित्त’ अर्थात् है । यह जानना कि मैं नील वेदक हूँ ‘स्वचित्त’ है । स्वचित्त दर्शन का कल है । यह दर्शन को आत्मज्ञान के रूप में प्रकट करता है, क्योंकि यह आत्मज्ञान को प्रकट करता है । इन्का एक कल होना चाहिये जिसे ‘स्वचित्त-स्वचित्त’ कहते हैं—“यह जानना कि मैं जानता हूँ कि मैं नील वेदक हूँ ।” यह स्वचित्त को जानता है, जैसे स्वचित्त दर्शन को

बीज और योग—बीजों के इस सिद्धान्त के अनुसार सुषान्त-ज्याम विविध योगों को व्यवस्थापित करते हैं। प्रत्येक के शुभ-अशुभ बीजों की मात्रा और गुण के अनुसार वह योग व्यवस्थापित होते हैं। किन्तु अनात्म बीजों का सर्वथा अभाव होता है, वह अपरिनिर्वाण-धर्म का अंगोन्मत्त कहलाते हैं। इसके विपरीत जो बोधि के बीज से उत्पन्न होते हैं, वह तपस्तप-गोत्रक हैं। इस प्रकार यह बीज-शक्ति पूर्ण से विनिश्चित होती है।

बीज का स्वभाव—बीज शक्ति है और समुदाचार करनेवाले धर्म या अन्य शक्ति का उत्पन्न कर फल देते हैं। यह उच्च अनुभव है। बीज प्रत्यक्ष-वस्तु की अपेक्षा करते हैं। बीज और धर्म की अन्तोन्य-हेतु-प्रत्यक्षता है, बीजों का उत्प्रेषण उत्पन्न होता है। बीज आत्म-विज्ञान के लक्ष पर धर्मों का उत्पन्न करते हैं, और धर्म आत्म-विज्ञान के गर्भ में बीज का उत्पन्न करते हैं।

आत्म-हम प्रत्यक्ष का उत्प्रेषण कर सकते हैं। तीन धर्म हैं :—

१ कर्तृ बीज।

२ विज्ञान, जो समुदाचार करता है, और बीज से बनित है।

३ पूर्वोक्त विज्ञान की मात्रा से संभूत नवीन बीज। यह तीन धर्म से हेतु और फल हैं, किन्तु यह सहज हैं। यह नवकपाल के समान अन्तोन्य-प्रति है।

आत्म-का शक्ति और आत्म-धर्म—सुषान्त-ज्याम आत्म-के आत्म और आत्म-का विचार करते हैं। यदि प्रकृति-विज्ञान से व्यतिरिक्त आत्म-विज्ञान है, तो उसका आत्म-का और आत्म-का मात्रा चाहिये। निरालं-का निरालं विज्ञान कुछ नहीं है। इसलिए आत्म-विज्ञान भी निरालं-का निरालं नहीं हो सकता।

आत्म—आत्म का आकार, वया धर्म विज्ञान का आकार, विज्ञान (विज्ञान-क्रिया) है। विज्ञान को दर्शन-मार्ग कहते हैं।

आत्म-धर्म—आत्म का आत्म-का विज्ञान है :—स्वतन्त्र और उत्पत्ति।

उत्पत्ति—आत्म-धर्म है, क्योंकि यह स्वतन्त्र का उत्पत्ति है।

उत्पत्ति—(इन्द्रिय-आत्म-धर्म) बीज और उत्पत्ति-धर्म है। इसे 'उत्पत्ति' कहते हैं, क्योंकि यह आत्म से उत्पत्ति है, आत्म में परिणत है और इनका एक योग-धर्म है।

बीज से उत्पत्ति-धर्म है :—निमित्त, मात्र और विज्ञान। उत्पत्ति-धर्म का, उत्पत्ति-धर्म और उत्पत्ति-धर्म है।

आत्म से जोड़ की उत्पत्ति

इस सिद्धान्त के अनुसार लोक की उत्पत्ति इस प्रकार है :—आत्म-विज्ञान या मूल-विज्ञान का अन्तोन्य-परिणाम बीज और उत्पत्ति-धर्म के रूप में (उत्पत्ति) होता है, और उत्पत्ति-परिणाम आत्म-धर्म के रूप में (स्वतन्त्र) होता है। यह विज्ञान धर्म उत्पत्ति-धर्म मात्रा है। यह निमित्त मात्रा उत्पत्ति-धर्म है। आत्म-धर्म-धर्म उत्पत्ति-धर्म है। यह उत्पत्ति-धर्म है। यह उत्पत्ति-धर्म आत्म-विज्ञान का दर्शन-मार्ग है। इस प्रकार धर्म ही

से विप्रमुक्त हैं, क्योंकि मूलतत्त्वा के ग्रहण यह विज्ञान से शक्य नहीं है। अतः उनके अस्तित्व की प्रतिष्ठा कर हम विश्वसिमात्रता के सिद्धान्त का विरोध नहीं करते।

संश्लेषककार्य—मेरा विचार-विज्ञान अपने बीच-बिचों के बल से (१) स्वीयज्ञिय में परिणत होता है जो, हम जानते हैं, स्वयं और अतीन्द्रिय रूप है। (२) काम में परिणत होता है जो इन्द्रियों का आश्रयावतन है। किन्तु अन्य स्वरों के बीच—यह स्वर जो मेरे काम को वेष्टते हैं—मेरे काम में उषी समय परिणत होते हैं, जब मेरे अपने बीच परिणत होते हैं। यह साधारण बीच (शक्ति) है।

साधारण बीच के परिणत के बल से मेरा विचार-विज्ञान दूसरों के इन्द्रियाभ्यासतन में परिणत होता है। यदि ऐसा न होता तो मुझे दूसरों का दर्शन, दूसरों का भोग न होता। रिक्तपति और दूर जाते हैं। उनका मत है कि किसी छत्र बिचों का विचार-विज्ञान दूसरों के इन्द्रियों में परिणत होता है। उनका कहना है कि यह मत मुक्त है, क्योंकि मन्वान्तविभाग में कहा है कि विज्ञान स्व-पर-आश्रय के पञ्चेन्द्रियों के सहस्र अक्षमाक्षित होता है।

एक आश्रय का विज्ञान दूसरे के इन्द्रियाभ्यासतन में इसलिए परिणत होता है कि निर्वाण प्रविष्ट स्वर का शब्द आश्रय अन्य मूर्ति में संसार करनेवाले छत्र का शब्द हरम्भान छाता है। निर्वाण के विज्ञान के सिरोहित होनेपर उसके शब्द में परिणाम नहीं होगा, अतः यह कुछ काल तक अन्य स्वरों के विज्ञान-परिणाम के रूप में अक्षरमान करता है।

हमने देखा है कि विज्ञान का परिणाम संश्लेषक कार्य और मायनलोक (अस्वरूप) में होता है। इनका साधारणतः सर्वदा संतान होता है।

मन है कि अक्षय विज्ञान का परिणाम चित्त-चैत में, विप्रमुक्त में, अक्षत में, अश्रय में नहीं होता और इन विविध प्रकारों को यह आलम्बन क्यों नहीं बनाता।

विज्ञानों का परिणाम दो प्रकार का है।

समस्त विज्ञान का सामान्यतः द्विविध परिणाम होता है—(१) हेतु-मत्त्व-सह परिणाम, (२) किन्तु या मनस्कार के बल से परिणाम। पहले परिणाम के धर्मों में क्रिया और अस्तित्व होती है। दूसरे परिणाम के धर्म केवल ज्ञान के शिष्य हैं।

किन्तु अक्षय-विज्ञान का पहला परिणाम ही हो सकता है, दूसरा नहीं। अतः क्याकि धर्मों में, जो अक्षय विज्ञान से ग्रहण होते हैं, क्रिया होनी चाहिये और उनमें क्रिया होती है।

यह नहीं मर्यादा का सकता कि चित्त-चैत इसके परिणाम हैं। इसका कारण यह है कि चित्त-चैत जो अक्षय विज्ञान के केवल निमित्तभाग हैं, आलम्बन का ग्रहण न करेंगे और इन लिए उनमें वास्तविक क्रिया न होगी।

आधेय

अतः करते हैं कि चित्त-चैत की उत्पत्ति अक्षय-विज्ञान में होती है, अतः इनका चित्त-चैत में परिणत होता आवश्यक है।

मानता है। किन्तु यह बात विद्यमान है। यथा लोकावतार (१०।११) में कहा है—“क्योंकि विश्व अपने में अमिनिमित्त है, अतः ब्रह्मार्थ के स्वरूप विश्व का प्रवर्तन होता है। दरम नहीं है, निरुत्पन्न है।”

आत्मनःकर्म

सुप्रान-व्याग आत्मनःकर्म का वर्णन करते हैं। आत्मनः द्विविध है—स्वान और उपाधि।

१ स्वान—साधारण बीजों के परिपक्व के काल से विपक्व-विज्ञान मानव-लोक के आगम में अर्थात् महाभूत और मूर्ति के आगम में परिचय होता है। सुप्रान-व्याग स्वयं एक आक्षेप के परिहार की चेष्टा करते हैं। वह कहते हैं कि “प्रत्येक स्व के विज्ञान का परिपक्व उसके लिए इस प्रकार होता है, किन्तु इस परिपक्व का फल स्वतन्त्र-रूप है। इस कारण मानवलोक स्व स्वों को एक-सा सीखता है। यथा दीपकमूह में प्रत्येक दीप का प्रकाश दृश्य होता है, किन्तु दीपकमूह का प्रकाश एक ही प्रकाश प्रतीत होता है।” अतः निम्न स्वों के विज्ञान के बीच साधारण बीच कहलाते हैं, क्योंकि निम्न स्व उन कष्टों के उत्पादन में सहयोग करते हैं जिनका आगम स्व स्वों को होता है। लोकपाल की छवि का हेतु बहुत कुछ वैशेषिक और वैश्वकर्षण से मिलता है।

दूसरी ओर सुप्रान-व्याग कहते हैं कि यदि साधारण विज्ञान मानवलोक में परिचय होता है, तो इसका कारण यह है कि मानवलोक उस सैद्धांतिक-कार्य का आगम या मोक्ष होता जिसमें वह विद्वान् परिचय होता है। अतः विज्ञान का परिपक्व उस मानवलोक में होता है जो स्व काय के अनुसूत है, जिसमें वह परिचय होता है। यहाँ हमको एक स्वतन्त्र-रूप या सार्वभौमिक विज्ञान की भ्रमक मिलती है। यह एक लोकपाल की छवि इतिहास करता है जिसमें प्रत्येक विश्व-वैतान काय-विशेष का उत्पाद कर लेके।

एक आक्षेप यह है कि जो लोकपाल स्वों का अग्नी आगम नहीं है या जो निर्जन हो गया है, उसमें विज्ञानवाद कैसे सुविशुद्ध है? जिस विज्ञान का वह लोकपाल परिचय है? सुप्रान-व्याग इस आक्षेप के उत्तर में कहते हैं कि यह अल्प लोकपालों में निवास करनेवाले स्वों का परिचय है। हमसे कहा गया है कि लोकपाल स्वों का साधारण भोग है। किन्तु प्रेम, मृदु, देव (विपत्ति १) एक ही कष्ट का वसन नहीं करते अर्थात् कष्टों को एक ही आकार में नहीं देखते। सुप्रान-व्याग कहते हैं कि हमारी विद्वान्तों के अनुसार इस प्रश्न का भी विवेचन होना चाहिये।

२ उपाधि—बीज और सैद्धांतिक काय।

बीज—यह साधारण बीजों के सर्व बीज हैं, जिनका धारक विपक्व-विज्ञान है, जो इस विज्ञान के स्वभाव में ही उपरहित है और जो इतिहास उनके आत्मनः है।

अनासक्त बीजों के बीच विज्ञान पर संकुचित रूप में आश्रित है, क्योंकि वह उनके स्वभाव में उपरहित नहीं है, इतिहास वह उनके आत्मनः नहीं है। यह नहीं है कि वह विद्वान्

से विप्रसुक्त है, क्योंकि मूलतत्त्वा के द्रष्टव्य यह विज्ञान से दृष्ट नहीं है। अतः उनके अस्तित्व की प्रतिष्ठा कर हम विवक्षितमात्रता के सिद्धान्त का विरोध नहीं करते।

बैज्ञानिकद्वन्द्व—मेरा विचार-विज्ञान अपने बीच-विरोध के अन्त से (१) क्षीयनिष्ठ में परिणत होता है जो, हम जानते हैं, सूक्ष्म और अतीन्द्रिय रूप है; (२) काय में परिणत होता है जो-न्द्रियों का आश्रयस्थान है। किन्तु अन्य स्वरों के बीच—यह स्वर जो मेरे काय को देखते हैं—मेरे काय में उन्नी समग्र परिणत होते हैं, जब मेरे अपने बीच परिणत होते हैं। यह साधारण बीच (शक्ति) है।

साधारण बीच के परिणत के अन्त से मेरा विचार-विज्ञान दूसरों के इन्द्रियाश्रयस्थान में परिणत होता है। यदि ऐसा न होता तो मुझे दूसरों का दर्शन, दूसरों का भोग न होता। रिपयस्त्रि और दूर जाते हैं। उनका मत है कि किसी स्वर विरोध का विचार-विज्ञान दूसरों के इन्द्रियों में परिणत होता है। उनका कहना है कि यह मत सुष्ठु है, क्योंकि सम्प्रान्तविभाग में कहा है कि विज्ञान स्वयं-आश्रय के परोक्ष-विरोध के अन्त अस्माप्ति होता है।

एक आश्रय का विज्ञान दूसरे के इन्द्रियाश्रयस्थान में इच्छित परिणत होता है कि निर्वास-प्रतिष्ठ स्वर का शब्द आश्रय अन्त में उन्नी करनेवाले स्वर का शब्द इच्छमान जाता है। निर्वास के विज्ञान के विरोधित होनेसे उसके शब्द में परिणाम नहीं होता, अतः यह सुष्ठु काय एक अन्य स्वरों के विज्ञान-परिणाम के अन्त में अस्मान्ता करता है।

हमने देखा है कि विज्ञान का परिणाम सेन्द्रियक काय और मायनलोक (अस्तव रूप) में होता है। इनका साधारणतः सर्वदा उत्थान होता है।

मन है कि अद्य विज्ञान का परिणाम चित्त-वैद्य में, विप्रसुक्त में, अस्मत्कृत में, अभाव कर्मों में क्यों नहीं होता और इन विविध प्रकारों को वह आश्रयन क्यों नहीं बनाता।

विज्ञानों का परिणाम दो प्रकार का है।

साधारण विज्ञान का सम्प्रान्तः द्विविध परिणाम होता है—(१) दृष्ट-अन्तव-व्य परिणाम, (२) विज्ञान का अन्तःकर्म के अन्त से परिणाम। पहले परिणाम के कर्मों में क्रिया और वास्तविकता होती है। दूसरे परिणाम के कर्म केवल ज्ञान के विस है।

किन्तु अद्य-विज्ञान का पहला परिणाम ही हो सकता है, दृष्ट नहीं। अतः कयादि कर्मों में, जो अद्य विज्ञान से प्रवृत्त होते हैं, क्रिया होनी चाहिये और उनमें क्रिया होती है।

यह नहीं माना जा सकता कि चित्त-वैद्य इसके परिणाम है। इसका कारण यह है कि चित्त-वैद्य, जो अद्य विज्ञान के केवल निमित्तमात्र है, आश्रयन का प्रवृत्त न करेगी और इस-विध उनमें वास्तविक क्रिया ॥ होगी।

आवेन

आप कहते हैं कि चित्त-वैद्य की उत्पत्ति अद्य-विज्ञान से होती है, अतः इसका चित्त-वैद्य में परिणत होना आवश्यक है।

उत्तर

विज्ञान-संस्कृति और उनके संप्रभु की वास्तविक क्रिया की उत्पत्ति आत्म-विज्ञान से होती है, क्योंकि यह उसके निमित्तभाग का उपयोग करते हैं अर्थात् उन व्यक्तियों का उपयोग करते हैं जिनमें इसका परिणाम होता है।

आत्म का परिणाम अस्वच्छतादि में भी नहीं होता, क्योंकि उनका कोई कारण नहीं है।

हमने जो कुछ पूर्व कहा है वह वास्तव-विज्ञान के लिए है।

यह आत्म-विज्ञान की अनासन्न अवस्था (बुद्धावस्था) होती है, यह वह प्रधान भाग से संप्रभु होता है। यह अनिच्छित किन्तु प्रकृत होता है, अतः यह अस्वच्छ तथा निरादि के इन सब निमित्तों को आकर्षित करता है, चाहे वह बर्तमान क्रिया-विभु हो। किन्तु में कुछ सर्वत्र न हो।

किन्तु वास्तविक आत्म-विज्ञान वास्तव है, वास्तव यह कामपत्त और सम्पत्त में केवल मायनस्योके सेनियककाम और वास्तव चीजों का आसन्न के रूप में प्रकट करता है। आत्म-विज्ञान केवल वास्तव चीजों का प्रकट करता है। इस पक्ष के रूप रूप से किन्तु है। किन्तु सम्पत्ति रूप के आसन्न बनाने में विरोध नहीं है। आत्म-विज्ञान का आकार (चर्यनमग, विद्यति) अतिरूप, अस्तु होता है। अतः वह अतिरहित है। अर्थात् आत्म-विज्ञान इच्छित अतिरहित है, क्योंकि उसका आत्मात्म-आसन्न अतिरूप है, और उसका वास्तव-आसन्न (मायनस्योके) अपने सेनियक में अपरिच्छिन्न है।

किन्तु औपान्तिक और सर्वोत्तिमादी प्रश्न करते हैं कि यदि आत्म-विज्ञान का आकार अतिरहित है, अर्थात् उसका प्रतिबंधन करना अवश्य है तो आत्म-विज्ञान कैसे है। हमारा औपान्तिकों को, जो स्वकिरादियों के कमान एक एक विज्ञान में प्रतिपन्न है, यह उत्तर है कि आप मानते हैं कि निरोध-समापत्ति आदि की अवस्था में एक विज्ञान-विरोध होता है, किन्तु आकार अतिरहित है। अतः आप मानते हैं कि आत्म-विज्ञान सदा अतिरहित होता है। सर्व-विद्यादियों से जो निरोध-समापत्ति आदि की अवस्था में विज्ञान के अतिरूप का प्रतिरोध करते हैं, हमारा यह कहना है कि उस समापत्तियों की अवस्था में विज्ञान अवश्य होता है, क्योंकि जो भीगी उसमें समापन्न होता है उसे सब मानते हैं। आपके मत में भी सब स्थिति होता है।

आत्म का चैतन्य से सम्बन्ध

यह आत्म-विज्ञान तथा से आत्म-प्रवृत्ति पर्यन्त अपनी सब अवस्थाओं में पाँच तर्ग (चर्यग) चैतन्य से संप्रभु होता है। ये पाँच चैतन्य इस प्रकार हैं :—स्वर्ग, मन्त्रकाम, वेदना, उदा और केतना।

ये पाँच आकार में आत्म-विज्ञान से मिले हैं किन्तु यह आत्म के तर्ग हैं। इनका यही आत्म है जो आत्म का है, और इनका आसन्न (= निमित्तभाग) तथा रूप (चर्यग-भाग) आत्म के आसन्न और रूप के तर्ग है। अतः यह आत्म से संप्रभु है।

१. स्वार्थ—स्वार्थ का लक्षण इस प्रकार है—स्वार्थ भिन्नसंनिपात है जो विकार-परिच्छेद है और जिसके कारण चित्त-वैत किय का स्वार्थ करते हैं ।

इन्द्रिय, किय और विज्ञान यह तीन 'भिन्न' हैं । इनका सम्मन्धान 'भिन्न-संनिपात' है । यथा बालु, नील, बहुविज्ञान, यह तीन बीजावस्था में पहले से रहते हैं । स्वार्थ भी बीजावस्था में पहले से रहता है । अपनी उत्पत्ति के लिए स्वार्थ इन तीन पर आश्रित है । इसकी उत्पत्ति होने पर इन तीन का संनिपात होता है । अतः स्वार्थ को भिन्न-संनिपात कहते हैं ।

संनिपात के पूर्व भिन्न में चित्त-वैत के उत्पाद का सामर्थ्य नहीं होता । किन्तु संनिपात के पक्ष में यह इस सामर्थ्य से सम्बन्धित होते हैं । इस परिवर्तन, इस प्राप्त सामर्थ्य को विकार कहते हैं ।

स्वार्थ इस विकार के लक्षण होता है । अर्थात् चित्त-वैतों के उत्पाद के लिए इसमें उस सामर्थ्य के लक्षण सामर्थ्य होता है, जिससे भिन्न विकाररूपा में सम्बन्धित होता है । अतः स्वार्थ को विकार-परिच्छेद कहते हैं, क्योंकि यह विकार का परिच्छेद^१ (लक्षण, पीषा-प्लाम) है । स्वार्थ-व्याप में भिन्न में विकार होता है । किन्तु स्वार्थ के उत्पाद में इन्द्रिय-विकार की प्रधानता है । इसीलिए, रिकम्पति स्वार्थ को 'इन्द्रियविकार-परिच्छेद' कहते हैं (पृ. ९) ।

स्वार्थ का स्वभाव है कि यह चित्त-वैत का संनिपात इस तरह करता है जिसमें बिना विरस्य के यह किय का स्वार्थ करते हैं ।

स्तिम्भति का व्याख्यान निम्न है । "भिन्न का कार्यकारणभाव से सम्मन्धान भिन्न-संनिपात है । जब भिन्न-संनिपात होता है तब तभी समय इन्द्रिय में विकार उत्पन्न होता है । यह विकार सुख-दुःखादि वेदना के अनुकूल होता है । इस विकार के लक्षण किय का सुखादि वेदनीयविकार परिच्छेद (ज्ञान) होता है । इस परिच्छेद को स्वार्थ कहते हैं । यह 'स्वार्थ' इन्द्रिय का स्वार्थ करता है, क्योंकि यह इन्द्रिय विकार के लक्षण है । अथवा यों कहिए कि यह इन्द्रिय से लक्षण होता है । इसीलिए इसे स्वार्थ कहते हैं ।

'स्वार्थ' का कर्म मनस्कारण अथवा चित्तों का संनिपात है । इस में कहा है कि वेदना, संज्ञा, संस्कार का प्रत्यय स्वार्थ है । इसीलिए इस में उक्त है कि इन्द्रिय-किय इन दो के संनिपात से विज्ञान की उत्पत्ति होती है, स्वार्थ की उत्पत्ति भिन्न-संनिपात से होती है और अगम चित्तों की उत्पत्ति इन्द्रिय-किय-विज्ञान-स्वार्थ-अनुष्ण से होती है ।

अभिर्भासमुष्णय (स्तिम्भति इच्छा अनुसरण करते हैं) की शिष्टा है कि स्वार्थ वेदना का संनिष्प है । सुखवेदनीय स्वार्थ के प्रत्ययवश सुखावेदना उत्पन्न होती है ।

२. मयत्स्व—मनस्कार चित्त का आभोग (आमुचन) है । इच्छा कर्म आसन्न में चित्त का आकर्षण है । संप्रदाय के अनुसार मनस्कार चित्त को आसन्न के अभिमुख करता है ।

१. यद्यपि यह शिष्टा का परिच्छेद है ।

अभिधर्म-समुच्चय के अनुसार (संयम के भी) मनस्कर आर्त्तजन में चित्त का धारण करना है। सुप्रान-भ्यां इन व्याख्यानो को नहीं स्वीकार करते। उनका कहना है कि पहले को स्वीकार करने से मनस्कर सर्वग नहीं होगा और दूसरा व्याख्यान मनस्कर और समाधि को मिला देता है।

१ वेदना—वेदना का समाव विस के आह्वयक, परिष्ठापक और इन दोनों आकारों से विविध स्वरूप का अनुभव करना है। वेदना का कर्म वृष्णा का उत्पाद करना है, क्योंकि यह संयोग, वियोग, तथा न संयोग न वियोग की इच्छा उत्पन्न करती है। संयम के अनुसार वेदना दो प्रकार की है, विस-वेदना, समाव-वेदना। पहली वेदना आर्त्तजन-विस का अनुभव है, दूसरी वेदना उत्सहस्य स्पर्श का अनुभव है। इसीलिए मगवान् मुखवेदनीय स्पर्श आदि का उत्प्रेषण करते हैं। केवल द्वितीय वेदना 'वेदना-स्वच्छन्द' है, क्योंकि प्रथम सामान्य चैतो से विनिर्मुक्त नहीं है। सभी चैत विनिर्मुक्त के अनुभव हैं यह मत अप्रामाण्य है। १ वेदना स्वयं स्पर्श को आर्त्तजन नहीं बनाती। २ इस आधार पर कि यह स्पर्श स्वयं उत्पन्न होता है, हम नहीं कह सकते कि वेदना स्पर्श का अनुभव करती है, क्योंकि उस अवस्था में सर्व निष्पन्द-मग वेदनास्वभाव होगा। ३ यदि वेदना स्वयं स्पर्श स्पर्श का अनुभव करती है, तो इसे वेदवेदना कहना चाहिये, 'स्वभाववेदना' नहीं। ४ आप नहीं कह सकते कि विस प्रकार रज्जा अपने रज्ज का उपयोग करता है, उसी प्रकार वेदना स्पर्श वेदना के समाव का अनुभव करती है और इसीलिए इसे (वेदना) समाववेदना कहते हैं। ऐसा करने से आपको अपने इस सिद्धांत का परिष्ठाप करना पड़ेगा कि स्ववेदन नहीं होता। ५. यदि आप उसे इसीलिए समाववेदना की संज्ञा देते हैं, क्योंकि यह कभी अपने समाव का परिष्ठाप नहीं करती तो सर्व धर्म को समाववेदना कह सकते हैं।

अतुल्य विस-वेदना अन्य चैतो से प्रवृत्त है, क्योंकि यदि अन्य चैत विस का अनुभव करते हैं तो केवल वेदना विस का अनुभव आह्वयक, परिष्ठापक आकार में करती है।

४ संज्ञा—संज्ञा का समाव विषयनिमित्त का उत्प्रेषण है। विस आर्त्तजन का विरोध है, यथा नील पीठादि। इससे आर्त्तजन की व्यवस्था होती है। उत्प्रेषण का अर्थ निष्कर्षण है, यथा जब हम यह निरूपित करते हैं कि यह नीला है, पीठा नहीं है। संज्ञा का कर्म (जब यह मानती है) नाना अभिधान और प्रवृत्ति का उत्पाद है। जब विस के निमित्त व्यवस्थित होते हैं—यथा यह नीला है, नीला से अन्य नहीं है—तभी इन निमित्तों के अनुसार अभिधान का उत्पाद हो सकता है।

५. चैतना—चैतना का समाव चित्त का अभिलेखन करना है। इसका कर्म चित्त का कुशलतादि में निषेधन है। अर्थात् चैतना कुशलतादि संयम में विस का ग्रहण करती है, विस के इस निमित्त का ग्रहण कर यह कर्म करती है। यह चित्त का इस प्रकार निषेधन करती है कि चित्त कुशल अकुशल अवस्था का उत्पाद करता है।

आत्म-विज्ञान की वेदना

यह आत्म-विज्ञान स्पष्ट बदनामों का न प्रमथ है, न आत्मनः । बहुभ्यु कहते हैं—
“उपेक्षा वेदना एव” यहाँ की वेदना उपेक्षा है । आत्म उपेक्षा-वेदना से संप्रसूत है । आत्म-
विज्ञान और अन्य दो वेदनाओं में अनुकूलता नहीं है । यह विज्ञान का आकार (—वर्णनमात्र)
अपद्रुत है, और इसलिये उपेक्षा-वेदना से इसकी अनुकूलता है । यह विज्ञान किस के अनु-
कूल-प्रतिकूल निमित्तों का परिच्छेद नहीं करता । यह सूक्ष्म है और अन्य वेदनाएँ औपचारिक
हैं । यह पञ्चातीव्र, अकारिणी है और अन्य वेदनाएँ विकारशील हैं । यह अभिहितम संज्ञान है
और अन्य वेदनाओं का विच्छेद होता है ।

आत्म-विज्ञान से संप्रसूत वेदना विराट् है, क्योंकि यह प्रत्यक्ष का आभय न लेकर
केवल आक्षेपक कर्म से अभिनिर्णय होती है । यह वेदना कुण्डलाकुण्डल कर्म के क्लृप्त से स्वस्थ
बाहिनी है । अतः यह केवल उपेक्षा हो सकती है । अन्य बदनाम विराट् नहीं है, किन्तु
विपाक्य है, क्योंकि यह प्रत्यक्ष पर, अनुकूल प्रतिकूल किस पर, आश्रित है ।

आत्म की यह वेदना आत्म-प्रत्यक्ष का प्रमथ है । यदि एतत् अपने आत्म को स्वीकृत
अभ्यन्तर आत्मा अवधारित करते हैं, तो इसका कारण यह है कि आत्म-विज्ञान सदाकालीन
और समान है । यदि यह सुखा और दुःखावदनाओं से संप्रसूत होता तो वह असमम होता,
और इसमें आत्मसंज्ञा का उदय न होता ।

यदि आत्म उपेक्षा से संप्रसूत है तो यह अकुण्डल कर्म का विराट् कैसे हो सकता है ?
आत्म स्वीकार करते हैं कि सुम कर्म उपेक्षा-वेदना का उत्पाद करते हैं (कोश ४।४।१६) ।
इसी प्रकार अकुण्डल कर्म की समझना चाहिये । बहुत यथा अभ्यास कुण्डल-अकुण्डल के
विरुद्ध नहीं है (कुण्डल-अकुण्डल कर्म अभ्यास कर्म का उत्पाद करते हैं), उन्ही प्रकार उपेक्षा-
वेदना सुख-दुःख के विरुद्ध नहीं है ।

आत्म-विज्ञान विनियत चैत्यों से संप्रसूत नहीं है । बहुत ‘द्वन्द्व’ अभिप्रेत कलु की
अभिज्ञान है । आत्म कर्मकाल से स्वयंसे प्रवर्तित होता है और अभिज्ञान से अपरिचित है ।
‘अभिज्ञान’ निश्चित कलु का अवधारण है । आत्म-विज्ञान अपद्रुत है, और अवधारण से
विमुक्त है । ‘सृष्टि’ संज्ञान कलु का अभिप्रेत है । आत्म-विज्ञान है और अभिप्रेत से
परित है । ‘उत्पत्ति’ चित्त का एक अर्थ में आश्रित है । आत्म का स्वयंसे प्रवर्तित होता है,
और वह प्रतिकूल नहीं निमित्त का ग्रहण करता है । ‘ग्रहा’ कलु के गुण आदि का प्रतिकूल
है । आत्म सुख, अरुण और प्रतिकूल में अवस्थित है । विराट् होने से आत्म कुण्डल या
विज्ञान चैत्यों से संप्रसूत नहीं होता । औद्योगिक चार अनियत (या अभ्यास) धर्म विहित
हैं । यह विपाक्य मदी है ।

आत्म और इसके चैत्यों का प्रकार

बहुभ्यु कहते हैं कि आत्म-विज्ञान अनिष्ट-अभ्यास है ।

धर्म तीन प्रकार के हैं—कुशल, अकुशल, अम्याकृत। अम्याकृत दो प्रकार का है—निवृत्त, अनिवृत्त। जो मनोमूर्ख आत्मन्युक्त उपपत्तेशी से आवृत्त है, वह निवृत्त है। इसका विपर्यय अनिवृत्त है। अनिवृत्त के चार प्रकार हैं, जिनमें एक विपाक है। (कोश २। पृ. ११५)

आत्मविविधान एकान्तेन अनिवृताम्याकृत है, और इसका प्रकार विपाक है। यदि वह कुशल होता तो प्रवृत्ति (समुपन-मुक्त) अर्धमय होती। यदि वह निवृत्त अर्थात् अकुशल या निवृत्ताम्याकृत होता तो निवृत्ति (नियेय-मार्ग) अर्धमय होती। कुशल या निवृत्त होने से वह अस्ति न हो सक्ता। अतः आत्म अनिवृताम्याकृत है। इसी प्रकार आत्म से संप्रसुक्त स्पर्शादि अनिवृताम्याकृत है। विपाक से संप्रसुक्त स्पर्शादि भी विपाक हैं। उनके आकृत और आत्मन्युक्त भी आत्म के उद्गम अपरिच्छिन्न हैं। अन्य चार और आत्मविविधान से वह नित्य अनुगत हैं।

प्रतीत्य-समुत्पाद

क्या वह आत्मविविधान एक और अस्ति आत्मसार रहता है? अथवा उतान में इसका प्रवर्तन होता है? यदि होने से वह एक और अस्ति नहीं है। वह आत्मविविधान प्रवाहक स्रोत में वर्तमान होता है। अनुक्त कहते हैं—“तस्य कति स्रोतसीयकम्”। अतः वह न शरत्क है, न उच्छिन्न। अनादिशाल से वह उतान बिना उच्छेद के अम्युपय प्रवाहित होता है। वह उतान बीबी को धारण करता है, और उनको सुरक्षित रखता है। वह प्रतिपक्ष उत्पन्न और निवृत्त होता है। वह पूर्व से अपर में प्रवर्तित होता है। इसका हेतु-फलभाव है। वह उत्पन्न और निरोध है। अतः वह आत्मक एक नहीं है, प्रमानक (संज्ञ) शरत्क नहीं है। ‘तस्य कति’ इससे शरत्क संज्ञा व्यापक होती है। ‘स्रोत’ शब्द से उच्छेद संज्ञा व्यापक होती है।

आत्मविविधान के संज्ञ में उद्गम-आर्ज जो कुछ यहाँ कहते हैं, वह प्रतीत्य-समुत्पाद ही सागू होता है। प्रतीत्य-समुत्पाद हेतु-फल-भाव की धर्मता है। वह स्रोत के बोध के द्वारा शरत्कत्व और उच्छेद से अपरिच्छिन्न है। आत्मविविधान के लिए भी यही वृत्त है। क्या स्रोत का प्रवाह बिना शरत्कत्व या उच्छेद के उतान रूप में सदा प्रवाहित होता है, और अपने साथ शरत्कत्व-नोम्यादि को ले जाता है, उसी प्रकार आत्मविविधान भी सदा उत्पन्न और निवृत्त उतान के रूप में न शरत्क, न उच्छिन्न हो, केश-धर्म का आवाहन कर सल को सुगति या दुर्गति में ले जाता है, और उतका संसार से निःसरण नहीं होने देता। कि प्रकार एक नहीं बाध से विपरीत हो तरंगों को उत्पन्न करती है किन्तु उतका प्रवाह उच्छिन्न नहीं होता, उसी प्रकार आत्मविविधान हेतु-सम्पन्न प्रत्युपय विधान का उत्पाद करता है, किन्तु उसके प्रवाह का विच्छेद नहीं होता। कि प्रकार बल के तल पर पते और भीतर मल्लिनी होती हैं, और नहीं का प्रवाह प्रवर्तित रहता है। उसी प्रकार आत्मविविधान आत्मक बोध और बाध पैरों के सहित सदा प्रवाहित होता है। वह वृत्त प्रवर्तित करता है कि आत्मविविधान हेतु-फल-भाव है, जो अनादि, अशरत्क, अनुच्छिन्न है। स्रोत का यहाँ अर्थ हेतु-फल की निरन्तर प्रवृत्ति है। इस विधान की सदा से वह धर्मता रही है कि प्रतिपक्ष को

रूपि होती है, और हेतु का विनाश होता है। कोई विच्छेद नहीं है, क्योंकि फल भी उत्पत्ति होती है। कोई आसक्त्य नहीं है, क्योंकि हेतु का विनाश होता है। अकारणत्व, अनुच्छेद प्रतीत्यनुपपाद का नष्ट है। इसीलिए बसुन्धु कहते हैं कि आत्म-विज्ञान स्रोत के रूप में अमरुत प्रवर्तित होता है।

आत्मिक आदि से तुलना—मध्यम (१,१) में प्रतीत्यनुपपाद का यह लक्षण दिया है —“अनियोगे अनुपादं अनुच्छेदं अकारणम्।” नागाहुन ने प्रतीत्यनुपपाद को शून्यता का समानार्थक माना है, और उनके अनुसार यह प्रकारान्तरे से निर्वाण का दूसरा मुख (आकर्षण) है। सुप्रान-श्रांग का लक्षण इस प्रकार होगा —स्रोतार्थ अनियोगे अनुच्छेदम्। यह प्रतीत्यनुपपाद को एवमाव मानता है, क्योंकि यह आत्म-विज्ञान का स्वभाव बताया गया है। आत्म एवमाव स्वभाव है जो अनादिप्रारम्भिक प्रतीत्यनुपपाद अर्थात् हेतु-फल की निरन्तर प्रवृत्ति है।

जो दृष्टान्त हम नीचे देते हैं उसके बड़कर तीन दृष्टान्त होगा जो आत्मन के विविध आकारों को प्रदर्शित करे। यह दृष्टान्त संकाश्वर से उद्धृत किया गया है। सुप्रान-श्रांग (५ १७५) इसका उल्लेख करते हैं—क्या समुद्र पवन-धन्य से अम्याहृत हो तरंग उत्पन्न होता है? किन्तु शक्तियों का (जो तरंग को उत्पन्न करती हैं) प्रकृत होता रहता है, और विच्छेद नहीं होता, उसी प्रकार बिम्ब-चन्द्र से ईषि ही आशुषीय निम्न विभिन्न तरंग-विज्ञान (प्रवृत्ति-विज्ञान) उत्पन्न करता है, और शक्ति (जो विज्ञान का उत्पन्न करती है) प्रवर्तित रहती है। इस दृष्टान्त में प्रवृत्ति-विज्ञानों की तुलना तरंगों से की गयी है, जो समशीतोष्ण विज्ञानकी निम्न स्रोत के तल पर उद्भूत होते हैं।

यह विचार करने की बात है कि यदि इस दृष्टि से देखा जाय तो विज्ञानशास्त्र विज्ञान-शास्त्र न उद्घरेगा किन्तु आश्चर्या हो जायेगा। अन्वय (५ १६७-१६८) सुप्रान-श्रांग कहते हैं कि उनका आत्म-विज्ञान एकवर्तीय और सर्वगत सदाशक्ति सत्त्व है। संक्षेप में यह एक प्रकार का तत्त्व है।

आत्म की व्याप्ति

एक कठिन प्रश्न यह है कि आत्म की व्याप्ति होती है या नहीं। निर्वाण के लाभ के लिए, सर्व कर्म का मुक्तनिर्वाण करने के लिए, इस अमुच्छिन्न प्रकार की व्याप्ति करना होता है। प्रश्न यह है कि आत्म-विज्ञान की व्याप्ति अहम् में होती है या केवल मर्यादोक्ति रूप में होती है।

बसुन्धु ‘अर्हत्’ शब्द का प्रयोग करते हैं (विविधा ५)। विवर्णित के अनुसार पद-दान और अनुपाद शब्द के लाभ में अहम् होता है और उस अहम् में आत्म-विज्ञान शीघ्रता का निरन्तर प्रवाह होता है। इससे आत्म-विज्ञान व्याप्ति होता है। यही अर्हत् की व्याप्ति है। प्रथम आचार्यों के अनुसार ‘अर्हत्’ से तीन बातों के उन प्रार्यों से आशय है किन्तु अतीत काल का लाभ दिया है। यह आचार्य-प्रमाण में योगशास्त्र के इस शब्द को उद्धृत करते हैं —“अर्हत् प्रवेक्षुः और तत्त्वज्ञ आत्म-विज्ञान से सम्बन्धित नहीं

होते ।" यहाँ सुप्रान-वर्णन करते हैं कि योगशास्त्र में इसी स्थिति में यह भी कहा है कि अर्ध-वर्तिका बोधिलय में भी आलस्य नहीं होता ।

अर्ध-वर्तिका के अनुसार अलसता भूमि से बोधिलय की 'अर्धवर्तिका' संज्ञा ही जाती है । इस भूमि से उनमें आलस्य-विज्ञान नहीं होता और यह भी समुच्चय के 'अर्धवर्तिका' में परिगणित होते हैं । इसमें अर्धवर्तिका नहीं कि इन बोधिलयों ने विपत्ति-विज्ञान के क्लेश-बीजों का अर्ध-वर्तिका प्रहास नहीं किया है । किन्तु इनका समुच्चय-विपत्ति-सन्तान सर्व-विपत्ति है, और इस-विपत्ति आलस्य-वर्तिका आदि मनस् के क्लेश इस विपत्ति-विज्ञान में आलस्य-आलस्य नहीं होते । अतः इन बोधिलयों की गणना अर्धवर्तिका में की गयी है ।

अर्ध-वर्तिका के अनुसार प्रथम भूमि से ही बोधिलय अर्धवर्तिका होता है । प्रथम आलस्य और अर्धवर्तिका इसके अर्धवर्तिका नहीं है ।

बो धुल्ल ही, बोधिलय की अर्ध-भूमि में सर्व-क्लेश-बीज का प्रहास होता है । विज्ञान-सन्तान के अनन्त होने से मनस् का इस विज्ञान में आलस्य-वर्तिका अर्धवर्तिका नहीं होता, अतः बोधिलय का विज्ञान आलस्य-भूत की संज्ञा को लो देता है ।

सुप्रान-वर्णन करते हैं कि हम नहीं मानते कि आलस्य-विज्ञान की व्याप्ति से अर्धवर्तिका के अर्ध-विज्ञान का प्रहास होता है ।

अर्ध-विज्ञान पर सुप्रान-वर्णन का मत

अर्ध-विज्ञान सर्व-क्लेशों में अर्ध-विज्ञान होता है । किन्तु मिला-वर्तिका के अर्ध-विज्ञान इस अर्ध-विज्ञान के मिला नाम होते हैं ।

इसे विपत्ति (विपत्ति) कहते हैं, क्योंकि यह विपत्ति अर्ध-विज्ञान से मिला, बीजों से आलस्य होता है ।

यह आलस्य-विज्ञान है, क्योंकि यह बीज तथा लोचनियों का आलस्य करता है और उनका मारा नहीं होने देता ।

यह अर्धवर्तिका है, क्योंकि अर्ध-विज्ञान विज्ञान और अनन्त, यह अर्ध-विज्ञान को बो धेन के विज्ञान है, अर्ध-विज्ञान है ।

यह बीज-विज्ञान है, क्योंकि यह सर्व-लोचन और लोचन-बीजों का अर्ध-विज्ञान है ।

यह नाम तथा अर्ध-विज्ञान (मूल, मर्मांग, संसार-लोचन-विज्ञान) अर्ध-विज्ञान की सर्व-अर्ध-विज्ञानों के अर्ध-विज्ञान है । किन्तु इसे आलस्य, विपत्ति-विज्ञान, विपत्ति-विज्ञान भी कहते हैं । इसे आलस्य इसलिए कहते हैं कि हममें सर्व-लोचन-विज्ञान अर्ध-विज्ञान है और उनमें यह निपट होने से रोकता है, क्योंकि अर्ध-विज्ञान आदि अर्ध-विज्ञान अर्ध-विज्ञान है । केवल अर्ध-विज्ञान और लोचनों के अर्ध-विज्ञान के लिए आलस्य-संज्ञा उपयुक्त है, क्योंकि अर्ध-विज्ञान और अर्ध-विज्ञान बोधिलय में लोचन-विज्ञान अर्ध-विज्ञान नहीं होते ।

अर्ध-विज्ञान विपत्ति-विज्ञान है, क्योंकि संसार के अर्ध-विज्ञान अर्ध-विज्ञान अर्ध-विज्ञान का यह अर्ध-विज्ञान है ।

यह ऐसा दृष्टमन, यानत्रय के आर्य तथा सब बोधिल्लों के लिए उपयुक्त है, क्योंकि इन सब छत्तों में विराजमान आत्माएँ धर्म होते हैं। किन्तु तथागतभूमि में इस छत्ता का प्रयोग नहीं होता।

अरुण विज्ञान किमल-विज्ञान है, क्योंकि यह अति किमुद और अनात्म्य धर्मों का आश्रय है। यह नाम केवल तथागत-भूमि के लिए उपयुक्त है।

मनुष्य कल आलय की व्यावृत्ति का उल्लेख करते हैं, क्योंकि संस्कारालय के दोर गुह होते हैं, क्योंकि वो सत्त्व अकस्याओं में से यह पहली अकस्या है जिनका आर्य महाण्य करता है। अरुण विज्ञान की वो अकस्याओं में किये करना चाहिये। एक सत्त्व अकस्या है, दूसरी अनात्म्य। सत्त्व को आलय या विराज करके है। इसका व्याख्यान ऊपर हो चुका है। अनात्म्य प्रकल्पेन कुशल है। यह ५ सर्वग, ५ प्रतिनिधित्व विस्व और ११ कुशल चैत से संप्रयुक्त होता है। यह अकुशल और अनिधित्व चैतों से संप्रयुक्त नहीं होता। यह सदा उपेक्षा वेदना से लहरता होता है। सब धर्म इसका विस्व है, क्योंकि आदर्श बाल सर्व धर्म को आत्म-जन बनाता है।

आलय-विज्ञान के प्रवर्तन की व्यावृत्ति कर अर्थात् हेतु-फल-मात्र और धर्मों के नित्य-प्रवाह को व्यावृत्ति कर बोधिल्लय हेतु-प्रत्यय और धर्मों की भूला से अपने को स्थिर करते हैं और यह केवल किमल-विज्ञान से होता है।

अरुण विज्ञान के पक्ष में आरुण के प्रमाण और युक्तियों

हीनयान में केवल ठाठ विज्ञान माने गए हैं। किन्तु आरुण-वर्णन दोनों धर्मों के आरुण से तथा युक्ति से अरुण-विज्ञान को सिद्ध करते हैं।

महाबोध—महाबोध के शास्त्रों में आरुण की बड़ी महिमा है। महाबोधनामिधर्मसूत्र में कहा है कि आरुण-विज्ञान वृद्ध-स्वभाव है और इसकी क्रिया से ही इसकी अस्मिन्धित होती है। यह अनादिकालिक है और सब धर्मों का आश्रय है। नीच-विज्ञान होने से यह हेतु (पाल) है। शक्तियों का अविच्छिन्न उत्थान होने से यह धर्मों का उत्पादन करता है। अनात्म्य होने से यह आदान-विज्ञान है, क्योंकि यह बीबों का आदान करता है, और प्रयुक्त धर्मों का आश्रय है। इस विज्ञान के होने पर प्रवृत्ति और निवृत्ति दोनों होती है। इस विज्ञान के कारण ही प्रवृत्तिमयी धर्मों का आदान होता है, और इसी के कारण निर्वर्ण का अभिगम भी होता है। स्थिर—यही विज्ञान निवृत्ति के अनुकूल धर्मों का, निर्वर्ण के बीबों का, आदान करता है।

लज्जिनिर्गोचर में कहा है कि आदान-विज्ञान गंभीर और एकाग्र है। यह सब बीबों को चरण करता है और अंग के अंग प्रवर्तित होता है। इस मत में कि बड़ी मूढ़ पुरुष इसमें आत्मा की चरणना म करे मीने मूढ़ पुरुषों के प्रति इसे प्रकाशित नहीं किया है। सप्रप्राप्त में भी आरुण को 'मोघ' कहा है, जिसका व्युत्प्रेर नहीं है और जो सदा प्रवर्तित होता है।

अन्य निष्ठाओं के एतों में भी द्विप तौर से आलय-विज्ञान को स्तम्भर दिया है। महाबोध-निष्ठा के आरुण में इसे मूल-विज्ञान करते हैं। बहुविज्ञानादि को मूल की छत्ता नहीं की जा सकती। आलय-विज्ञान ही इन अन्य विज्ञानों का मूल है।

स्वयं और विमलवादी इसे 'महाग-विज्ञान' कहते हैं। 'म' 'धातुम' है, 'ग' का अर्थ 'हेतु' है। अतः यह विज्ञान धातुम का हेतु है। एक आत्म-विज्ञान ही जो सर्वज्ञ और अभ्युद्भिन्न है, यह विज्ञान हो सकता है।

'मुद्रपोष' के अनुसार यह महाग ही अंगुष्ठ १, २० का 'प्रमास्त्र-चित्त' है (आत्म-साक्षिनी, १४)।

महीराजक आत्म्य को 'संसारकोटिनिष्ठरत्न' (कोश, ६।१२) कहते हैं। यह वह रत्न-वर्म है, जो संसार के अपरन्त एक अकरमान करता है (अपुन्यति में अपरन्तकोटिनिष्ठ है)। कलुष आत्म-विज्ञान का अकरमान करोषम पश्यत है। का का उपम आत्म्य में होता है। आत्म-विज्ञान के अतिरिक्त अन्य सर्व विज्ञान का उपम अर्हतिदेवों में तथा अन्यत्र होता है। विप्रपुत्र संस्कार रूप तथा चित्त-चित्त से प्रपक्व नहीं है। अतः जिस रत्न का उल्लेख महीराजक करते हैं, वह आत्म-विज्ञान के अतिरिक्त कुछ और नहीं हो सकता।

सर्वस्तिवादिनों के एकोत्तरगम में भी 'आत्म्य' का उल्लेख है। इस एन में कहा है कि सब आत्म्य में रह होते हैं, उसमें उनको समीप होता है (अंगुष्ठ, २।११ आत्म्यमा भिन्नाने पथा आत्म्यता आत्म्यम [म] सुविधा)। इस कथन से यह है कि आत्म्य एन का आत्म्य है। इसमें सबों का तत्काल आत्म्य होता है वस्तुतः करोषम समाधि एन आत्म्य का विच्छेद नहीं होता। इसे वह अपनी आत्म्यता आत्म्य अवधारित करते हैं। कर्मोत्पत्त्य योगी और आर्ष में भी आत्म्यलेह होता है, यद्यपि वह पंच-कर्मगुणों से किरा होते हैं। पुरुषजन और शैव दोनों का अभिषेक आत्म-विज्ञान में होता है, बाहे अन्य आत्म्य-रत्नमें से उनमें एत हो वा न हो। इसलिए एकोत्तरगम को आत्म्य शब्द से 'आत्म-विज्ञान' इस है।

१. बीज-बर्म-चित्त

आत्म्य को छिद्र करने में मुक्ति यह है कि वह चित्त बीजों का धातु है। यदि यह न हो तो कोई अन्य चित्त नहीं है जो संश्लेषिक और व्यापकानिक बर्मों के बीजों को बाध करे।

बीज-बर्म (मूल) — कहते हैं कि रत्न बाधित होते हैं और बीजों को बाध करे हैं। पार्श्वान्तिकों के अनुसार पूर्व बर्म अपर बर्म को बाधित करता है। अन्य बीज-बर्म कहते हैं कि विज्ञान-बाधित बाधित होती है। एकोत्तर-आत्म्य कहते हैं कि वह बीजों का अंगुष्ठ है। पंच-रत्न बीजों को बाध नहीं करते। प्रवृत्ति-विज्ञानों का विच्छेद निरोध-समापति में तथा अन्य पार आर्हतिक अकरमानों (निद्रा, मूर्च्छा, अर्हति-समापति, अर्हतिदेव) में होता है। अतः वह निरन्तर बीजों को बाध नहीं कर सकते। विज्ञानों की उपरि इन्द्रिय-अर्थ-ममस्कार से होती है और यह कुशल-अकुशल-अभावावृत्त इन निवासीय लक्षणों के होते हैं। अतः वह एक दूसरे को बाधित नहीं कर सकते।

अतः यह स्पष्ट है कि एन का इन प्रवृत्ति-विज्ञानों से आत्म्य नहीं है, क्योंकि वह बीजों का आधान नहीं करते। यह इस अर्थ में चित्त नहीं है कि यह कर्मों के बीजों का संभव

करते हैं। इसके अतिरिक्त आशय-विज्ञान, जो सदा अभ्युत्थित रहता है, एकवर्तीय है, और स्थिरपुष्पक है, बाधित होता है। एक सर्वोपेक्षित चित्त के अभाव में विज्ञान और अनात्मन चित्त, जो प्रवृत्तिधर्म है, बीबों का उद्घाटन नहीं करेंगे, और पूर्व बीबों की वृद्धि न करेंगे। अतः उनका कोई सम्पर्क न होगा। पुनः यदि प्रवृत्तिधर्मों की उत्पत्ति बीबों से नहीं होती, तो फिर उनकी उत्पत्ति कैसे होगी? क्या आप उनको स्वयम् मानते हैं? हम और विप्रयुक्त भी सर्वोपेक्षित नहीं हैं। यह चित्तस्वभाव नहीं है। यह बीबों का आवान कैसे करेंगे? चित्त अभ्युत्थित होते हैं। इनकी विज्ञानगोपति है। यह स्वप्न नहीं है। यह चित्तस्वभाव नहीं है। अतः यह बीबों को बाधक नहीं करते। इसलिए हमारी प्रवृत्ति-विज्ञान से निम्न एक चित्त मानना होगा, जो सर्वोपेक्षित है।

एक औपचारिक मानते हैं कि छः प्रवृत्ति-विज्ञानों का सदा उत्तरोत्तर उदय-अस्त होता है, और यह इन्द्रिय-अर्थों के अभिप्राय लेते हैं। प्रवृत्ति-विज्ञान के अर्थों का इन्द्रिय में अन्वेषण होता है, किन्तु यह सब कुछ समान रूप से विवक्षित है। विज्ञान-वाति का अन्वेषण नहीं होता। यह अक्षयमान करती है। यह बाधित होती है। यह बाधित सर्वोपेक्षित है। अतः इनके मूल में सांकेतिक और व्यावहारिक कर्मों के हेतु-फल-भाव का निरूपण करने के लिए अन्न विज्ञान की कहरना अनावश्यक है।

इस मूल का उद्घाटन करने के लिए सुमान-आत्मा बार भुक्तियाँ देते हैं —

१. यदि आपकी विज्ञान-वाति एक इन्द्रिय है, तो आप वैयक्तिकों के समान सामान्य-विशेषों को इन्द्रिय मानते हैं। यदि यह प्रवृत्तिधर्म है, तो वाति-बीबों की बाधक नहीं हो सकती क्योंकि प्रवृत्तिधर्म होने से यह सामान्य-विशेषों से रहित है।

२. आपकी विज्ञान-वाति कुशल है या अकुशल? क्योंकि यह अस्मात्मान नहीं है, इसलिए यह बाधित नहीं हो सकती। क्या यह अस्मात्मान है? किन्तु यदि चित्त कुशल या अकुशल है तो कोई अस्मात्मान चित्त नहीं है। आपकी विज्ञान-वाति यदि अस्मात्मान और स्थिर है तो यह अभ्युत्थित होगी। अतः यदि इन्द्रिय कुशल-अकुशल है, तो वाति अस्मात्मान नहीं हो सकती। मरुतवा के विज्ञान में विशेष सत्ता का बही समाप्त होगा जो इन्द्रियों का है।

३. आपकी विज्ञान-वाति उद्घाटीन अक्षयमानों में नियोजित होती है। यह स्थिर नहीं है। इन्द्रिय निरर्थक नहीं है। अतः यह बाधित नहीं हो सकती और सर्वोपेक्षित नहीं है।

४. अन्तः का अर्थ और प्रयोजन के चित्त की एक ही विज्ञान-वाति है, तो विज्ञान और अनात्मन धर्म एक दूसरे को बाधित करेंगे। क्या आप इस निरर्थक बाध को स्वीकार करते हैं? इसी प्रकार विविध इन्द्रियों की एक ही वाति होने से यह एक दूसरे को बाधित करेंगी। किन्तु इसका आप प्रतिपत्ति करते हैं। अतः आप यह नहीं कह सकते कि विज्ञान-वाति बाधित होती है। वास्तविक कहता है कि बाह्य हम इन्द्रिय का विचार करें या वाति का, प्रवृत्ति-विज्ञानों के दो समानतर रूप रहमू नहीं हैं। अतः यह बाधित नहीं हो सकती, क्योंकि बाधित करने वाले और बाधित होने वाले को रहमू होना होगा।

सौत्रांतिक मतों की परीक्षा समाप्त होती है। अब हम अन्य निकायों की परीक्षा करेंगे।

महासांख्यिक—महासांख्यिक विज्ञान-शास्त्र की विचार-कोटि में नहीं लेते। यह मानते हैं कि प्रकृति-विज्ञान खम्बू हो सकते हैं। किन्तु यह वादना के बाद की नहीं मानते। अतः प्रकृति-विज्ञान तबीयत नहीं है।

स्थविर—यह बीच-द्रव्य के अस्तित्व को स्वीकार नहीं करते। इनके अनुसार रूप या विषय का पूर्व कथ्य स्वभावि के अनुसार उत्तर कथ्य का बीच होता है। इस प्रकार हेतु-फल पर अथवा व्यक्तरवापत्ति होती है। यह वाद अशुद्ध है, क्योंकि—

१ यहाँ वादना का कोई दृश्य नहीं है। पूर्व कथ्य वास्तव नहीं करता अर्थात् बीच की उत्पत्ति नहीं करता। यह उत्तर कथ्य का बीच कैसे होगा, क्योंकि यह उत्तर खम्बू नहीं है।

२ एक बार व्युत्पन्न होने पर रूप या विषय की पुनरुत्पत्ति न हो सकेगी। (जब उत्तर घात में उत्पत्ति होती है तब रूप-अन्तान व्युत्पन्न होता है।)

३ दो मानों के अरोहों का कोई अस्य रूप न होगा। उनके रूपों का उत्तान निर्णय में निरुद्ध न होगा, क्योंकि मरणात्तल अरोह के रूप और विषय अनन्त रूप और विषय के बीच है।

४ यदि दूसरे आक्षेप के उत्तर में स्थविर कहते हैं कि रूप और विषय एक दूसरे के बीच है, (किसी उत्तर घात के मग के परात् रूप की पुनरुत्पत्ति होती है) तो हम कहेंगे कि न रूप और न प्रकृति-विज्ञान वास्तव हो सकते हैं।

सर्वोत्तिष्ठानिह—जैमिनि कर्मों का अस्तित्व है। हेतु से फल की उत्पत्ति है, जो पर्याप्त से हेतु है। फिर क्यों तबीयत विज्ञान की कल्पना की जाय? कस्तुत एत का कथन है कि विषय बीच है, विषय विज्ञान-द्वय कर्मों का उत्पाद करता है। एत देता इतलिय करता है क्योंकि रूप की अवेक्षा विषय का सामर्थ्य नहीं अधिक है, किन्तु इतको यह निश्चित नहीं है कि विषय तबीयत है।

यह वाद अशुद्ध है, क्योंकि अतीत-अनागत कर्म न नित्य हैं और न प्रकृत्यतः। आकाश-भुम्भ की तरह यह अवस्था है। पुन इनकी कोई क्रिया नहीं है। अतः यह हेतु नहीं हो सकते।

अतः अहम-विज्ञान के अभाव में हेतु-फल-मात्र नहीं होता।

माधवबोधक—यह विलक्षणवाद की नहीं मानता। यह लक्षणों का प्रतिरोध करता है। इतलिय इसे अलक्षण मन्त्रान्न कहते हैं। अनुमानामात्र से यह आत्म-विज्ञान और अहम कर्मों का प्रतिरोध करता है। यह नय एत का विरोध करता है। पार आर्य कर्मों की लता का प्रतिरोध करना, हेतु-फल का प्रतिरोध करना मिथ्यावृत्ति है।

किन्तु माधवबोधक कहता है कि हम लक्षण-रूप की दृष्टि से इन लक्षण कर्मों का प्रतिरोध नहीं करते। हम इनके लक्षण, लक्षण होने का ही प्रतिरोध करते हैं।

सुप्रान्त-जगत् करते हैं कि सिध्दाहति के तीर्थिक भी ऐसा ही करते हैं। यदि कर्म कसुम्ह नहीं है तो बोधित्व संसार का त्याग करने के लिए, बोधित्वार के लिए, कर्मों प्रकल-रहित होंगे। कौन बुद्धिमान् पुरुष कल्पित शत्रुओं का (कलेशों का) उन्मूलन करने के लिए, शिलापुत्रक (= कुशल कर्म) की लेने बाक्या और उनका उपयोग सेना की मंति करेगा ?

अतः एक सवीक चित्त है जो ठोक्लेथिक-म्यावर्तानिक कर्मों का और वेद-फल का उपाय है। यह चित्त आत्म्य है।

१ विपत्त चित्त

आत्म्य-विज्ञान के सिद्ध करने के लिए हम एक युक्ति दे चुके हैं कि यह बीबों का धारक है। वृत्ती युक्ति यह है कि एक के अनुसार एक विपत्त-चित्त है जो कुशल-अकुशल कर्म से अभिनिर्वाच होता है। यदि आत्म्य नहीं है तो इस विपत्त-चित्त का अभाव होता है।

१ कः विज्ञान अभिव्यक्त होते हैं। यह सदा कर्म-फल नहीं होते। यह विपत्त-चित्त नहीं है। हम जानते हैं कि जो कर्म विपत्त है उनका पुनः प्रतिक्रान एक बार अभिव्यक्त होने पर नहीं होता (यथा बीबितेन्रिव)। यह विज्ञानरट् कर्म से अभिनिर्वाच होता है, यथा शब्द, तब उनका निम्नतर उन्मूलन नहीं होता। अतः यह विपत्त है, विपत्त नहीं है।

२ एक विपत्त-चित्त मानना होगा जो आत्मेयक कर्म के सम्बन्ध है, जो पादुपय में पाया जाता है, जो सदाकालीन है, जो मावन-लोक और सेनिरवक-काम में परिणत होता है, जो एक का उपाय है।

कसुम्ह १ चित्त से पुनः मावन-लोक और सेनिरवक-काम नहीं हैं। २. धिपुत्त (धिरप कर बीबितेन्रिव) इत्यम्ह नहीं है। ३. प्रवृत्ति-विज्ञान सदा नहीं होते। आत्म्य के अभाव में कौन मावन-लोक और काम में परिणत होगा। अन्ततः वहाँ चित्त है वहाँ एक है। वहाँ चित्त नहीं है वहाँ एक नहीं है। यदि आप आत्म्य को नहीं स्वीकार करते तो कौन-सा कर्म—पाँच अर्थिक-अवस्थाओं में—एक का उपाय होगा ?

३ उपायचि की अवस्था में, यथा अकमाहित अवस्था में, पाँच उपायचि में उपनिष्यान हो या न हो, (निरोध-उपायचि में) सदा काफिकी वेदना होती है। इसी कारण उपायचि से उन्मूलन कर होगी सुख या शारीरिक यकाल का अनुभव करता है। अतः उपायचि की सब अवस्थाओं में एक विपत्त-चित्त निम्नतर रहता है।

४ हम उन कर्मों का विचार करें जो कुछ नहीं हैं। अगर यह स्वीकार करते हैं कि कसुम्ह-विपत्त में उनके हृ विज्ञान अभ्यास और विपत्त होते हैं। विल काल में इन कर्मों के द्विती अन्य अवधि के विज्ञान (कुशल-अकुशल) होते हैं या जब इस अवधि के विज्ञान

होते हैं तब उनके एक विराट्-चित्त भी होता है, क्योंकि जबतक वह बुद्ध नहीं है तबतक वह सत्य है।

१ गति और मोनि

एक में उपरिष्ठ है कि सत्य पाँच गतियों और चार मोनियों में संस्था करता है। अष्टम-विज्ञान के अभाव में हम नहीं देखते कि गति और मोनि क्या है।

१ गति को निरुद्ध रखनेवाला, सर्वगत, असंकीर्ण ब्रह्मसत् होना चाहिये। यदि वह बर्म, जो विराट् नहीं है, यथा प्रायोगिक कुशल, गति में पर्याप्त होते, तो गति संकीर्ण होती। क्योंकि वह एक सत्य (कामधातु का सत्य) कामधातु के एक कुशल-चित्त का उत्सार करता, तब वह एक ही सत्य में मनुष्य और वेकाति का होता (कोश १, पृष्ठ १२)। विराट्-सत्य (औपनिषद से अत्यन्त, कोश १, पृष्ठ ६६) और कर्मवैयुक्त पाँच विज्ञान गति में पर्याप्त नहीं है, क्योंकि आत्मस्य में सत्य और पंच विज्ञान का अभाव है। सब ज्यों में उपरिष्ठ-सामिक बर्म और कर्मवैयुक्त मनोविज्ञान होते हैं। इन ज्यों में निरुद्ध नहीं होता।

विशुद्ध ब्रह्मसत् नहीं है। अतः उनका क्या विचार करना ?

२ केवल विराट्-चित्त और संप्रसुप्त-चित्तों में चारों लक्षण होते हैं, और वह गति तथा मोनि है। तथागत के कोई अन्त्याहुत, कोई विराट् बर्म नहीं है। अतः वह गति-मोनि में संघटित नहीं है। उनमें कोई सात्म्य बर्म नहीं है। अतः वह पादुको में संघटित नहीं है। सावान् के प्रसंग-बीज निकट हो चुके हैं।

गति-मोनि, विराट्-चित्त और सत् संप्रसुक्त चित्त के ही स्वभाव के हैं। वह सत्यः विराट् है। वह विराट् नहीं है। अतः यह अष्टम विज्ञान है।

२ उपादान

एक के अनुसार समीक्षित नाम उपादान है। अष्टम विज्ञान के अभाव में इस कार्य का उपादान हीन होगा।

यदि पाँच कर्मान्त्रिय अपने अधिष्ठान के सहित (‘शब्द’ को वर्जित कर नौ स्त्री आत्म-जन) उपादान होते हैं, तो यह अकार्य एक चित्त के कारण है जो उनको स्वीकृत करता है। स प्रवृत्ति-विज्ञानों के अतिरिक्त वह चित्त केवल विराट्-चित्त ही एकता है। यह पूर्ववर्त बर्म से अधिष्ठित होता है। यह कुशल-निष्ठाधि नहीं है। यह केवल अन्त्याहुत है। यह तीनो पादुको में पाया जाता है, इसका निरुद्ध स्थापन है।

एक का यह करने का आशय है कि प्रवृत्ति-विज्ञान में उपादान की योग्यता नहीं है, क्योंकि वह अभाव नहीं है, बाहुल्य में पाप नहीं करते और इनका निरुद्ध स्थापन नहीं होता। एक का यह करने का अभिप्राय नहीं है कि केवल विराट्-चित्त में यह लक्षण है, क्योंकि इसका यह अर्थ होता कि बुद्ध का कारण ही कुशल अनासन्न है, बुद्ध के चित्त से उपादान नहीं है, क्योंकि बुद्ध में कोई विराट्-बर्म नहीं है। यहाँ केवल सात्म्य-कार्य की बात है और केवल विराट्-चित्त इस कार्य को उपादान करता है।

२. बीजित, उष्म और विज्ञान

एक के अनुसार बीजित, उष्म और विज्ञान अन्योन्य को आत्मन देकर सन्तान में अवस्थान करते हैं। इसका कहना है कि आत्म विज्ञान ही एक विज्ञान है जो बीजित और उष्म का समात्मन हो सकता है।

१. उष्म, वायु आदि के समान प्रवृत्ति-विज्ञान का नैरन्तर्य नहीं है, और यह विकारी है। यह समात्मन की निरन्तर क्रिया में समर्थ नहीं है। अतः यह वह विज्ञान नहीं है, जिसका उक्त में उल्लेख है। किन्तु विपाक-विज्ञान बीजित और उष्म के मुख्य व्युत्पिद्ध नहीं होता, और विकारी नहीं है। अतः उसकी यह क्रिया ही सकती है। अतः यही विज्ञान है, जो बीजित और उष्म का समात्मन है।

२. उक्त में उल्लेख है कि यह तीन वर्ग एक वृत्तरे को आत्मन देते हैं, और आप मानते हैं कि बीजित और उष्म एकवर्तीय और व्युत्पिद्ध है। तो क्या यह मानना मुक्त है कि यह विज्ञान प्रवृत्ति-विज्ञान है, जो एकवर्तीय और व्युत्पिद्ध नहीं है।

३. बीजित और उष्म सात्वत वर्ग है। अतः जो विज्ञान इनका समात्मन है, वह अनात्म नहीं है। यदि आप आत्म विज्ञान नहीं मानते तो बताइये कि कौन-सा विज्ञान आत्मन-वाद्य के स्वयं के बीजित का आत्मन होगा (आत्मन में अनात्मन प्रवृत्ति-विज्ञान होता है)।

अतः एक विपाक-विज्ञान है। यह आत्म विज्ञान है।

४. प्रतिवृत्ति-चित्त और मरुत-चित्त

१. सूत्ररचन है कि प्रतिवृत्ति और मरुत के सभी स्वयं अवचित्त नहीं होते। सम्प्रहित-चित्त नहीं होते, विक्षिप्त-चित्त होते हैं। प्रतिवृत्ति-चित्त और मरुत-चित्त केवल आत्म विज्ञान हैं। इन दो वर्गों में चित्त तथा काय अवचित्तिका निद्रा या अविमूष्यता की वरु मन्त्र होते हैं। पद प्रवृत्ति-विज्ञान उल्लिखित नहीं हो पाते।

इन दो वर्गों में एक प्रवृत्ति-विज्ञानों की न, संवित्त विवर्ति-क्रिया होती है, न इसका संवित्त आत्मन होता है। अर्थात् उक्त स्वयं इन विज्ञानों का समुदाचार नहीं होता जैसे अवचित्त अवस्था में उनका समुदाचार नहीं होता। क्योंकि यदि प्रतिवृत्ति-चित्त और मरुत चित्त, कैसा कि आपका कहना है, प्रवृत्ति-विज्ञान हैं तो उनकी विवर्ति-क्रिया और उनका आत्मन संवित्त होता चाहिये।

इसके विरुद्ध आत्म विज्ञान अति उष्म और अतिवित्त होता है। यह आधेतरक वर्ग का फल है। अतः यह कलक-विपाक है। एक निष्कर्षाल के लिए यह एक व्युत्पिद्ध और एकवर्तीय सन्तान है। इसी को प्रतिवृत्ति-चित्त और मरुत-चित्त कहते हैं। इसीके कारण इन दो वर्गों में स्वयं अवचित्त नहीं होता और विक्षिप्त चित्त होता है।

२. कर्मियों के अनुसार इन दो वर्गों में एक उष्म मनोविज्ञान होता है जिसकी विवर्ति-क्रिया और आत्मन अतिवित्त है।

विज्ञानाहार का सबसे आसान है। यह सास्य विज्ञान है। पहले तीन आहारों से उपचित होकर वह इन्द्रियों के महामूर्तों का पोषण करता है।

इसमें आठों विज्ञान संश्लेषित हैं, किन्तु वह अग्रिम है जो आहार की सेवा प्राप्त करता है। यह एकवर्तीय है, यह सदा स्थानात्मक है।

न पात्रों को 'आहार' इस्तिथि करते हैं कि यह स्वयं के काम और बीकित के आधार है। कर्मकार केवल कर्मपात्र में होता है, अन्य दो तीन पात्रों में होते हैं। यह तीन चीजों पर आश्रित है। चीजों के रहने पर ही इनका अस्तित्व है।

प्रवृत्ति-विज्ञानों के अतिरिक्त एक और विज्ञान-विज्ञान है। यह एकवर्तीय (सदा स्थानात्मक), निरन्तर, वैश्विक है और काम-बीकित का चारक है। मगवान् जब कहते हैं कि स्व स्व आहार-विशेषिक है तब उनका अभिप्राय इस मूल-विज्ञान से है।

६ निरोध-समापति

सूत्र के अनुसार "जो संज्ञावेदित-निरोध-समापति में विहार करता है, उसके काम-वस्तु-चित्त-संस्कार का निरोध होता है किन्तु उक्त आधु परिधीय नहीं होता, उक्त ध्युपगन्त नहीं होता, इन्द्रियाँ परिमृन्न नहीं होती और विज्ञान काम का पस्तिमग नहीं करता।" यह विज्ञान अग्रिम विज्ञान ही हो जाता है। अन्य विज्ञान के आधार औदारिक और पंचल है। सूत्र को एक सूत्र, अचल, एकवर्तीय, सर्वगत विज्ञान इस है जो बीकितारि का आधार करता है।

सर्वाँ सत्ताही के अनुसार यदि सूत्रबन्धन है कि विज्ञान काम का पस्तिमग नहीं करता तो इतका यह कात्या है कि समापति से ध्युपगान होने पर विज्ञान की पुनरुत्पत्ति होती है। वह नहीं करते कि चित्त-संस्कारों का इस समापति में निरोध होता है, क्योंकि चित्त या विज्ञान का उत्साह और निरोध उसके संस्कारों के साथ होता है। या तो संस्कार काम का त्याग नहीं करते या विज्ञान काम का त्याग करता है।

बीकित, उष्य, इन्द्रिय का बड़ी हाल होगा जो विज्ञान का। अतः बीकितारि के त्याग विज्ञान काम का त्याग नहीं करता।

यदि वह काम का त्याग करता है तो वह उत्थाप्य नहीं है। कीर्त कैसे करेगा कि निरोध-समापति में पुद्गल निवृत्त करता है।

यदि यह काम का त्याग करता है तो तीन इन्द्रिय, बीकित, उष्य का आधार करता है। आधार के अग्रिम में वह धर्म निवृत्त होगी।

यदि यह काम का त्याग करता है तो प्रतिलब्धन कैसे होगा। ध्युपगान-चित्त वहाँ से आपगा।

कन्तु जब विज्ञान-विज्ञान काम का पस्तिमग करता है तो इतकी पुनरुत्पत्ति पुनर्मग के लिए ही होती है।

सौत्रास्तिक (पार्श्वान्तिक) मानते हैं कि निरोध-स्मापत्ति में निरत नहीं होता। यह कहते हैं कि दो धर्म अनन्तोग्रहीक हैं—चित्त और तेजियक काम। चित्त उस काम का बीज है जो आत्म-मय के पश्चात् प्रविष्टिमात्र ग्रहण करता है, और काम (रूप) उस चित्त का बीज है जो अप्रतिष्ठ स्मापत्ति के पश्चात् होता है।

यदि स्मापत्ति श्री आत्म-मय में बीजवाक्य विज्ञान नहीं है तो आधीक्य स्मृत्यान्-चित्त श्री कैसे उत्पत्ति होगी? हमने यह छिद्र किया है कि अतीत, अनागत, विप्रमुक्त वस्तु नहीं है और कम बाधित नहीं होता तथा बीज का प्राप्त नहीं होता। पुनः विज्ञान अप्रतिष्ठ आत्म-मयों में रहता है, क्योंकि इन आत्म-मयों में इन्द्रिय-बीजित-उत्पत्ति होते हैं, क्योंकि वह आत्म-मयों आत्म-मय श्री आत्म-मयों हैं। अतः एक विज्ञान है जो काम का त्याग करता है।

अन्य सौत्रास्तिकों का मत है कि निरोध-स्मापत्ति में मनोविज्ञान होता है। किन्तु इस स्मापत्ति को अप्रतिष्ठ कहते हैं। सौत्रास्तिक उत्तर देते हैं कि यह इसलिए है कि मन-विज्ञान का वहाँ अभाव होता है। हमारा कथन है कि इस दृष्टि से सभी स्मापत्तियों को 'अप्रतिष्ठ' कहना चाहिये। पुनः मनोविज्ञान एक प्रवृत्ति-विज्ञान है। इसलिए इस स्मापत्ति में इच्छा अभाव होता है जैसे अन्य पाँच का होता है।

यदि इनमें मनोविज्ञान है तो उत्सृष्टयुक्त चैत भी होता चाहिये। यदि यह है तो उत्सृष्टयुक्त क्यों है कि वहाँ चित्त-संस्कार (वेदना और संज्ञा) का निरोध होता है। इसे संज्ञा-वेदित निरोध-स्मापत्ति क्यों कहते हैं?

यह सौत्रास्तिक यह मानते हैं कि निरोध-स्मापत्ति में वेदना और अन्य चैत होते हैं, तो उन्हें यह भी मानना पड़ेगा कि इच्छा वेदना और संज्ञा भी होती है। किन्तु यह उत्सृष्टयुक्त के विरुद्ध है। अतः इस स्मापत्ति में चैत नहीं होते।

एक सौत्रास्तिक (मन्वन्त कस्मिन्) कहते हैं कि स्मापत्ति में एक क्षण चित्त होता है किन्तु चैत नहीं होते।

यदि चैत नहीं है तो चित्त भी नहीं है। यह निष्कर्ष है कि धर्म नहीं होता जब उत्सृष्टयुक्तों का अभाव होता है।

यह सौत्रास्तिक मानते हैं कि निरोध-स्मापत्ति में चैतों से आच्छादित मनोविज्ञान होता है। इसके विरोध में हम यह स्पष्ट उद्धृत करते हैं — "मनश्च और चेतों के प्रत्यक्ष मनोविज्ञान उत्पन्न होता है। चित्त का संनिपात तर्क है। तर्क के साथ ही वेदना, संज्ञा और चेतना होती है।" यदि मनोविज्ञान है तो चित्त-संनिपात तर्क भी होगा और वेदनादि भी तर्क के साथ उत्पन्न होते हैं वह भी होगी। हम कैसे यह कह सकते हैं कि निरोध-स्मापत्ति में चैतों से आच्छादित मनोविज्ञान होता है? पुनः यदि निरोध-स्मापत्ति चैतों से विमुक्त है तो उसे चैत-निरोध-स्मापत्ति कहना चाहिये।

हमारा छिद्रास्त यह है कि निरोध-स्मापत्ति में प्रवृत्ति-विज्ञान काम का परित्याग करते हैं, और जब स्पष्ट कहता है कि विज्ञान काम का त्याग नहीं करता तो उक्त आध्यात्मिक ग्रन्थ

विज्ञान से है। जब योगी निरोध-स्मापति में समापन्न होता है तब उसका आत्म शान्त-शिव आदान-विज्ञान को निरूप करने का नहीं होता।

यही सुनिश्चिता अर्थवि-स्मापति और अर्थविदों के लिए है।

१. धर्मोप-प्रवर्णन

एवं में उक्त है कि "चित के संश्लेष से एव संश्लेष होता है; चित के स्वरूप से एव विज्ञान होता है।"

इस उक्त का चित आत्म विज्ञान ही हो सकता है।

संश्लेष—संश्लेषिक धर्म तीन प्रकार के हैं—१. वैश्वानर संश्लेष को वर्तमान-वैश्व और मात्मान-वैश्व हैं; २. अक्षुण्ण, कुण्ण सात्त्विक धर्म; ३. आक्षेपक धर्म का फल, परिपूरक धर्म का फल।

(१) संश्लेष-वीरों के चारक आत्म विज्ञान के अभाव में संश्लेषोत्पत्ति अर्थात् हो जाती है। जब (क) वाद का मूमि-संचार होता है, जब (ख) अक्षिप्त चित की उत्पत्ति होती है।

(२) धर्म और फल के बीचों के चारक आत्म विज्ञान के अभाव में धर्म और फल की उत्पत्ति अक्षुण्ण होगी, चाहे वह वाद-मूमि-संचार के पर्याप्त हो या निरूप स्वभाव के धर्म की उत्पत्ति के पर्याप्त हो।

हम जानते हैं कि रूप और आत्म धर्म बीच-चारक नहीं हैं। हम जानते हैं कि अर्थात् धर्म हो नहीं हैं।

किन्तु यदि धर्म और फल की उत्पत्ति अक्षुण्ण है तो वैश्वानर धर्म और फल उक्त योगी के लिए क्यों न होंगे, जो निरूपविशेष-निर्वाण में प्रवेश कर गया है। और कदा भी एव के बिना उत्पन्न होंगे।

प्रवृत्ति (प्रतीत्य-समुत्पाद, संस्कार) सभी संभव है जब संस्कार प्रत्यक्ष विज्ञान हो। यदि आत्म विज्ञान न हो तो यह हो-संभवता संभव नहीं है। यदि संस्कार से उत्पन्न विज्ञान 'निरूप' में संश्लेष विज्ञान होता तो एव में यह उक्त होता कि संस्कार-प्रत्यक्ष विज्ञान निरूप होता है।

विशेष (४ ३०-३८) कहते हैं कि आत्म-विज्ञान का बिना संश्लेष-प्रवृत्ति युक्त नहीं है। आत्म-विज्ञान से अन्य संस्कार-प्रत्यक्ष-विज्ञान युक्त नहीं है। संस्कार-प्रत्यक्ष-विज्ञान के अभाव में प्रवृत्ति का भी अभाव है। यदि आत्म-विज्ञान नहीं है तो संस्कार प्रत्यक्ष-प्रवृत्ति-विज्ञान की वृत्तना या संस्कार-प्रवृत्ति प्रवृत्ति-विज्ञान की वृत्तना हो सकती है। किन्तु पहले विश्व में जो संस्कार प्रवृत्ति-विज्ञान के प्रत्यक्ष रूप हैं वह विज्ञान युक्त निरूप हो चुके। जो निरूप है वह अक्षुण्ण है, और जो अक्षुण्ण है उक्त प्रत्यक्ष नहीं है। अतः यह युक्त नहीं है कि संस्कार-प्रत्यक्ष प्रवृत्ति-विज्ञान है। पुनः प्रवृत्ति-विज्ञान प्रत्यक्ष रूप में होता है, केवल विज्ञान नहीं होता। किन्तु एव में है कि संस्कार-प्रत्यक्ष विज्ञान

होता है। एककथन में नामरूप शून्य नहीं है। इसलिए कहना चाहिये कि संसार प्रत्यक्ष नामरूप है, विज्ञान नहीं। और विज्ञान-प्रत्यक्ष नामरूप कहाँ मिलेगा? क्या आप कहेंगे कि उत्तराखण्ड का नामरूप यह है? तो प्रातिष्ठानिक नामरूप से इसमें क्या आत्मस्थिति है या यही विज्ञान-प्रत्यक्ष हो, पूर्व विज्ञान-प्रत्यक्ष न हो, पूर्व संसार-प्रत्यक्ष हो, उत्तर न हो। अतः संसार-प्रत्यक्ष नामरूप ही हो। प्रतिष्ठानिक-विज्ञान की कल्पना से क्या लाभ? अतः संसार-प्रत्यक्ष प्रातिष्ठानिक-विज्ञान युक्त नहीं है। संसार-परिभाषित पञ्चविज्ञान भी संसार प्रत्यक्ष विज्ञान नहीं है। इसका कारण यह है कि यह विज्ञान विनाश-वाचना या निष्पन्न-वाचना का अपने में आधान नहीं कर सकत क्योंकि इनमें कारण का निरोध है। यह अनन्त में भी नहीं कर सकते, क्योंकि उस समय अनन्तता उत्पन्न नहीं है, और जो अनुपपन्न है वह अस्त है। उत्पन्न पूर्व भी अस्त है, क्योंकि उस समय वह निरुद्ध हो चुका है। पुन निरोध-समयवि आदि अविवक्षित अस्तवाग्रो में संसार-परिभाषित चित्त की उत्पत्ति समभव नहीं है। विज्ञान-प्रत्यक्ष नामरूप न हो, पञ्चमय न हो, पूर्व याकू चातिप्रत्यक्ष अस्त-मय न हो। इससे संसार प्रवृत्ति ही न हो। इसलिए अविद्या-प्रत्यक्ष संसार, अकार प्रत्यक्ष आत्म-विज्ञान और विज्ञान-प्रत्यक्ष प्रातिष्ठानिक नामरूप होता है। यह नीति निर्वोच है।

तीसरा स्वभाव—सामयिक कर्म तीन प्रकार के हैं—लौकिक कर्म, लोकोत्तर कर्म और लोकोत्तर का फल।

इन दो मार्गों के बीचों का कारण अनेकसे अर्थ विज्ञान के अन्वय में इन दो मार्गों का परस्पर उत्पाद अवश्य है। क्या आप कहेंगे कि इनकी उत्पत्ति अत्यन्त है? तो आपकी मानना होगा कि निर्वाण में वही आत्म पुनरुत्पन्न हो करता है। यदि अर्थ विज्ञान न हो, जो स्वभाव लोकोत्तर मार्ग के कर्म-बीज का कारण करता है, तो इनमें नहीं समझ सकते कि कैसे ब्रह्म-मार्ग के प्रथम कर्म की उत्पत्ति समभव है। अतः अत्यन्त कर्म (लौकिक कर्म) निम्न स्वभाव के हैं और इस मार्ग के हेतु नहीं हो सकते। यह मानना कि प्रथम लोकोत्तर-मार्ग अत्यन्त है, बौद्ध-कर्म का प्रत्यक्षपान करना है। यदि प्रथम की उत्पत्ति नहीं होती तो अन्त में उत्पन्न नहीं होने। अतः तीन कर्मों का मार्ग और फल का अन्वय होगा।

अर्थ के अन्वय में लोकोत्तर-मार्ग फल अवश्य होगा।

स्मरणार्थ कहते हैं कि आत्म-विज्ञान का न होनेपर निवृत्ति भी न होगी। कर्म और कर्म-फल का कारण है। इनमें लोकोत्तर प्रथम है। लोकोत्तर के आधिन्य से कर्म पुनर्भव के आधिन्य में लब्ध होने हैं अन्यथा नहीं। इन प्रकार लोकोत्तर ही प्रवृत्ति के प्रधानत मूल है। अतः इनके प्रवृत्ति होने पर संसार का विनिर्माण होता है, अन्यथा नहीं। किन्तु आत्म के बिना यह प्रवृत्ति युक्त नहीं है। क्यों युक्त नहीं है? संसार होनेपर लोकोत्तर का प्रवृत्ति हो लब्ध है या वह उत्पन्न हो जाती है। यह कह नहीं है कि संसार होने पर लोकोत्तर का प्रवृत्ति हो। प्रवृत्ति में निम्न लोकोत्तर का कारण जो प्रवृत्ति ही में है, नहीं प्रवृत्ति होता। लोकोत्तर-बीज अपने प्रतिपक्ष से ही प्रवृत्ति होता है। और प्रतिपक्ष-चित्त में लोको-

बीज से अनुत्पन्न रूप है। किन्तु क्लेशबीजानुत्पन्न निच क्लेश का प्रतिपक्ष नहीं हो सक्ता और क्लेश बीज के प्रहारा के बिना संसार-निवृत्ति संभव नहीं है। अतः यह मानना होगा कि आत्मय-विज्ञान आवश्यक है जो अन्य विज्ञानों के सहस्र क्लेश तथा उदक्लेश से भाजित होता है, क्योंकि यह अपने बीज से पुष्टि का आशय करता है। जब वाचना वृत्ति का लाभ करती है तब स्थिति के परिष्कारविशेष से निज से ही क्लेश उदक्लेश पराजित होता है। इनका बीज आशय में व्यवस्थित है। यह तत्सहस्र क्लेश प्रतिपक्ष-भाव से अग्रजित होता है। इसके अग्रजित होने पर इसके आशय से क्लेशों की पुनर्गति नहीं होती। इस प्रकार मोक्षविशेष निवाण का लाभ होता है तथा पूर्व कर्म से आश्रित कर्म के निवृत्ति होने पर वह अन्य कर्म का प्रसिद्धिमान नहीं होता तब निवृत्तिविशेष निवाण होता है। इस प्रकार आत्मय-विज्ञान के होने पर ही प्रवृत्ति और निवृत्ति होती है, अन्यथा नहीं।

तुच्छता—“न विविध सुखिण्यां शौर आश्रम क स्वर्णां क आश्रम पर तुच्छान्-स्वांग स्थि करत है कि आश्रम-विहान अनुसू है। बौद्धों के चमत्कार-वाच (फलमनजिन) को आश्रम के सदस्य किन्ही अनु के आधार की आश्रमपत्रता थी। हम यह भी देखते हैं कि जगित्त हनु सल-मय का यह आश्रमिष्ठित श्रोत्र प्रार्थन प्रतीत्य-समुदाय का अनुचित कर था।

सुधान-रसंग बहत है कि आलान-विशान के सम्यार में जो पत्तों के दीपों का धारण करता है, खुद-कुद-मान्य अविष्ट है। आगा। जैसा हमने ऊपर देखा है, अविष्ट हान के कारण विशान निम्नतर व्युत्पिष्ट हावे हैं और इनमें यह स्वा मितम का सम्पन्न नहीं रहत, जिसमें वह स्व सन मरु जो पत्तों के दीपों का धारण कर और इन प्रसार मैग्नय अकथमति कर। पत्तों को आलान-रसंग। यह कभी और यह मैग्नय आलान-विशान से ही हा करता है।

आत्मनिर्वाह के विना हम आर पन की उर्ध्व अस्तुह दागी। पन्ना आत्मन के विना हम हल दीव के पन म ग्रम्य नहीं है, बर्बाद प्राणा हम का अग्निव नहीं है और वर हल नहीं हो सकत। आत्मन के विना हलद्वयता अर्थात् है।

यं कथं दास्ता हि आनन्दस्थान का गिडाल नदी के मूल प्पग का प्रत्यक्ष
 है। मनासुन न नदपन दृष्टा प्रत्यक्षन किया था। उदाल पमन १३३ पथी का निष्प्रास्त
 का बाद प्रसिद्धाति किया था। गाल धर्मेश का विषयन किया था बागद का निष्प्रास्त
 किया। उदाल गिडाल का हि पम शून्य है। सुप्रान न प १६६५ न विचार म आर्म
 कन है किन्तु पम की पमग न बुद्ध कम सिद्ध मरी है। उदाल पमो का पमो का
 निष्प्रास्त प्रत्यक्ष निष्प्रास्त प्रत्यक्षन बताया है। किन्तु पमग न मूल विचार म प्रत्यक्ष
 के सिद्ध है।

[illegible]

अनादि हैं और जो अनन्तकाल तक उत्पन्न होते रहेंगे। एक उसको अनन्त पर्यन्त की तरह देखता है, दूसरा ब्रह्म ही तब। विद्वान्वादी ने ब्रह्म को अनादि पुराना स्थान देना चाहते हैं यह सत्य है कि इस ब्रह्म को उन्होंने एक ब्रह्म ही माना। पुनः इनके अनुसार यह आत्म स्वयं धर्म है और पूर्व धर्मों की वास्तविकता से बना है।

ब्रह्म-व्याख्यान कहते हैं कि यह ब्रह्म-विज्ञान अत्यन्त सूक्ष्म है और विविध-विधा तथा अमल-मल में यह अतीव-विशुद्ध है। यह मरण के उत्तर तथा प्रसन्न-चित्त के पूर्व रहता है। पुनः यह प्रसन्न-चित्त और मरण-विशुद्ध है। यह विज्ञान का आगम जो अनित्य और अतीव-विशुद्ध है, जो प्रसन्न-चित्त से विद्यमान है, जो अत्यन्त-निद्रा में ही प्रकट होता है। यह आत्मा का समान्तर नहीं है तो क्या है।

यहाँ ब्रह्म-विज्ञान के बड़ी लक्षणाएँ हैं जो आत्मा के हैं, और इसके सिद्ध करने के लिए ब्रह्म-व्याख्यान ने जो प्रमाण दिए हैं वही प्रमाण कुछ वेदाङ्गी ब्रह्म-आत्मन् को सिद्ध करने के लिए देंगे। कल में, सुप्ति में, मरणोत्तर पुरुष में, नामरूप के अभाव में, यह विज्ञान-विशेष नहीं होता, केवल यह अत्यन्त, सर्वगत विज्ञान ही रह जाता है। इसके बिना इन सबों में स्थिति नहीं होती। ब्रह्म-विज्ञान की सिद्धि इससे भी होती है कि काम-धीन-चित्त को वास्तव करने के लिए विज्ञानाधार की आवश्यकता है। यह ब्रह्म एकब्रह्म, अनात्मन् और निरन्तर है। यह काम-धीन-चित्त का धारक है। काम के लिए यह बीज-धर्म के समान है। चित्त का यह आत्मन् धारक है। यह सर्व-चित्त और बीज का आधार है। ब्रह्म-विज्ञान और धर्म अनन्त-हेतु-मन्त्र हैं और सत्य हैं।

ब्रह्म-विज्ञान का सर्वोत्तम विवेचन समाप्त हुआ। अब हम मनन-रूप द्वितीय परिणाम का विचार करेंगे।

विज्ञान का द्वितीय परिणाम 'मन'

यह द्वितीय परिणाम है। मनुस्मृति-विज्ञान में कहते हैं—“ब्रह्म-विज्ञान का आत्मन् लेकर और उसको आत्मन् बनाकर मनम् का प्रवर्तन होता है। यह मन्त्र-मन्त्र है।” यह मनो-विज्ञान से मिलता है। यह मनो-विज्ञान का आत्मन् है। पुनः कहते हैं कि प्रवर्तन वीर धर्म में है। विज्ञान मने गए थे—ब्रह्म-विज्ञानादि पञ्च विज्ञान-रूप और मनो-विज्ञान जो इन्द्रियार्थ और अतीव-लघु धर्म का प्रवर्तन करता है। यह विज्ञान निरन्तर व्युत्पन्न होता है। विज्ञान-धर्म में एक लक्षणों विज्ञान मनम् और एक आत्मन् आत्मन् अधिक है। मनम् मनो-विज्ञान से मिलता है। मनम् अत्यन्त-विशुद्ध, अत्यन्त-करुण है, क्योंकि यह कल-आत्मन् को ही आत्मन् बनाता है। यह मनम् आत्मन् के समान अनात्मन् में उत्पन्न होता है। निद्रादि अविवक्षित-स्थिति में इनका अस्तित्व होता है। विज्ञान-धर्म करता है कि यह सत्य है। यह मनम् धर्म में अनात्मन् तथा अन्य लक्षणों में उत्पन्न होता है। मनम् को धर्म ‘विज्ञान मनम्’ कहते हैं। इसीके कारण ब्रह्म-मन्त्र धर्म में ही होता क्योंकि उनका मनो-विज्ञान धर्म का जो न हो।

सुखान्त-व्यांग कहते हैं कि मनः का आशय आशय-विज्ञान है। सब चित्त-वैशेषों के तीन आशय हैं। १. हेतु-प्रत्यय आशय—यह प्रत्यय बीज है जिसे पूर्व कर्म छोड़ते हैं। २. अप्रति-प्रत्यय आशय (इसे सहमू-आशय भी कहते हैं)। ३. समनन्तर-प्रत्यय आशय—यह पूर्व निरुद्ध मनः है। मनः में आशय विज्ञान संघटीत है। इसे कान्त-प्रत्यय या इन्द्रिय कहते हैं।

हीनयान के लिए यह हेतु-प्रत्ययता पर्याप्त है। प्रत्येक पूर्व कर्म अपर कर्म को उत्पन्न कर निरुद्ध होता है। इसके विरुद्ध सुखान्त-व्यांग का मत है कि ऐसी हेतु प्रत्ययता कर्मों की गति का निर्णय करने के लिए अपर्याप्त है। सुखान्त-व्यांग यहाँ कर्मयोग को उद्धृत करते हैं, जो कहते हैं कि बीजाशय में पूर्व-स्मृति नहीं है। यह सिद्ध नहीं है कि बीज के किंवाश के परमाणु अक्षुर की उत्पत्ति होती है। और यह बात है कि अर्चि और दीन अन्वये-हेतु और सहमू-हेतु हैं। हेतु-फल का उद्भास है। इसलिए एक अप्रति-प्रत्यय आशय की आवश्यकता है। सब चित्त-वैशेष इस आशय के कारण होते हैं और इसके बिना इनका प्रवर्तन नहीं होता। इस सहमू-आशय या सहमू इन्द्रिय भी कहते हैं। इसीलिए मनः का आशय केवल बीज नहीं है, किन्तु आशय-विज्ञान स्वयं है।

आशय-विज्ञान के लिए प्रश्न है कि क्या इसको सहमू-आशय की आवश्यकता नहीं है, और क्या वह स्वयं अक्षयान बना है? अथवा क्या यह कहना चाहिये कि यह अन्वय सदा आशय है, और पर्याप्त से अन्य सब इसके आशय हैं और यह आशय उन बीजों के रूप में है जिन्हें दूसरे अन्वये संघटीत करते हैं। सुखान्त-व्यांग कहते हैं कि आशय-विज्ञान, जो तदना मूल आशय है, स्वयं करने आशयित मनः और तदाशय चित्त-वैशेष (प्रवृत्ति-विज्ञान) का आशय लेता है। दूसरे शब्दों में वहाँ एक और आशय-विज्ञान निर्गमर विवर्तितों का प्रवर्तन करता है वहाँ यह तदा विवर्तितों के उच्छ्वर (बीज) से जो अन्वये संघटीत होते हैं पुन निर्मित होता है। यह कहना आवश्यक है, क्योंकि इसके बिना सुखान्त-व्यांग का आशय-विज्ञान केवल अज्ञान आशय होता।

समनन्तर प्रत्यय आशय के अभाव में चित्त-वैशेष उत्पन्न नहीं होते। वैशेष प्रत्यय है अज्ञान (अशय) आशय नहीं है। किन्तु चित्त आशय है। अज्ञान चित्त दोनों है।

मनः के आशय

मनः के आशय के संकल्प में हम वहाँ विविध कर्मों का उल्लेख करते हैं।

मनः के समुत्पन्न मनः का आशय मनुष्य ज्ञान विज्ञान नहीं है किन्तु ज्ञान विज्ञान के बीज है। यह मनः के ही बीज है जो स्वयं में पाए जाते हैं। कर्म-मनः प्रत्युत्पन्न है। हम फिर हम पर नहीं बह सकते कि इसी अन्वये एक मनुष्य विज्ञान के सहमू आशय में होती है।

वसुधा के समुत्पन्न मनः का आशय मनुष्य ज्ञान विज्ञान और ज्ञान के बीज दोनों हैं। वसुधा पर प्रत्युत्पन्न है क्योंकि यह विज्ञानी है और अज्ञानी इसे अज्ञान-विज्ञान करते हैं। या हमको कहना चाहिये कि मनुष्य ज्ञान इसका सहमू-आशय है।

हेतु अक्षय-आशय—यह और विज्ञान के समुत्पन्न वसुधा के ज्ञान क्षेत्र का अक्षय मूल होता है। किन्तु कर्मयोग कहते हैं कि यह सिद्ध नहीं है कि बीज के स्मरण के

परन्तु ईश्वर की उत्पत्ति होती है, और हम जानते हैं कि अग्नि और दीप अमोक्ष-हेतु और स्रग्मू-हेतु हैं। यह कहते हैं कि बीज और संमूय धर्म अन्यान्योत्पाद करते हैं और स्रग्मू हैं। इसीलिप योगशास्त्र (५, १२) में हेतु-प्रत्यय का लक्ष्य इस प्रकार दिया है—अनित्य धर्म (बीज और संमूय धर्म) अन्यान्य-हेतु हैं, और पूर्व बीज अपर बीज का हेतु है।

इसी प्रकार महाकान्त-संग्रह में कहा है कि 'आलय-विज्ञान और (संमूय) सिद्ध धर्म एक दूसरे के हेतु-प्रत्यय हैं। यथा नकुमलाय होते हैं, और एक साथ अस्तित्व करते हैं। इसी मन्त्र में (१८८, ३) अन्वय कहा है कि बीज और फल स्रग्मू हैं।

अतः बीजज्ञान में पूर्व-चरित नहीं है। अक्षय विज्ञान और उसके चैतों का आशय इनके बीज हैं।

स्रग्मू-आशय का अभिव्यक्ति-आशय—मन्त्र के मन्त्र में पाँच विज्ञान (बलुर्विज्ञानादि) का प्रथमतः स्रग्मू-आशय मनोविज्ञान है, क्योंकि जब पंच-विज्ञान कार्य का समुदाय होता है, तब मनोविज्ञान भी आवश्यक होता है। किन्हीं इन्द्रिय कहते हैं यह पंच-विज्ञानों के स्रग्मू आशय नहीं हैं, क्योंकि पंचेन्द्रिय बीजमान हैं जैसा कि विशिष्टा कालिका (९) में कहा है। इस कालिका का यह अभिप्राय है कि हावरात्मकता की व्यवस्था के लिए और आत्मा में प्रतिपक्ष तीर्थिकों का संवदन करने के लिए कुछ पाँच विज्ञान के बीजों को इन्द्रिय संज्ञा देते हैं।

स्रग्मू और अक्षय विज्ञान का कोई स्रग्मू आशय नहीं है, क्योंकि इनका बड़ा समन्वय है और इस कारण वह संतान में उत्पन्न होते हैं।

मनोविज्ञान की उत्पत्ति उसके स्रग्मू-आशय मन्त्र से है।

स्विरमति के मन्त्र में पाँच विज्ञानों के स्रग्मू बीज स्रग्मू-आशय होते हैं—पाँच रूपीन्द्रिय और मनोविज्ञान। मनोविज्ञान का स्रग्मू एक स्रग्मू-आशय होता है और यह मन्त्र है। जब यह पाँच विज्ञानों का स्रग्मू होता है, तब इसका रूपीन्द्रिय भी आवश्यक होता है। मन्त्र का एक ही स्रग्मू-आशय है और यह अक्षय विज्ञान है। अक्षय विज्ञान निराशी नहीं है। यह स्वतः कृत होता है अतः इसका स्रग्मू-आशय नहीं है।

विशेषाति मन्त्र के इस मन्त्र को नहीं मानते कि रूपीन्द्रिय पाँच विज्ञानों के बीजमान हैं। यह कहते हैं कि यदि यह बीज हैं तो यह हेतु-प्रत्यय होंगे, अभिव्यक्ति-प्रत्यय नहीं। पाँच विज्ञान के बीज कुशल-अकुशल होंगे। अतः पाँच इन्द्रिय पञ्चाशतेन अप्याकुल न होगी, जैसा शास्त्र कहते हैं। पाँच विज्ञान के बीज 'उपास' नहीं हैं। यदि पंचेन्द्रिय बीज हैं तो वह उपास न होगी। यदि पाँच इन्द्रिय पाँच विज्ञानों के बीज हैं तो मन्त्र को मनोविज्ञान का बीज मानना पड़ेगा। पुनः योगशास्त्र में बलुर्विज्ञानादि के तीन आशय प्ताये हैं। यदि पञ्च बलुर्विज्ञान का बीज है तो इसके केवल दो आशय होंगे।

धर्मशास्त्र हम आदिनों को दूर करते हैं। यह कहते हैं कि इन्द्रिय बीज हैं। किन्तु यह बीज नहीं हैं जो हेतु-प्रत्यय हैं जो प्रत्यक्ष पाँच विज्ञानों को जन्म देती हैं किन्तु यह धर्म-बीज

संयुक्त-धर्म (वैत) का यह विधान आशय है, जिससे यह स्पष्ट है । इत विधान के आशय में वैत के आशय हैं ।

समस्त प्रत्यक्ष-आशय और आशय-आशय—बन्ध के मत में पंच-विज्ञान का उत्पत्ति-कारण नहीं होता, क्योंकि इसका आशय मनोविज्ञान से होता है । अतः मनोविज्ञान उनका एकमात्र आशय-आशय है । अन्त-आशय मार्ग का उत्पादन करता है और पंच-विज्ञान होता है । (पंच-विज्ञान के समान्तर मनोविज्ञान होता है । पञ्चविज्ञान के धर्म के उत्तर पञ्च विज्ञान या भोज-विज्ञान का क्या नहीं होता, किन्तु मनोविज्ञान का धर्म होता है ।)

मनोविज्ञान का स्वरूप होता है । पुनः पंच-विज्ञान इसका आशय कर सकते हैं । अतः प्रवृत्ति-विज्ञान इसके आशय-आशय हैं ।

उत्तम और अधम विज्ञान का अपना अपना स्वरूप होता है । अन्त विज्ञान इसका आशय नहीं करते । अतः उत्तम और अधम क्रम से इनके अन्त-आशय हैं ।

स्विरासि के मत में नन्द का मत पार्य है, यदि हम अवशित की अवस्था में, जिस से विज्ञान का सहा संनिपात होने की अवस्था में, एक हीन जिस से संनिपात की अवस्था में, पंच-विज्ञान का विचार करें । किन्तु अवशित की अवस्था का, निष्पन्न विज्ञान का, उत्पत्ति-कारण के जिस का हमने विचार किया है ।

इस तथा अन्तिम तीन भूमियों के बोधिलक्ष्य जिस-वशित से सम्बन्धित होते हैं । इनकी इन्द्रियों की क्रिया व्यक्त होती है । यह पञ्चस्था से विमुक्त होता है । एक इन्द्रिय की क्रिया दूसरी इन्द्रिय से अपन हो जाती है । क्या आप कहेंगे कि इन अवस्थाओं में पंच-विज्ञान का स्वरूप नहीं होता ।

जिस के संनिपात से पंच-विज्ञान की उत्पत्ति होती है । किन्तु निष्पन्न-विज्ञान का आशय व्यक्तान्तर मान्यता के मत से, निष्पन्न अवस्था अनाद्य मान्यता के मत से होता है । इन पाँच का (मनोविज्ञान का धर्म) जिस में सम्बन्धित होता है । अतः यह कैसे नहीं लीकार करते कि एक विज्ञान (पंच-विज्ञान) स्वरूप है ।

उत्पत्ति-कारण के जिस में संस्पर्शीभाव से काय औरचित्त व्यक्त हो जाते हैं । अतः उत्तम पंच विज्ञानका अवस्थान स्वरूप में व्यक्त होत है ।

उत्तम नरक में (अग्नि के उत्पत्ति-कारण से) तथा कीड़ा प्रवृत्ति दोनों में देता होता है । अतः पंच-विज्ञान का अन्त-आशय का विज्ञानों में से कोई भी एक विज्ञान हो जाता है । अतः या तो यह अपनी ही स्वरूप बनाते हैं, या अन्त-प्रकार के विज्ञान से उनका आशय होता है ।

मनोविज्ञान—यह पंच-विज्ञान की उत्पत्ति होती है तब मनोविज्ञान का एक धर्म अवस्था वर्तमान होता है । यह धर्म मनोविज्ञान के उत्तर धर्म को आशय करता है, और उत्तम उत्पाद करता है । इस द्वितीय धर्म के यह पाँच अन्त-आशय नहीं हैं । अतः पूर्ववर्ति

मनोविज्ञान इच्छा क्रान्त-आश्रम है। अधिपति-आश्रम में मनोविज्ञान गुरुमुख होता है। जब परमात्मा इच्छा पुन उत्पत्ति होती है, तो छद्म और आश्रम विज्ञान इसके क्रान्त-आश्रम होते हैं।

कर्म का विचार है कि अधिपति-आश्रम के परमात्मा मनोविज्ञान का क्रान्त-आश्रम समझा जाती है (यस आश्रम से पूर्व का मनोविज्ञान) होता है। इस बात को मन्त्र एवं पाँच विज्ञानों के लिए क्यों नहीं स्वीकार करते किन्हीं पुनः उत्पत्ति उपलब्ध के परमात्मा होती है। यदि पंच-विज्ञान के लिए यह बात युक्त नहीं है तो मनोविज्ञान के लिए भी नहीं है।

छद्म और आश्रम विज्ञान—जब प्रथम बार समता-ज्ञान से उत्पन्न मन्त्र की उत्पत्ति होती है, तब यह प्रत्यक्ष ही मनोविज्ञान के कारण होती है। अतः मनोविज्ञान इच्छा क्रान्त-आश्रम है। मन्त्र का क्रान्त-आश्रम मन्त्र भी है।

इसी प्रकार आदर्श-ज्ञान से उत्पन्न आश्रम विज्ञान-विज्ञान की उत्पत्ति छद्म और पंच विज्ञान के क्रान्त-आश्रम से होती है। आश्रम विज्ञान का क्रान्त-आश्रम आश्रम भी है।

कर्म-पञ्च का मत—स्वयम्भूति का विज्ञान गुरु नहीं है।

कौन से कर्म क्रान्त-आश्रम हो सकते हैं? जो कर्म आश्रम हैं, जो अधिपति हैं, जो समानता-प्रत्यक्ष हैं। किन्हीं कर्मों में यह लक्ष्य होते हैं—अधिपति-स्वयम्भूति के पूर्व ज्ञान—यह उत्तर चित्त-वैद्य के प्रति क्रान्त-आश्रम होते हैं, क्योंकि वह मार्ग का उत्पन्न करते हैं। और उनको इस प्रकार आह्वान करते हैं कि उनकी उत्पत्ति होती है। यह केवल चित्त है, वैद्य या कर्मादि नहीं है।

एक ही आश्रम में आठ विज्ञान एक साथ प्रवर्तित हो सकते हैं। एक विज्ञान विज्ञान वृत्ति विज्ञान विज्ञान का क्रान्त-आश्रम कैसे हो सकता है। यदि कोई यह कहे कि यह क्रान्त-आश्रम हो सकता है तो वह परिणाम निश्चयता है कि विज्ञान विज्ञान एक साथ उत्पन्न नहीं हो सकते। किन्तु यह कर्म-विज्ञान का मत है।

एक ही आश्रम में मिल विज्ञान—बाह्य आश्रम-ज्ञान में या गुरु-ज्ञान में—एक साथ उत्पन्न होते हैं। यदि कोई यह मानता है कि वह एक वृत्ति के समानता-प्रत्यक्ष हैं, तो इस में कर्म का समानता-प्रत्यक्ष होया। किन्तु आश्रम कहता है कि केवल चित्त-वैद्य समानता-प्रत्यक्ष हैं।

हमारा विज्ञान है कि आठ विज्ञानों में से प्रत्येक विज्ञान के कर्मों का क्रान्त-आश्रम है। वैद्य के लिए भी यही निष्कर्ष है।

मन्त्र का आश्रम

अब हम मन्त्र के आश्रम का विचार करते हैं। मन्त्र का आश्रम यही विज्ञान है जो उत्पन्न आश्रम है, अर्थात् आश्रम-विज्ञान है। हम यह भी विचार करेंगे कि आश्रम-विज्ञान का समापन है या वह केवल उत्पन्न आश्रम है, किन्हीं आश्रम-विज्ञान स्वयम्भूति कारण कहता है (वीद्य, वैद्य, कर्म)।

कर्म का मत—मन्त्र का आश्रम आश्रम-विज्ञान का समापन और उत्पन्न-विद्य है। निमित्त-मन्त्र और आश्रम-विज्ञान के बीच मन्त्र के आश्रम नहीं है। अतः योग-आश्रम

के अनुसार मनस् आत्मप्राह और आत्मीयप्राह से सदा सहगत होता है, यह आत्म को आत्मन् और सर्वप्रसुक्त कर्मों को आत्मीय अवधारित करता है। यह धर्म आत्म के वैद्य है। अतः यह उसे व्यतिरिक्त नहीं है। अतः यह व्याख्यान उन कथनों के विरुद्ध नहीं है, जिनके अनुसार मनस् का आत्मबन् केवल आत्म-विज्ञान है।

चित्रमात्र का मत—नन्द का मत अमुक्त है। उनके मत के समर्थन में कोई शास्त्रबन् नहीं है। मनस् का आत्मबन् दर्शनमात्र और निमित्तमात्र है। मनस् इनको रूप से आत्म, आत्मीय अवधारित करता है। किन्तु इन दो भागों के स्वभाव आत्म में (सर्वव्यतिमात्र में) ही है।

स्विरमति का मत—चित्रमात्र का मत भी अमुक्त है। मनस् स्वर्ग आत्म-विज्ञान और उसके बीजों को आत्मबन् बनाता है। यह आत्म को आत्मन् और बीजों को आत्मीय अवधारित करता है। बीज भूतकल्प नहीं है किन्तु प्रवृत्ति-विज्ञान के सामर्थ्यमान है।

धर्मपक्ष का मत—स्विरमति का व्याख्यान अमुक्त है। एक और सम्-बीजादि विज्ञान-रूप नहीं है। बीज भूतकल्प है। यदि वह सौख्य अस्तु हो तो यह हेतु-प्रत्यय न हो। दूसरी ओर मनस् सदा तद्वत् उत्कावृत्ति से सहगत होता है। यह एकवाचीय निरन्तर सन्तान में स्वरूपेन प्रवर्तित होता है। क्या मनस् का आत्म और आत्मीय को अलग अलग अवधारित करना संभव है? हम नहीं देखते कि कैसे एक चित्त के शास्त्र-उच्छेद आदि से आत्मबन् और दो प्राह हो सकते हैं। और मनस् के, जो सदा से एकरस प्रवर्तित होता है, दो उच्छेद-प्राह नहीं हो सकते। धर्मपक्ष का निश्चय है कि मनस् का आत्मबन् केवल दर्शनमात्र है, न कि अन्य भाग। क्योंकि यह भाग सदा एकवाचीय निरन्तर सन्तान होता है, और नित्य तथा एक प्रतीय होता है, और क्योंकि यह तब कर्मों का (वैद्यों को वर्तित कर) निरन्तर आत्म है। इसी भाग को मनस् आत्मा आत्मा अवधारित करता है। किन्तु शास्त्रबन् है कि मनस् में आत्मीयप्राह होता है। यह एक अठिनाई है। हमारा कहना है कि वह भाव्याद्येय है।

धर्मपक्ष के मत का यह परिणाम है कि विज्ञानवाद, जो मूल में आत्मवाद था, आत्मवाद का ओर मुक्त है। आत्म-विज्ञान में एक दर्शनमात्र को मुख्यतः विधिष्ट करना और यह कहना कि केवल यही आकार, यही भाग, मनस् का आत्मबन् है। कदाचित्-नह करने के बराबर हो जाता कि आत्म-विज्ञान अल्पक मात्र भी नहीं, आत्मा के समान है।

बहुतक मनस् अपरग्रह्य है, तबतक मनस् का आत्म-विज्ञान ही एकमात्र आत्मबन् होता है। जब आत्म-परग्रह्य होती है, तब आत्म विज्ञान के अतिरिक्त भूतकल्प और अन्य धर्म भी इसके आत्मबन् होते हैं।

मनस् के धर्मबोध

किन्तु वैद्यों से मनस् धर्मप्रसुक्त होता है। मनस् तथा चार क्लेशों से धर्मप्रसुक्त होता है। यह चार मूल क्लेश इस प्रकार हैं—१. आत्ममोह—यह अविद्या का वृक्ष मान है। यह आत्मा के चित्त में मोह और अनन्तता में व्यतिरिक्त व्याप्त करता है। २. आत्मवृत्ति—यह आत्मप्राह है, जिसे पुरुष अनन्त कर्मों को आत्मन् प्रवृत्त करता है। ३. आत्ममान—यह गर्व है

ये कल्पित आत्मा का आशय लेकर चित्त की उत्पत्ति करता है। ४ आत्मलोह—यह आत्ममेम है जो आत्मा में अभिप्रेम उत्पन्न करता है।

इन चार क्लेशों के अतिरिक्त अन्य चैत्यों से क्या मनस् का संप्रयोग नहीं होता ?

एक मत् के अनुसार मनस् का संप्रयोग केवल नौ चैत्यों से होता है।—चार मूल क्लेश और शरादि पाँच सर्वजग।

कारिका में उक्त है कि आत्मप-विज्ञान सर्वजग से सहगत है। यह विज्ञान के लिए कि मनस् के सर्वजग आशय के सर्वजगों के सहस्र अनिष्टताभ्याहत नहीं है, कारिका कहाती है कि यह उनसे अन्य है। चार क्लेश और पाँच सर्वजग मनस् से सदा संप्रसुक्त होते हैं। मनस् पाँच विनियत, व्याप्य कुशल, उपक्लेश और चार अनियत से संप्रसुक्त नहीं होता।

दूसरे मत् के अनुसार कारिका का यह अर्थ है कि मनस् से सहगत चार क्लेश, अन्य (अर्थात् उपक्लेश) और शरादि पंच होते हैं।

तीसरे मत् के अनुसार यह सब उपक्लेशों से संप्रसुक्त होता है।

चर्मपला के अनुसार सर्वविशेष चित्त आत्मा उपक्लेशों से संप्रसुक्त होता है। अतः मनस् शरादि पाँच सर्वजग, चार मूल क्लेश, आत्मा उपक्लेश और एक प्रज्ञा सं युक्त होता है।

किन वेदनाओं से क्लिष्ट मनस् संप्रसुक्त होता है। एक मत् के अनुसार यह केवल सौमनस्य से संप्रसुक्त होता है, क्योंकि यह आशय को आत्मस्य अवधारित करता है और उसके लिए सौमनस्य और प्रेम का उद्गाह करता है।

दूसरे मत् के अनुसार मनस् चार वेदनाओं से स्वायोग संप्रसुक्त होता है। दुर्गति में सौमनस्य से, मृदुप्राप्ति, कामबाध के देवों की गति में, प्रथम-द्वितीय पानमूमि के देवों में सौमनस्य से तृतीय पान-मूमि के देवों में मुक्तावेदना से, इससे ऊर्ध्व उपेक्षा-वेदना से मनस् संप्रसुक्त होता है।

तीसरा मत् है किन्तु के अनुसार मनस् सदा से स्वस्तेन एकचालीय प्रवर्तित होता है। यह अविच्छेदी है। अतः यह उन वेदनाओं से संप्रसुक्त नहीं है जो विकल्पयोगी है। अतः यह केवल उपेक्षा-वेदना से संप्रसुक्त है। यदि इस विषय में आशय सं मेव निर्दिष्ट करना होता तो कारिका में ऐसा उक्त होता।

मनस् के चैत्य निष्ठताभ्याहत हैं। मनस् से संप्रसुक्त चार क्लेश विश्व कर्म हैं। यह मार्ग में अन्तर्गत हैं, अतः यह निष्ठ हैं। यह न कुशल हैं, न अकुशल, अतः अभ्याहत हैं। मनस् से संप्रसुक्त क्लेशों का आशय तत्त्व है, उनका प्रकर्षन स्वस्तेन होता है। अतः यह अभ्याहत हैं।

मनस् के चैत्यों की कौन-सी मूमि है।

यह अष्टम विज्ञान की उत्पत्ति कामबाध में होती है तो मनस् सं संप्रसुक्त चैत्य (यथा आत्मस्य) कामास होत हैं और इसी प्रकार बाह्य मयाय समपना पारिषे। यह स्वस्तेन प्रवर्तित होत हैं और सदा स्वमूमि के आशय-विज्ञान को आशयन बनाते हैं। यह अष्टम मूमि क पदों को कभी आशयन नहीं बनात। आशय-विज्ञान में प्रत्येक मूमि के पीव हैं, किन्तु यह

यह किसी मृमि के कर्मों का विपाक होता है तो कहा जाता है कि यह मृमिक्रिये में उत्पन्न हुआ है। मन्स् आत्म्य में प्रतिबद्ध होता है। अतः इसे आत्म्य-विज्ञानम्न कहते हैं। अथवा मन्स् उस मृमि के क्लेशों से बद्ध होता है जहाँ आत्म्य की उत्पत्ति होती है। आत्म्य-प्रवृत्ति होने पर मन्स् मृमियों से विमुक्त होता है।

यदि यह किञ्च मन्स् कुशला-किञ्च-अध्यात्म्य अवस्थाओं में अक्रिये रूप से प्रवर्तित होता है तो उसकी निवृत्ति नहीं होती। यदि मन्स् की निवृत्ति नहीं होती तो मोक्ष कहाँ से होगा। मोक्ष का अभाव नहीं है, क्योंकि अर्हत् के किञ्च मन्स् नहीं होता। उन्ने अशेष क्लेश का प्रवृत्ति बिना है।

मन्स् से उत्पन्न क्लेश खराब होते हैं। अतः वर्णन-मार्ग से उनका (बीज रूप में) प्रवृत्ति या उपशान्त नहीं होता, क्योंकि इनका स्वरूप अथाह होता है। किञ्च होने के अन्त्य यह अशेष भी नहीं है।

इन क्लेशों के बीज जो उत्पन्न हैं तभी प्रवृत्ति होते हैं, जब मायात्मिक क्लेश-बीज उत्पन्न प्रवृत्ति होते हैं, तब योगी अर्हत् होता है और किञ्च मन्स् का प्रवृत्ति होता है। अर्हत् में यह बोधित्व भी उत्पन्न है, जो जो मानों के अशेष होने के परवत्त्व बोधित्व के योग में प्रवेश करते हैं।

नियोज-समापति की अवस्था में भी किञ्च मन्स् निवृत्त होता है। यह अवस्था शान्त और निर्द्वेष खराब होती है। अतः किञ्च मन्स् उस क्षण निवृत्त होता है, किन्तु मन्स् के बीजों का निवृत्त नहीं होता। जब योगी समापति से व्युत्पन्न होता है तब मन्स् का पुनः प्रवर्तन होता है।

लोकोत्तर-मार्ग में भी किञ्च मन्स् नहीं होता। लौकिक मार्ग से किञ्च मन्स् का प्रवर्तन होता है। किन्तु लोकोत्तर-मार्ग में निरस्त वर्णन होता है जो अन्तर्मार्ग का प्रतिपत्ति है। उस अवस्था में किञ्च मन्स् का प्रवर्तन नहीं हो सकता। अतः किञ्च मन्स् निवृत्त होता है। उसके व्युत्पन्न होने पर किञ्च मन्स् का पुनः उत्पन्न होता है।

अनिवृत्त मन्स्

स्विकल्पित के अनुसार मन्स् अथवा उत्तम विज्ञान तथा किञ्च होता है। जब क्लेशा-कारण का अभाव होता है तब मन्स् नहीं होता। यह अपने धर्मार्थ में हम कर्मों को उत्पन्न करते हैं — १ मन्स् तथा पार क्लेशों से उत्पन्न होता है (विद्यमान, १), २ मन्स् विज्ञान-संक्लेश का आभाव है (उपह, १), ३ मन्स् का तीन अवस्थाओं में अभाव होता है।

धर्मप्राप्त कहते हैं कि जब मन्स् किञ्च नहीं रहता तब यह अपने स्वभाव में (उत्तम विज्ञान) अवस्थान करता है। यह कहते हैं कि स्विकल्पित का मन् आत्म्य और बुद्धि के विरुद्ध है।

१ धृक्चन है कि एक लोकोत्तर मनस् है ।

२. अक्षिप्त और निरुद्ध मनोविज्ञान का एक सहज और विशेष आशय होना चाहिये ।

१ योगशास्त्र में कहा है कि आत्म-विज्ञान का सदा एक विज्ञान के साथ प्रवर्तन होता है । यह विज्ञान मनस् है । यदि निरोध-समापति में मनस् या उत्तम विज्ञान निरुद्ध होता है (स्थिराति) तो योगशास्त्र का यह वचन अप्रामाण्य होगा, क्योंकि उस अवस्था में आत्म-विज्ञान होगा और उसके साथ वृत्त विज्ञान (मनस्) न होगा ।

४ योगशास्त्र में कहा है कि किञ्च मनस् अर्हत् की अवस्था में नहीं होता । किन्तु इससे वह परिणाम न निकालिये कि इस अवस्था में उत्तम विज्ञान का अभाव होता है । शास्त्र यह भी कहता है कि अर्हत् की अवस्था में आत्म-विज्ञान का त्याग होता है, किन्तु आप मानते हैं कि अर्हत् में अष्टम विज्ञान होता है ।

५. अलंकार और स्मरण में उक्त है कि उत्तम विज्ञान की परावृत्ति से सम्यग्-ज्ञान की प्राप्ति होती है । अन्य ज्ञानों के समान इस ज्ञान का भी एक उत्कर्षपुस्त अनन्त विज्ञान आशय होना चाहिये । आशय के बिना आश्रित पैर नहीं होता । अतः अनन्त उत्तम विज्ञान के अभाव में सम्यग्-ज्ञान का अभाव होगा । वस्तुतः यह नहीं माना जा सकता कि यह ज्ञान प्रथम छ विज्ञानों पर आश्रित है, क्योंकि यह आदर्श ज्ञान की तरह निरुद्ध रहता है ।

६ यदि अर्हत् की अवस्था में उत्तम विज्ञान का अभाव है तो अष्टम विज्ञान का कोई सहज आशय नहीं होगा । किन्तु विज्ञान होने से इसका ऐसा आशय होना चाहिये ।

७ आप यह मानते हैं कि जिस सत्य में पुद्गल-नैरात्म्य का साक्षात्कार नहीं किया है, उसमें आत्मब्रह्म उदा रहता है । किन्तु वस्तुतः धर्म-नैरात्म्य का साक्षात्कार नहीं होता, वस्तुतः धर्मब्रह्म ही रहता है । यदि उत्तम विज्ञान निरुद्ध होता है तो इस धर्मब्रह्म का कौन-सा विज्ञान आशय होगा ? क्या अष्टम विज्ञान होगा ? यह असंभव है क्योंकि अष्टम विज्ञान प्रज्ञा से रहित है । इससे निश्चय है कि मानव के आयों में मनस् का उदा प्रवर्तन होता है, क्योंकि उन्होंने धर्म-नैरात्म्य का साक्षात्कार नहीं किया है ।

८. योगशास्त्र (५१, श्लोक) एक उत्तम विज्ञान के अस्तित्व की आवश्यकता को अवस्थित करता है, जो कि यज्ञ का आशय है । यदि लोकोत्तर-मार्ग के उपाय के समय या अर्हत् की अवस्था में उत्तम विज्ञान का अभाव है, तो योगशास्त्र की युक्ति में द्विविध दोष होगा ।

अतः पूर्वोक्त तीन अवस्थाओं में एक अक्षिप्त मनस् रहता है । किन वचनों में यह कहा गया है कि वहाँ मनस् का अभाव है, वह किञ्च मनस् का ही विचार करते हैं । यथा आत्म-विज्ञान का चार अवस्थाओं में अभाव होता है, किन्तु अष्टम विज्ञान का वहाँ अभाव नहीं होता ।

मनस् और उत्तम विज्ञान के तीन विशेष हैं । यह पुद्गल-रूपि से या धर्मरूपि से या सम्यग्-ज्ञान से उत्पन्न होता है ।

जब पुद्गल-रहि होती है तब कर्म-रहि होती है, क्योंकि आत्मप्राह धर्मप्राह पर आश्रित है।

यान्त्रिक के आर्य आत्मप्राह का विच्छेद करते हैं, किन्तु यह धर्मनिरात्म्य का वास्तविक नहीं करते। तत्प्राह का मनस् सदा उन्मत्ता-ज्ञान से संयुक्त होता है। बोधित्व का मनस् भी तब उन्मत्ता-ज्ञान से संयुक्त होता है, जब यह दर्शन-मार्ग का अभ्यास करते हैं या जब वह मायना-मार्ग में धर्म-उन्मत्ता-ज्ञान या उसके फल का अभ्यास करते हैं।

मनस् की संज्ञा

मनस् मन्यनात्मक है। लंकाकृत में कहा है—“मनसा मन्यते पुनः” [१।४]। सर्वोक्तिवादित्व कहते हैं कि अतीव मनोविज्ञान की संज्ञा मनस् है। यह आत्म्य की प्रसिद्धि के लिए ऐसा है। उनके अनुसार जब यह प्रवृत्त होता है तब उसे मनोविज्ञान कहते हैं। किन्तु यह कैसे माना जा सकता है कि अतीव और किमानी होनेपर इसे मनस् की संज्ञा दी जा सकती है।

अतः छ विद्वानों से अन्य एक उत्तम विज्ञान है जिसकी सदा मन्यना किया होती है, और जिसे ‘मनस्’ कहते हैं।

मनस् के दो कार्य हैं। यह मन्यना करता है, और आत्म्य का काम देता है।

विज्ञान का तृतीय परिणाम—पञ्च विज्ञान

अब हम विज्ञान के तृतीय परिणाम का वर्णन करेंगे। यह पञ्चविध है। यह किस की उपलब्धि है। जिस छ प्रकार के हैं—कर्म, शब्द, रस, स्पर्श, धर्म। इनकी उपलब्धि विज्ञान कहलाती है। यह छ हैं—चक्षुर्विज्ञानादि। यह पञ्चविज्ञान (विज्ञानकाय) मनस् पर आश्रित है। यह उनका समन्वय प्रक्रम है। किन्तु केवल यह विज्ञान को ही मनोविज्ञान कहते हैं, क्योंकि मनस् इसका विशेष आश्रय है। इसी प्रकार अन्य विज्ञानों को उनके विशेष आश्रय के अनुसार चक्षुर्विज्ञानादि कहते हैं।

यह विज्ञान कुशल, अकुशल, अभ्यास्य होते हैं। असोम-आद्वेय-अमोह से संयुक्त कुशल विज्ञान है। सोम-द्वेय-मोह से संयुक्त अकुशल है। जो न कुशल है, न अकुशल, वह अभ्यास्य है। इन्हें ‘अद्वया’, ‘अनुमया’ भी कहते हैं।

पञ्चविज्ञान का वैयक्तिकी से संयोज्य होता है। पञ्चविज्ञान सर्वगत, विनियत, कुशल वैद्यों से, स्तेय और उपस्तेय से, अनिकतो से, तीन वेदनाओं से संयुक्त होते हैं।

एक प्रश्न भूतलवता का है। यह दिखाता है कि विज्ञानवाय माध्यमिक से किन्ती दूर पता गया है। इसका समानार्थक दूसरा शब्द धर्मता (धर्मों का समाय) है। किन्तु क्योंकि बहुत धर्मों का समाय शब्द (कथ शब्द) है, इसलिए तन्त्र का समानवाची दूसरा शब्द प्रदत्त है। यह अनेकान और नित्यत्व है। नागार्जुन ने इसका व्याख्यान किया है।

किन्तु स्थिति इसके कहने में संकोच नहीं करते कि यह वापुष् के दृष्ट प्रवृत्तिरूप है। दृष्टान-स्वांग इसका विरोध करते हैं। यह कहते हैं कि इस निरूपण में कोई भी परमार्थ परमार्थ-रूप न होगा। तब किसके विषय में कहेंगे कि संवृति-रूप है? तब किसी का निर्वाण कैसे होगा?

इस प्रकार निरूप-भाव से विज्ञानवाद परमार्थ-रूप हो गया।

विज्ञप्तिमात्रता

मूल, मनस् और पद्विज्ञान इन तीन विज्ञान-परिचामों की परीक्षा कर दृष्टान-स्वांग विज्ञप्ति-मात्रता का निरूपण करते हैं। हम पूछ कर चुके हैं कि आत्मा (पुद्गल) और धर्म विज्ञान-परिचाम के प्रवृत्तिमात्र हैं। यह परिचाम दर्शनमार्ग और निमित्तमार्ग के अन्तर्गत में होता है। हमारी प्रविष्टि है कि चित्त एक है, किन्तु यह प्राज्ञ-प्राज्ञ के रूप में व्याप्त होता है। अथवा दर्शन और निमित्त के रूप में व्याप्त होता है। वृत्तों शब्दों में “विज्ञान का परिचाम, मन्त्रना करनेवाला और किसी मन्त्रना होती है, जो विज्ञाता है और जो विज्ञात जाता है, है। इससे यह अनुगत होता है कि आत्मा और धर्म नहीं हैं। अतः जो कुछ है, वह विज्ञप्तिमात्रता है” (दृष्टान-स्वांग)।

स्तुत्युक्ति प्रविष्टि में कहते हैं—

विज्ञानपरिचामोऽयं विज्ञप्तिरूपे किञ्चित् ।

तेन तन्मात्रं तेनैव सर्वं विज्ञप्तिमात्रम् ॥ (कारिका १७)

विज्ञप्तिमात्रता की विभिन्न व्याख्याएँ

स्थिरस्थिति (पृ. ५१५-१६) इस कारिका का मूल अर्थ करते हैं—“विज्ञान का परिचाम निरूपण है। इस निरूपण से जो निरूपित होता है वह नहीं है। अतः यह सब विज्ञप्तिमात्र है।” स्थिति इस कारिका के भाष्य में कहते हैं कि विविध विज्ञान-परिचाम निरूपण है। प्रथमस्तु चित्त-वैद्य (अनन्तर चित्त-वैद्य के विषय में) जो अप्परोक्ष का अन्तर्गत प्रवृत्ति करते हैं, “निरूपण कहलाते हैं। यथा (मध्यमविभाग, १, १) कहा है—अमृतपरिचामस्तु चित्तवैद्यविज्ञानम् । यह निरूपण विविध है—सर्वप्रयोग आत्म-विज्ञान विज्ञान मनस् प्रवृत्ति-विज्ञान। इस विविध निरूपण से जो निरूपित होता है (यद् निरूप्यते) वह नहीं है। भावनचोक, आत्मा, रज्जु-प्राज्ञ-आत्मन, रूप शब्दवैद्य निरूपण से निरूपित होते हैं। यह सत्य नहीं है। अतः यह विज्ञान-परिचाम निरूपण कहलाता है, क्योंकि इसका आत्मन अन्तर्गत है। हम कैसे जानते हैं कि इसका आत्मन अन्तर्गत है? जो विज्ञप्ति करता है वह उसके रूप और अविच्छेद होने पर उत्पन्न होता है अथवा नहीं। किन्तु माया, गन्धर्व-मगद, रज्जु, विमिषदि में विज्ञान किन्ना आत्मन के ही उत्पन्न होता है। यदि विज्ञान का उत्पन्न आत्मन से प्रतिपन्न होता, तो अर्थात् से मायादि में विज्ञान न उत्पन्न होता। इतिरूप पूर्वनिष्ठ तन्मात्र विज्ञान से विज्ञान उत्पन्न होता है, माया अर्थ से नहीं। अर्थात् के न होने पर भी यह होता है। पुनः एक ही अर्थ य परपरिष्ठ प्रवृत्ति भी देखी गई है।

और एक का पत्थर बिखर जानेका सम्भव युक्त नहीं है। अतः यह मानना चाहिये कि किष्कण का आत्मबल अक्षुब्ध है। यह समावेषान्त का परिहार है। अब हम अपवादान्त का परिहार करते हैं। कारिका कहती है—‘त्तेनैव धर्मे विवक्षितमात्रम्’। अर्थात् क्योंकि किम्ब के अभाव में परियामात्रक किष्कण से विवक्षित (किष्कण्यते) नहीं है इसलिए सब विवक्षितमात्र है। ‘धर्म’ से आशय वैषम्यक और असंख्य से है (पृ. ३५)। विवक्षित से अन्य कर्ता या कर्म नहीं है।

रियरमति का यह अर्थ इस आधार पर है कि किष्कण के गोचर का अस्तित्व नहीं है। किष्कण का किम्ब अक्षुब्ध है। इस प्रकार विज्ञान की सत्ता स्वयं-भावान्त है। हम देखते हैं कि विज्ञानवाद का यह विवेचन अब भी नगार्त्तुन की श्रमणा के लगभग अनुकूल है।

धर्मपक्ष का विज्ञानवाद इसके विपरीत स्वरूप होने लगता है। अब वास्तव यह हो जाता है कि विज्ञान का विवक्षित में सब कुछ है। धर्मपक्ष करते हैं कि दर्शनमात्र और निमित्तमात्र के अभाव में विज्ञान का परिश्रम होता है। विज्ञान से उत्पन्न तीन विज्ञानों के अतिरिक्त (आत्म-विक्षा-मन्त्र, पद्विज्ञान) उनके बीच से भी है। पहले भाग को ‘विक्षा’ कहते हैं, और दूसरे भाग को ‘कर्म’ किष्कण्यते’। यह दोनों भाग पक्ष हैं। अतः विज्ञान से पक्षित इन दो भागों के बाहर आत्मा और धर्म नहीं हैं। क्लृप्तः प्राक्-प्राक्, विज्ञान-विक्षा-मन्त्र के बाहर कुछ नहीं है। इन दो भागों के बाहर कुछ नहीं है जो मुख्य हो। अतः सब धर्म संकृत—असंख्य, कर्मादि क्लृप्त और प्रवक्षित—विज्ञान के बाहर नहीं हैं। धर्मात्मिक रूप से ‘विवक्षितमात्रता’ का अर्थ यह है कि हम उस सब का प्रतिपेक्ष करते हैं, जो विज्ञान के बाहर है (पक्षित-आत्मा और धर्म)। किन्तु हम बीच, मगद्व, रूप और तपसा का प्रतिपेक्ष नहीं करते, जहाँ तक यह विज्ञान के बाहर नहीं है।

नन्द के मत में कर्म दो भाग हैं। दर्शनमात्र निमित्तमात्र में पक्षित होता है। यह निमित्तमात्र पक्षित है, और विवक्षित किम्ब के रूप में अव्यभिचित होता है। नन्द धर्मविचिन्ना नहीं मानते। उनके लिए परिक्षा (किष्कण) और परिक्षित अर्थात् प्राक् और प्राक् निमित्तमात्र के संकल्प में दो निष्पत्ति हैं। क्लृप्त जब कोई दर्शनमात्र को आत्मन्त धर्मन्त अवधारित करता है, तब यह भी निमित्तमात्र के संकल्प में एक प्राक् ही है। यह प्राक् किन्ना आत्मबल के नहीं है।

क्योंकि विक्षार निमित्तमात्र का महत्वा विवक्षित आत्मधर्म के आधार में करता है, इसलिए पक्षित एवं विवक्षित आत्मधर्म का सम्मान नहीं है।

अतः तब विवक्षितमात्र है। अभूत-विक्षा का अस्तित्व सब मानते हैं।

पुनः मात्र धर्म से विज्ञान के अतिरिक्त धर्मों का प्रतिपेक्ष नहीं होता। अतः तपसा, पिपादि पक्षित है।

आत्म-धर्म का इस कारिका का अर्थ ऊपर दिया गया है। यह भागार्त्तुन के श्रमणाग्र के धर्मियों एक पुराने वाद का उपयोग रात्रि विज्ञानवाद के लिए करते हैं। धर्मार्त्तुनी का भी यही मत है।

सुप्तान्-आँग अपने बाह की पुष्टि में आगम से जनन उत्पन्न करते हैं, और मुक्तिवाँ देते हैं। यहाँ हम आगम के कुछ वाक्य देते हैं। शरामूक सत्र में उक्त है—विद्यमात्रमिदं परिहर्तुं त्रैधात्मकम्। पुनः सन्निधिमौनचरुण में भगवान् कहते हैं—विद्या का आत्मबन्ध विद्या-प्रतिमास मात्र है। इस सत्र में मैत्रेय भगवान् से पूछते हैं कि समाधिगोचर किम् विद्य से निष्पन्न या अस्मिन्निष्ठ है। भगवान् प्रश्न का किर्तन करते हैं कि यह भिन्न नहीं है, क्योंकि यह किम् विद्यमन्त्रमात्र है। भगवान् आगे कहते हैं कि विद्या का आत्मबन्ध विद्या का प्रतिमासमात्र है। मैत्रेय पूछते हैं कि यदि समाधिगोचर किम् विद्य से भिन्न नहीं है, तो विद्य कैसे उली विद्य का ग्रहण करने के लिए लौट्येगा। भगवान् उत्तर देते हैं कि कोई धर्म अल्प धर्म का ग्रहण नहीं करता, किन्तु वह विद्या उत्तर होता है। वह वह उक्त धर्म के आगत का उत्पन्न होता है और लोग कहते हैं कि यह उक्त धर्म को ग्रहण करता है।

सकलकार में है कि धर्म विद्य-व्यतिरिक्त नहीं है। वनस्पृह में है—विद्य, मनस्, विद्या (पञ्चविद्या) का आत्मबन्ध मिश्र-स्वभाव नहीं है। इसीलिए मैं कहता हूँ कि सत्र (संस्कृत और और असंस्कृत) विद्यामन्त्र है; विद्या व्यतिरिक्त वस्तु नहीं है।

आत्म और मुक्ति छिद्र करते हैं कि आत्मा और धर्म असत् हैं। तपता या धर्मों का परिनिष्पन्न स्वभाव (शून्यता) और विद्या (पञ्चस्वभाव) असत् नहीं है। आत्म-धर्म स्वयं से प्राप्त हैं। शून्यता और विद्या अस्वयं से प्राप्त हैं। यह मय्यमा प्रतिवृत्ति है। इसीलिए मैत्रेय मय्यन्वयविद्या में कहते हैं—अमृत-विरहण है। इसमें पञ्चावयवः ज्ञान (मन्त्र-माहक) नहीं है। इस अमृत-विरहण में शून्यता है। यह अमृत-विरहण शून्यता में है। अतः मैं कहता हूँ कि धर्म न शून्य है, न अशून्य। अस्तु। अस्तु है, स्वयं है। यह मय्यमा-प्रतिवृत्ति है।

इसमें एकमन्त्रेन शून्यता या अशून्यता में निद्रा नहीं है। अमृतविरहणमन्त्र संस्कृत शून्य नहीं है। पुनः वह प्राज्ञप्राहकमात्र की रहितता होने से शून्य है। सर्वोक्ति और सर्व-नास्ति इन दोनों अन्तों का यह मय्य है।

अथ विद्वान्नाह नागार्जुन के शून्यतावाद से प्रयुक्त होता है, किन्तु प्रकाश स्व से स्वीकृत नहीं करता।

विश्रुतिमात्रता पर कुछ आशय और उसके बच

यदि वास्तव्य केवल आध्यात्मिक विज्ञान है जो वास्तव्य के रूप में प्रतिमासित होता है, तो धारा १ धर्म के कला-वैश-नियम का क्या व्याख्यान करते हैं (देश-विशेष में ही पर्यटन दिखाई पड़ता है)। २. स्वतन्त्र के अनिष्ट और क्रिया के अनिष्ट का क्या व्याख्यान करते हैं (एक लोग एक ही कला देखते हैं, एक लोग पत्र पीते हैं)। सुप्रामाण्य एक राज्य में उत्तर देते हैं कि राज्य में जो राज्य हम देखते हैं, उनका ये यही है।

विद्वान्नाह और शून्यता के संकल्प के विषय में एक दूसरा प्रश्न है। क्या विश्रुति-मात्रता स्वयं शून्य नहीं है। सुप्रामाण्य कहते हैं—नहीं, क्योंकि इसका प्रकाश नहीं होता (अप्रामाण्य)। इसीलिए धर्मों का प्रकाश कलुषात् क रूप में होता है (धर्मवाद का विपर्यय), यद्यपि परमार्थतः वह केवल धर्मशून्यता है। हम आरोपित धर्मों के अस्तित्व से धर्म शून्यता मानते हैं न कि अवाक्य और परिकल्पित रहित विश्रुतिमात्रता के अस्तित्व के कारण। विश्रुतिमात्रता को धर्मशून्यता कहते हैं, क्योंकि यह परिकल्पित नहीं है।

विश्रुति (कारिका, १७) की वृत्ति से दृष्टान्त कीजिए—कोई धर्मनैष्ठिक में प्रवेश करता है, जब उसको यह उपलब्धि होती है कि यह विश्रुति ही है जो कलादि धर्मों के अन्तर में प्रतिमासित होती है। किन्तु आशय करनेवाला कहता है कि यदि स्वयं धर्म नहीं है तो क्या विश्रुतिमात्र भी नहीं है। विद्वान्नाह उत्तर देता है कि हम यह नहीं करते कि धर्मों के परमार्थतः अस्तित्व की प्रतिष्ठा करने से धर्मनैष्ठिक में प्रवेश होता है, किन्तु उनके परिकल्पित स्वभाव का प्रतिपक्ष करने से होता है। उनका नैष्ठिक है, क्योंकि उनका प्रामाण्यहीन नहीं है। वह आत्मा त उनका नैष्ठिक है (यह आत्मना वेदां नैष्ठिकम्)। केवल मूढ़ पुत्र उनका प्रामाण्यहीन मानते हैं। किन्तु जो अनमितात्म्य आत्मा मुक्तों का विषय है, उसका नैष्ठिक नहीं है (वृत्ति, पृ. ६)।

संश्रुति-स्वयं के विषय में भी माध्यमिक और विद्वान्नाह में अन्तर होने लगता है। माध्यमिकों के अनुसार संश्रुति-स्वयं धर्मों का आमास जैसा कि इन्द्रियों को उपलब्ध होता है, अनभिज्ञान है। शून्य धर्मों से शून्य धर्म प्रमूय होत है। इसके विपरीत विद्वान्नाहरी के लिए संश्रुति धर्मों का अस्तित्व धर्मता-व्यपन्न-विशेष के कारण है, यद्यपि साथ ही साथ वह शून्यता-विशेष-वश शून्य है।

एक दूसरा आशय है। यदि व्यापक विद्वान्-समाज है तो विद्वान् रूप के लक्षणों के साथ धर्म प्रतिमासित होता है, और धर्म पर्यवर्ति जटिल और समान-स्वतन्त्र का रूप-कारण करते हैं। इसका उत्तर यह है कि रूप विपर्यय संज्ञा का भी समाज है। व्यापक रूप को प्रत्यक्ष के रूप में धर्मों के प्रति विद्वान् विपर्यय का अन्तर्भाव करता है, और स्वयंसे प्रयत्न उत्पन्न करता है और यही उसी मुक्त वृत्ति है।

बोएक पुनः कहता है कि क्या आप प्रत्यक्ष जिस का प्रतिपेक्ष करते हैं ? उत्तर है कि जिस क्षण में कम-वाक्यार्थ की उपलब्धि होती है उस क्षण में यह वाक्यार्थ ग्रहीत नहीं होता । परन्तु मनोविज्ञान (मनोविकल्प) वाक्य-संज्ञा को विपर्ययितः उत्पन्न करता है । अतः जो प्रत्यक्ष का विषय होता है वह विज्ञान का निमित्तमात्र है । यह निमित्त-मात्र विज्ञान का परिणाममात्र है । अतः कहा जाता है कि यह है और विज्ञान (ध्यानमात्र) भी है, जो निमित्तमात्र की उपलब्धि करता है । किन्तु यह सब केवल निरूपणार्थ है । संक्षेप में अर्थ कम नहीं है, किन्तु कमामय है । यह बहिःस्थित नहीं है, किन्तु वाक्यमात्र है ।

एक और आक्षेप है—“आप कहते हैं कि जो कम हम वास्तव अस्तित्व में देखते हैं वह विज्ञान से अतिरिक्त नहीं है, यथा जो कम स्वप्न में देखा जाता है । किन्तु स्वप्न से वाक्यार्थ हम जानते हैं कि स्वप्न में देखा कम केवल विज्ञान है, फिर बागते हुए हम क्यों नहीं जानते कि वास्तव अस्तित्व में देखा हुआ कम विज्ञानमात्र है ? (शंकर, २/२/२६)

इसका उत्तर यह है कि जब हम स्वप्न देखते हैं हमको शक्त नहीं हो सकता । जागने पर हमको स्मृति होती है कि हमने स्वप्न देखा है और हमको उसका स्वभाव शक्त होता है । इसी प्रकार जो कम वास्तव अस्तित्व में देखते हैं उसका भी यही शक्त है । अतीतक हमारी सभी अज्ञाति नहीं हुई है । जब बोधि का आधिपत्य होगा तब संसार-विमलमय स्वप्न की स्मृति होगी और उनका वचार्थ स्वभाव शक्त होगा । इसके पूर्व हमारी स्वप्नारूपा है । इसीलिए मयवान् संसार की शीर्षराशि का उल्लेख करते हैं (विशिष्टा, चारिका १७ ख-ग) । यह विचार कईसे के अति समीप है ।

इस मत में (अष्टावक्र एकाग्रिमम्) वस्तु-महत्त्व के लक्षण विवक्षित का विमलमय अस्तित्व नहीं है । विवक्षित मायावत् है । जब एक विज्ञान की उत्पत्ति होती है, तब यह विज्ञान वस्तुतः सक्रिय नहीं होता । यह वाक्य धर्मों का प्रत्यक्ष प्रवेश नहीं करता, किन्तु प्रकार हाय वा चिमयी से कोई वस्तु पकड़ी जाती है । इसका अस्मिन्वत् उक्त प्रकार नहीं होती, जैसे वस्तु अपने प्रकार की फैलता है । किन्तु यह आदर्श के दृश्य है, और यह वाक्यार्थ के लक्षण अस्मात्प्रति होता है । संक्षेप में कोई धर्म नहीं है जो दूसरे धर्म का (चिन्त से बहिःस्थित धर्म का) महत्त्व करता है । किन्तु जब विज्ञान की उत्पत्ति होती है, तब यह लक्षण अस्मात्प्रति होता है (सन्धिनिर्माणम्) ।

किन्तु एक आक्षेप यह है कि विवक्षितमात्रता वा पर-विषय-ज्ञान से कैसे सम्बन्धित होता है । अथवा इसी को दूसरे प्रकार से जो कह सकते हैं कि विवक्षितमात्रता में मेरा विषय या वपा-वस्थित मेरी आत्मा का विषय तथावस्थित पर-विषय को कैसे नहीं जानता । इसका जो उत्तर दिया जाता है, वह अधिमात्रता से ज्ञानी नहीं है । किन्तु इसकी पुष्टि कुछ कम अपूर्ण नहीं है ।

हम अपने विषय को पर-विषय की अपेक्षा अधिक अस्पष्ट नहीं जानते । क्यों ? क्योंकि यह जो ज्ञान अज्ञान से अस्मात्प्रति होने के कारण स्वयं की अनिर्वचनीयता को

नहीं मान सकते, यथा कुछ उसे मान सकते हैं। इसका कारण यह है कि मनुष्यों में इस किस की विषय-प्रतिभासिद्धा होती है, क्योंकि उनमें अभी प्राज्ञ-माहक मान का उपदेश नहीं हुआ है।

पुनः बुद्धान्-ज्याम इह स्थान पर इसका प्रपन्न करते हैं कि उनका विज्ञानवाद कुछ ब्राह्मवाद में परित न हो। यह कहते हैं कि विवस्तिमात्रताया भी यह शिक्षा नहीं है कि केवल एक विज्ञान है, केवल मेरा विज्ञान है। यदि केवल मेरा विज्ञान है तो यह विज्ञानों के विविध प्रपन्न-आर्थ, कुशल-अकुशल, हेतु-फल सब सिरोहित हो जाते हैं। और कुछ मुझे उपदेश देता है और किसी को कुछ उपदेश देते हैं। किस धर्म का यह उपदेश करते हैं और किन्तु फल के अधिष्ठान के लिए।

किन्तु विज्ञानवाद की यह शिक्षा कभी नहीं गयी है। विवस्ति से प्रत्येक स्तर के ब्राह्म विज्ञान समझना चाहिये। यह विज्ञानस्वभाव है। इनके अतिरिक्त विवस्ति से विज्ञान-संप्रदुक्त छ प्रकार के चैत, जो माता—दर्शन और निमित्त—को विज्ञान और चैत के परिचय है, विप्रदुक्त विज्ञान को चैत और कम के आकार विशेष है, और तपसा को शून्यता को प्रकट करती है, और जो पूर्व पार प्रकार का यथार्थ स्वभाव है, समझना चाहिये। इसी धर्म में सर्व धर्म विज्ञान से मिल नहीं हैं। इसीलिए यह कहा जाता है कि सर्व धर्म विवस्ति हैं और मात्र शब्द इसलिए अधिक है, जिसमें विज्ञान से मिल करारि इत्यन्त के अस्तित्व का प्रत्येक किना मान।

को विवस्तिमात्रता की शिक्षा को यथार्थ मानता है, यह विपरीत से रहित हो पुनर्लभ और ब्रह्मलोक के लिए फलहीन होता है। धर्मशून्यता में उसका आत्म प्रतिवेश होता है, और यह महाबोध का साक्षात्कार कर संसार से अर्धित धर्मों का परिचय करता है। किन्तु सर्वथा अपवादक, जो शून्यता की विपरीत संज्ञा रखता है (मायविके) आगम और मुक्ति का व्यर्थत्व करता है, और इन लोगों का प्रतिशान नहीं कर सकता। यह अपवादक मायविके है, जो सर्वथा शून्यता का दावा करते हैं और ब्रह्म विज्ञानवाद की ओर को शून्यवाद का मुद्रण है, उसका विशेष करते हैं।

एक मुख्य प्रश्न यह है कि किस प्रकार पदार्थ विज्ञानवाद का धर्मब्रह्म ब्रह्मलोक के व्यावहारिक अस्तित्व से हो सकता है। माना कि विज्ञान के बाहर कुछ नहीं है। तब ब्रह्म प्रपन्न के अभाव में हम किञ्चन की विविधता का निरूपण कैसे करते हैं।

बुद्धान्-ज्याम वस्तुस्तु का उत्तर उत्पन्न करते हैं (त्रिचिदा, त्रिचिदा १८)—‘‘सर्व धर्म विज्ञान का अन्योन्मेष उक्त उक्त प्रकार से परिचय होता है। इस विज्ञान से यह वह किञ्चन उत्पन्न होते हैं।’’ यथार्थ किना किसी ब्रह्म प्रपन्न के ब्रह्म-बीज के विविध परिचय होने के कारण, और संग्रह ब्रह्म विज्ञानों की अम्योग्य सहायता से, अनेक प्रकार के किञ्चन उत्पन्न होते हैं।

सर्व धर्म विज्ञान से विविध शक्ति और धर्म अधिष्ठान हैं जो अपने फल अधार्थ सर्व लक्ष्य-धर्मों का उत्पाद करते हैं। यह फल मूल विज्ञान में विद्यमान हैं। इन शक्तियों या धर्मों

को 'सर्व बीज' करते हैं—क्योंकि यह चार प्रकार के फल का उत्पादन करते हैं (निष्पन्न, विपन्न, पुण्यकार, अप्रियति-फल)। केवल विषययोग-फल वर्जित है। यह बीजों से उत्पन्न नहीं होता। यह अक्षरसूत्र है। यह फल बीज-फल नहीं है। मार्ग की मानना से इस फल की प्राप्ति होती है। बीज ज्ञान का उत्पाद करते हैं ज्ञान संयोजन का उपप्लेद करते हैं, और इसी विषययोग का अनुसमीभाव होता है। किन्तु बीज से सर्व निरूपण का अनन्तर उत्पाद होता है।

हम बीजों को 'विज्ञान' से प्रकट कर सकते हैं, क्योंकि उनका स्वभाव विज्ञान में है। यह मूलविज्ञान से स्पष्टीकृत नहीं है। कारिका 'बीज' और 'विज्ञान' दोनों शब्दों का एक साथ प्रयोग इस कारण कर्त्ती है कि कुछ बीज विज्ञान नहीं हैं यथा—मांसों का प्रदान और कुछ विज्ञान बीज नहीं हैं यथा—प्रवृत्ति-विज्ञान।

अज्ञान विज्ञान के बीज (जो निरूपणों के हेतु-प्रणय हैं) अन्य तीन प्रणयों की सहायता से उल उल परिणाम (अन्यवामाव) को प्राप्त होते हैं, अर्थात् कर्माण्या से पाककाज को प्राप्त होते हैं। यह तीन प्रणय प्रवृत्ति-विज्ञान हैं। सय धर्म एक दूधरे के निमित्त होते हैं।

इस प्रकार अज्ञान-विज्ञान से अनेक प्रकार के निरूपण उत्पन्न होते हैं।

अज्ञान पक्षर गुणान-मार्ग विज्ञानवाद की पुष्टि आत्मन-प्रणयवाद से करते हैं। इनका सङ्घट्ट इस प्रकार है—यह अर्थम विज्ञान विज्ञान-वैत आभिन्न है, और वो उन विज्ञान-वैतों से ज्ञात है, जो उत्पन्न उत्पन्न होते हैं।

स्तुत सर्व विज्ञान का इस प्रकार का आत्मन होता है, क्योंकि किमी चित्त का उत्पाद बिना आत्मन के नहीं हो सक्ता, बिना उम अर्थ की उल्लिख के नहीं हो सक्ता जो उनके अन्तर है।

इसमें मित्रता-पुनता एक दूधरा प्रणय य है कि यद्यपि आत्मन विज्ञान है, तथापि वाम प्रणयों के अभाव में मार्गों की अनुसन्धित परंपरा का क्या विधान है? गुणान-मार्ग उत्तर में अनुसन्धित की कारिका १६ उक्त करते हैं —

धर्मणो वामनामाहृदयगतता च ।

धीरो वृद्धिनाक-प्रवृत्तिनाक वनपति च ॥

“पूर्व विराट के धीव हानेर धर्म की वामना आहृदय की वामना के मध्य अन्य विराट को उत्पन्न करती है।”

अर्थात् पूर्वकमोचिध धर्म के विराट के धीव हानेर धर्मवामना (धर्मवीर) और वामना आहृदय की वामना (वीर) उद्युक्त विराट में धीव विराट का उत्पन्न करती है। पर विराट वामना-विज्ञान है। (विष्णु-विज्ञान का भाग २ १७)।

गुणान-मार्ग की वामना इस प्रकार है —निरूपण ही मध्य धर्म ज्ञान धर्म है। धीव धर्म उत्पन्न होने के अनन्तर ही निरूपण दाग है। अथ हम नहीं मान सक्ते कि वामना वामना-विज्ञान का उत्पन्न करती है। किन्तु वामना धीव विज्ञान में वामना-विज्ञान का उत्पन्न करती है।

प्राधान्य करता है। इन शक्तियों की संज्ञा वासना है। कथ्यत यह शक्तियाँ कर्मबन्धि वासना से उत्पन्न होती हैं।

इन शक्तियों का एक आधुनिक उद्गार इनके परिपक्व-काल पर्यन्त रहता है। तब अन्तिम शक्ति फल अभिनिर्भूत करती है।

साथ साथ सुमान-ध्वनि यह दिखाते हैं कि किस प्रकार बीजाँ की वासना का काम प्राक् और प्राक् इन दो दिशाओं में होता है। मिथ्या आत्मज्ञान इन वासनाओं की विपरीत के बीजाँ के लिए सब से अधिक उत्तरदायी है। इसके जो बीज उत्पन्न होते हैं उनके कारण धर्मों में अपने-परमों का मिथ्या भेद होता है। चित्त की इस सहज विरूपता के कारण संसार-नाक अनन्तकाल तक प्रवर्तित रहता है। इसके लिए वाद्य प्रत्ययों की कल्पना करने का कोई कारण नहीं है। अथवा आध्यात्मिक हेतु-मध्यम अथ-मरण-मध्यम (वा कर्म-प्रकरण) का पर्याप्त विवेचन है। यह वाद्य प्रत्यय पर आश्रित नहीं है। अतः यह विशिष्टिमात्र है। एक बार कर्मों की अनादिप्रवृत्ति प्रवृत्ति से विशिष्टिमात्रता का सामंजस्य स्थापित कर सुमान-ध्वनि विस्मय के बाद से इसका सामंजस्य दिखाते हैं। बीजज्ञान में स्थान स्थान पर स्वभावभाव की रचना है।

विस्मयभाव-वाद्य

पौनी प्रयोग में विज्ञानवाद्य के निकट का एक नाम 'कर्मकच-ध्वन' है। तीन रश्मि, तीन लक्ष्य करता है (म्यु-पति, पृ ५५७)। बीजस्वर मृमि में 'कर्मकच' शब्द मिलता है। वहाँ मातृ-प्रभाव से विमुक्त दत्त की 'कर्मकच' कहा है। वृद्धे शब्दों में वह दत्त 'कर्मता', फलता है।

कर्मकच ने विस्मय-निर्देश नामक एक प्रयोग लिखा है। बीज ध्वनि को नेपात्त में मूल संकुल प्रयोग मिला था। इसका प्रकाशन विरमाखी से हुआ है। वहाँ हम कर्मकच आदि आवाजों का मय देख रहे हैं।

स्वभाव तीन है —परिकल्पित, परलब्ध, परिनिष्पन्न।

१ परिकल्पित स्वभाव

विस्मय के अनुसार जिस किस विवरण से हम जिस किस कथ का परिकल्प करते हैं वह वह कथ परिकल्पित स्वभाव है। किन्तु यह अनन्त है। यह आध्यात्मिक और बाह्य है। अर्थात् कि बुद्धिर्म भी किन्तु कथ है। जो कथ किन्तु का विषय है, उसकी सत्ता का अभाव है अतः वह विद्यमान नहीं है। अतः वह परिकल्पित स्वभाव है।

कथ के अनुसार अनन्त अमृत परिकल्प वा अमृत किन्तु है, जो परिकल्पना करते हैं। उक्त उक्त किन्तु से विविध किन्तु कथ परिकल्पित होते हैं। अर्थात् लब्ध आत्मज्ञान-वाद्य आदि आत्म-धर्म के रूप में मिथ्या प्रवृत्ति होते हैं। इनमें परिकल्पित स्वभाव करते हैं। यह स्वभाव परमाद्य नहीं है।

कर्मकच के अनुसार 'किन्तु' वह विज्ञान है, जो परिकल्पना करता है। वह वा और स्वभाव विज्ञान है, जो आत्मन् और धर्म में अभिनिर्भर है। विस्मय के अनुसार वह आदों सामान्य

विज्ञान और उनके चैत हैं। स्थिति करते हैं कि सब साक्ष्य विज्ञान परिकल्पना करते हैं, क्योंकि उनका अमृत, परिकल्पना-मात्र है। इसके विपक्ष में ब्रह्मपाल करते हैं कि यह अमृतार्थ है कि सब साक्ष्य विज्ञान परिकल्पना करते हैं। यह उत्तर है कि ब्रह्मपाल सर्व विज्ञान 'अमृत' परिकल्पना करता है। इनकी यह संज्ञा इतिहास है, क्योंकि साक्ष्य विज्ञान तत्त्व का साक्षात्कार नहीं करता। साक्ष्य चित्त ब्रह्म-माहक के रूप में अक्षमाक्षित होता है। इससे यह परिग्रह सदा नहीं निकलता कि कुशल अथवा अक्षमाक्षित चित्त में माह होता है, और यह अक्षमाक्षित की परिकल्पना में समर्थ है। वस्तुतः इस पक्ष में बोधिसत्त्व तथा मानस्य के अर्थों की वृत्तिसत्त्व ज्ञान (यह एक अनात्मज्ञान है) में माह होगा, क्योंकि यह ज्ञान ब्रह्म-माहक के रूप में अक्षमाक्षित होता है। तथागत के उत्तर ज्ञान में भी माह होगा, क्योंकि बुद्धमूर्तिज्ञान में कहा है कि बुद्ध ज्ञान (आदर्श ज्ञान) अक्षम, मुनि आदि विविध प्रतिबिम्बों की अक्षमाक्षित करता है।

इसमें संदेह नहीं कि यह कहा गया है कि आत्म-विज्ञान का आत्म-परिकल्पना के बीच है। किन्तु यह नहीं कहा गया है कि यह विज्ञान केवल इनका प्रत्यक्ष करता है।

विज्ञान यह है कि केवल दो विज्ञान—एक और उत्तम—परिकल्पना करते हैं। अस्मिन् में जो 'चित्त वेन किञ्चिद्वेन' उक्त है, उक्त कारण यह है कि किञ्चिद्वेन विविध है। यह कौन कस्तु है किन्तु परिकल्पना का कारण होता है। उपर के अनुसार यह कस्तु परत्न्य है। यह निमित्तमात्र है, क्योंकि यह मात्र किञ्चिद्वेन का आत्म-परिकल्पना है। किन्तु प्रश्न है कि क्या परि-निमित्त भी 'च चित्त का किञ्चिद्वेन नहीं है? इत्यादि उत्तर है कि तत्त्व अथवा परिनिमित्त निमित्तमात्र का आत्म-परिकल्पना नहीं है। हाँ, हम यह कह सकते हैं कि तत्त्व किञ्चिद्वेन कस्तु है, किन्तु तत्त्व पर किञ्चिद्वेन का कारण प्रत्यक्ष नहीं होता।

परिकल्पित स्वभाव किञ्चिद्वेन का, निमित्तमात्र का, किञ्चिद्वेन है; किन्तु यह आत्म-परिकल्पना नहीं है। इसका कारण यह है कि यह 'कस्तु' उत्तम नहीं है।

परिकल्पित स्वभाव क्या है? 'उत्तम' और परत्न्य में क्या भेद है?

१ स्थिति के अनुसार अनादिकालिक अमृत वाचनात्मक साक्ष्य चित्त चैत इत्यादि में उत्पन्न होता है, माहक-मात्र रूप में उत्पन्न होता है। यह वर्तमानमात्र और निमित्तमात्र है। मर्यादा का कहना है कि यह जो 'तत्त्व' परिकल्पित है। यह कूर्म-रोग के समान अक्षमाक्षित है। किन्तु इनका अक्षम अर्थान्तर्यविधितमात्र प्रत्यक्ष-वर्णित है। यह स्वभाव अक्षमाक्षित नहीं है। इसे परत्न्य कहते हैं, क्योंकि यह अमृत-परिकल्पना प्रत्यक्ष-वर्णित है।

यह कैसे प्रतीत हो कि यह जो मात्र अक्षमाक्षित है? आगम की शिक्षा है कि अमृत-परिकल्पना परत्न्य है, और जो माह परिकल्पित है।

२ वर्तमान के अनुसार वाचनात्मक से चित्त-चैत जो मागों में परिणत होते हैं। यह परिणत मात्र हेतु-प्रत्यक्ष-वर्णित उत्पन्न होता है, और स्वर्णित-वर्णित के उत्पन्न परत्न्य है। किन्तु किञ्चिद्वेन उत्तम, अक्षम, साक्ष्य, भेद, माह-अक्षम, भेदाक्षम, न माह न अक्षम, न अक्षम न

मेव इन मित्या धेवाद्यो वा ग्रहणं कृता है। इन विविध आकाशों में वो भाग परिकल्पित कहलाते हैं।

वस्तुतः आशय कहता है कि ममाश्रयमात्र, इत्यमात्र (वो भाग) और इन दो भागों की विविधता परवृत्त है। आशय यह भी कहता है कि वस्तुता को छोड़कर शेष चार धर्म परवृत्त में संघटीत हैं।

यदि निमित्तमात्र परवृत्त नहीं है, तो वे दो भाग जो मुख के अनास्रव प्रवृत्त-बल हैं, परिकल्पित होंगे। यदि आप यह मानते हैं कि यह दो भाग परिकल्पित हैं, तो उत्तर अनास्रव बल की उत्पत्ति, बिना एक निमित्तमात्र को आश्रय बनाने वाली है क्योंकि यदि एक निमित्त मात्र इसका आश्रय होता तो यह आश्रय-धर्म में पर्याप्त न होता।

यदि वो मात्र परिकल्पित है, तो यह आश्रय प्रत्यक्ष नहीं है क्योंकि परिकल्पित अश्रय धर्म है। वो मात्र धारित नहीं कर सकते, बीजों का उत्पन्न नहीं कर सकते। अतः उत्तर बीजों के दो मात्र न होंगे।

बीज निमित्तमात्र में संघटीत हैं, अतः यह अश्रयधर्म है। अतः बीज जैसे हेतु-प्रत्यक्ष होंगे।

यदि वो मात्र, जो चित के अश्रय है, और बीजों से उत्पन्न होते हैं परवृत्त नहीं हैं तो जिस स्वरूप को आप परवृत्त मानते हैं, अर्थात् संविदिमात्र वो इन दो भागों का आश्रय है, परवृत्त न होगा, क्योंकि कोई कारण नहीं है कि यह परवृत्त हो जब वो मात्र परवृत्त नहीं है।

अतः वो प्रत्यक्षधर्मित है यह परवृत्त है।

१. परवृत्त स्वभाव

'परवृत्त' प्रत्यक्ष से व्युत्पन्न विकल्प है। यह अश्रय 'प्रतीत्य-समुत्पन्न' से निराली-मुक्त है। जो हेतु-प्रत्यक्ष से उत्पन्न होता है, वह परवृत्त है। एकमत से यह सत्य केवल निमित्त परवृत्त का है। वस्तुतः में अनास्रव परवृत्त को 'विकल्प' नहीं करते। एक दूसरा मत यह है कि जब चित्त-वैद्य, बाहे सत्य ही या अनास्रव, 'विकल्प' करे गए हैं।

२. परिनिष्पन्न स्वभाव

परिनिष्पन्न स्वभाव परवृत्त की परिकल्पित से उदा रहितता है। यह अकिञ्चनस्वभाव है। यह मय-माहक इन दो विकल्पों से विनिर्मुक्त होता है। इस स्वभाव की उदा मय-माहक-भाव से अत्यन्त रहितता होती है। यह अकिञ्चन स्वभाव की अत्यन्त स्वयंता है। अतएव यह परवृत्त से न अन्य है, और न अन्य, यथा अकिञ्चन अतिथि धर्मों से न अन्य है, और न अन्य।

युन सुप्रधान-व्यास कहते हैं कि परिनिष्पन्न धर्मों का कस्तूर्य, अविपरीत, निश्चय और परिपूर्ण स्वभाव है। वह वस्तुता से अर्थात् परम-अत्यन्त से प्रसङ्ग स्वयंता की अश्रय में कस्तूर्य के स्वभाव से मिश्रित है। अतः परिनिष्पन्न (स्वयंता) परवृत्त से न अन्य है, न अन्य। यदि यह इसके अभिन्न होता, तो तथ्या धर्मप्राप्त (परवृत्त) का कस्तूर्यस्वभाव न

होती। यदि यह इससे अभिन्न होता तो तथ्यता न निम्न होती, और न पूर्ण निम्न। पुन यह कैसे माना जाय कि परिनिष्पन्न स्वभाव और परतन्त्र स्वभाव का नानात्व है, और न एकत्व! इसी प्रकार अनित्य, शून्य, अनात्म धर्म तथा अनित्यता, शून्यता, नैरुक्त्य न अन्य हैं, न अनन्य। यदि अनित्यता संस्कारों से अन्य होती, तो संस्कार अनित्य होते, यदि अनन्य होती, तो अनित्यता उनका सम्प्राप्य लक्षण न होती। वस्तुतः धर्मता या तथ्यता का धर्मों से ऐसा संकष है, क्योंकि परमार्थ और संवृति अन्योन्याभिमित हैं।

वस्तुतः परिनिष्पन्न का प्रतिबंध, साक्षात्कार नहीं होता, तत्काल मध्यमूत परतन्त्र का जो हम नहीं जान सकते। अन्य ज्ञान से परतन्त्र का ग्रहण नहीं होता।

स्वभावतः का चित्त से अन्वेष

इन विचारों के अनुसार शुभान-व्यांग चित्त का इतिहास बताते हैं। निःस्नेह सदा से चित्त-चैत अपने विविध आकारों में (भागों में) अपने को खल जानते हैं, अर्थात् परतन्त्र को अपने को जानता है, तथा से स्वनिष्ठान का विषय है। किन्तु चित्त-चैत सदा पुद्गल-धर्मभाव से सङ्गत होते हैं, अतः यह प्रत्यक्ष-जनित चित्त-चैत के सिद्धा स्वभाव को मर्याद में नहीं जानते। माया-मयीचि-स्वप्नविन्-मयिचिन्-प्रतिमात्-प्रतिभुक्-उदकचन्द्र-निर्मितम् उनका अस्तित्व नहीं है, और एक प्रकार से ही भी। धनमूह में कहा है—“बस एक कोई तपसा का दर्शन नहीं करता, वह नहीं जानता कि धर्म और संस्कार मर्यादित वस्तुत्व नहीं हैं, मर्यादित हैं।”

अतः यह ठिक् होता है कि स्वभावतः (स्वभावतः) का चित्त-चैत से व्यतिरेक नहीं है। चित्त-चैत और उनके परिणाम (दर्शन और निमित्तमात्र) का प्रत्यक्ष से अनुभव होता है, और इसलिये मायाप्रतिबिम्बित वह नहीं है, और एक प्रकार से मानो वह है। इस प्रकार वह मूल पुण्य की प्रवृत्ति करता है। यह सब परतन्त्र कहलाता है।

मूल परतन्त्रों को सिद्धा ही आत्म-धर्म अवधारित करते हैं। कपुष के समान इस ‘स्वभाव’ का परमार्थ अस्तित्व नहीं है। वह परिकल्पित है। किन्तु वस्तुतः वह आत्म-धर्म किन्हीं एक सिद्धा संज्ञा परतन्त्र पर आरोपित करती है, शून्य है। चित्त के परमार्थ स्वभाव को (विज्ञान और दो भाग) को आत्म-धर्म की शून्यता से प्रकाशित होता है, परिनिष्पन्न की संज्ञा ही जाती है। हम कहेंगे कि धर्मों का उत्पन्न-स्वभाव उनका विद्वत् साक्ष्य का विज्ञान-शक्ति है, जो प्रत्येक प्रकार के साक्षात्कार से शून्य है। इस स्वभाव का निरूपित भाव सर्वगत धर्म (केनोमनिम्न) हैं, और धर्मों का स्थूल और सिद्धा आकार आत्म-धर्म का प्रतिमात् है। यह भी ध्यान में रखना चाहिये कि इन सब की समष्टि विद्वत् विज्ञानाप्तन प्रता है।

असंख्य धर्मों की विश्वप्रवृत्ति

इसके अनन्तर शुभान-व्यांग इस विश्वमानस का प्रमाण आश्रयों के असंख्य धर्म के संकल्प में करते हैं। वह कहते हैं कि विज्ञान आश्रयों के प्रमाण के आकार में परिवर्त

होता है। क्योंकि आकाश चित्त-निमित्त है, इसलिए यह परतन्त्र में संवर्धित होता है। किन्तु मूल यह निमित्त को द्रव्यरूप कहियत करते हैं। इस कारणना में आकाश परिकल्पित है। अतः द्रव्य आकाश को तपता का एक अपर नाम अवधारित करने से आकाश परिनिपन्न है। इसी प्रकार बुद्धान्-वर्गा विद्वद् करते हैं कि अग्न्य अर्कसकृत् तथा रूप-वेदना-संज्ञा-संज्ञान-विज्ञान यह पाँच संस्कृत धर्म-द्वि के अनुसार परिकल्पित, परतन्त्र और तपता में संवर्धित हो सकते हैं।

त्रिबन्धन की सत्ता

एक अन्तिम प्रश्न है कि क्या द्रव्यरूप है वा अक्षर। परिकल्पित स्वभाव केवल प्रवृत्तिरूप है, क्योंकि यह मित्रा वचि से व्यवस्थित होता है। परतन्त्र प्रवृत्ति और कस्तुत्त होना है। पित्त, रमुदाय, (संज्ञ, सम्प्रती) तथा भयदि, प्रवृत्ति है। चित्त-वैच-रूप प्रत्यक्ष-वर्धित है। अतः यह कस्तुत्त है। परिनिपन्न केवल द्रव्यरूप है, क्योंकि यह प्रत्यक्ष-धीन नहीं है।

किन्तु यह तीन स्वभाव भिन्न नहीं हैं, क्योंकि परिनिपन्न परतन्त्र का द्रव्यरूप स्वभाव है, और परिकल्पित का परतन्त्र से व्यतिरेक नहीं है। किन्तु यद्यपि यह एक द्वि से भिन्न नहीं है, तथापि दूसरी द्वि से यह भिन्न नहीं है, क्योंकि मित्रावह, प्रत्यक्ष-स्वभाव और द्रव्यरूप स्वभाव भिन्न है।

निर्वाणभाव बाह

यह विचार शंकर के वेदान्तमत के आत्मन्त समीप है। बुद्धान्-वर्गा इस कठरे को सम्मते हैं। माध्यमिकों के प्रतिवाद करने पर वह इस प्रश्न का विचार करते हैं कि यदि तीन स्वभाव हैं तो मन्वान् की यह शिक्षा क्यों है कि सब धर्म नि स्वभाव हैं। दूसरे शब्दों में यदि धर्म के तीन आत्मन्त हैं तो मन्वान् का यह उपदेश क्यों है कि वह शून्य और नि-स्वभाव हैं। यह प्रश्न बड़े म्हरन का है। यह देखना है कि बुद्धान्-वर्गा कैसे नानाशुन की शक्त का त्याग कर कस्तुत्तों की विज्ञान-सत्ता को व्यवस्थित करते हैं।

उनका उत्तर यह है कि "न तीन स्वभावों में से प्रत्येक अपने आत्मन्त में नि स्वभाव है। विविध स्वभाव की विविध नि स्वभावता है। इस अभिप्राय से मन्वान् ने सब कर्मों की नि-स्वभावता की देवना की है।

परिकल्पित नि-स्वभाव है, क्योंकि इसका नहीं लक्ष्य है (लक्ष्येन)। परतन्त्र की नि-स्वभावता इसलिए है, क्योंकि इसका स्वयंभाव नहीं है। परिनिपन्न की नि-स्वभावता इसलिए है, क्योंकि यह परिकल्पित आत्मन्त-धर्म से शून्य है। परिनिपन्न धर्म पर्याय है। यह भूतलता है। यह विशिष्टभावता है।

यह तीन नि-स्वभावता जगत् लक्ष्य-नि-स्वभावता उपस्थि-नि-स्वभावता, पर्याय-नि-स्वभावता है।

शून्यता की गंभीरता से संसार विज्ञानोपधि के लक्ष पर उठता है। यदि हम ने कहा है कि सर्व धर्म निःस्वभाव है, तो इसका वह अर्थ नहीं है कि उनमें स्वभाव का परमार्थतः अभाव है। यह इत्यवचन नीतिार्थ नहीं है। परन्तु और परिनिष्पन्न अस्तु नहीं है। किन्तु मूल पुरुष विपर्ययित उनमें आत्म-धर्म का अभ्यास करत है। वह विपरीत माय से उनका इत्यस्तु आत्म-धर्म के रूप में ग्रहण करते हैं। वह परिकल्पित स्वभाव है। इन मायों की व्याप्ति के लिए अभावान् सामान्यतः कहते हैं कि जो सत् है (वृत्त-दीप्त स्वभाव) और जो अस्तु है, (प्रथम स्वभाव) दोनों निःस्वभाव हैं। यदि परिकल्पित स्वभाव निःस्वभाव है, तो परन्तु ऐसा नहीं है। परन्तु अस्तु-निःस्वभाव है। इसका अर्थ यह है कि मायाका यह हेतु-अस्तु-अवस्था उत्पन्न होता है, और वह परन्तु है। वह स्वभाव नहीं है, जैसा विपर्ययित माय होता है। अतः हम एक प्रकार से कह सकते हैं कि यह निःस्वभाव है, किन्तु स्वभाव यह स्वभाव है।

परिनिष्पन्न का विशेष क्रम से विचार करना है। इसे भी हम उपचार से इस अर्थ में निःस्वभाव कह सकते हैं कि इसका स्वभाव परिकल्पित आत्म-धर्म से परमार्थतः शून्य है। स्वभाव स्वभाव का इसमें अभाव नहीं है। यथा यद्यपि महाकाय सब कर्मों की आहूत करता है, और अल्प मतिधन करता है, तथापि कर्मों की निःस्वभावता को प्रकट करता है। उन्हीं प्रकार परमार्थ शून्यता से, आत्म-धर्म की निःस्वभावता से, प्रकट होता है, और निःस्वभाव कहला सकता है। किन्तु यह क्रम परमार्थ नहीं है, अतः कर्मों की शून्यता का बचन नीतिार्थ नहीं है। निश्चिन्तावता परमार्थ है।

ऊनविंश अध्याय

माध्यमिक-नय

[आचार्य नागार्जुन तथा चन्द्रकीर्ति के आचार पर]

माध्यमिक दर्शन का महत्त्व

आचार्य नागार्जुन मध्यमक शास्त्र के आदि आचार्य हैं। बौद्ध विद्वान् उनको अपर बुद्ध के समान मानते हैं। नागार्जुन की मध्यमकश्रद्धा पर प्रसन्नपदा नाम की वृत्ति है। उसके रचयिता आचार्य चन्द्रकीर्ति हैं। उन्होंने वृत्ति में कहा है कि नागार्जुन के दर्शन-वेग में परमादियों के मूल और लोकमानस तथा उनके सम्बन्धमय रूपन के समान मूल हो जाते हैं। उनके हीनत्व दर्शन से लोकोत्प्रादिक निश्चय अस्तितायें नष्ट हो जाती हैं। चन्द्रकीर्ति ऐसे आचार्य के वक्तों में प्रतिपाद करके उनकी कारिका की विवृति करते हैं, जो 'तर्कव्याख्या' से आच्छिन्न है। प्रसन्नपदा नाम की वृत्ति के द्वारा यह आचार्य का अभिप्राय विवृत करते हैं। चन्द्रकीर्ति के अनुसार आचार्य के शास्त्र-प्रवचन का यह प्रभाव वृत्तों को प्रथम विचिन्ता से लेकर प्रवृत्ति-मिथ्या-ज्ञान के अविपर्यय ज्ञान करने तक के लिए है। आचार्य का यह प्रभाव केवल कल्याणक है।

माध्यमिक-दर्शन का प्रतिपाद

जो लक्षण मध्यमक शास्त्र का अभिव्यक्ति है उससे अभिमत स्वभाव प्रत्यक्ष तथ्यत्व का है, और वही प्रतिस्मृत्युपाद है। इसलिए आचार्य नागार्जुन शास्त्र के आरंभ में अनिये यदि वह चिन्तकों से विशिष्ट प्रतिस्मृत्युपाद को प्रकाशित करते हैं, और उसके उपरान्त तथ्यत्व की कल्पना करते हैं^१। आचार्य चन्द्रकीर्ति नागार्जुन के एक-एक चिन्तकों का अभिप्राय बताते हैं।

नियेप संशय-मौल्यता है, किन्तु उस में संशय-मौल्यता नहीं है, अतः यह 'अनियेप' है।

उपाद आत्ममात्रोन्मूलन है उस में आत्ममात्रोन्मेष नहीं है, अतः यह 'अनुपाद' है।

१ 'तर्कव्याख्या' नाम मध्य की माध्यमिकश्रद्धा पर एक वृत्ति है उसका पूरा नाम 'मध्यम-इत्यवृत्ति-तर्कव्याख्या' है। चन्द्रकीर्ति के अनुसार 'तथ्यव्याख्या' से आचार्य का मध्यम विवृत हुआ है।

२ अनियेपमहत्त्वप्रमाणैरुपपादकम्, अनेकार्थमवाचार्यमवाप्त्यमभिनिर्मयः।

या प्रतिस्मृत्युपादं प्रवृत्तीपलभं विद्यं देवतामात्रं अनुचरति नष्टं बर्हता नष्टं ॥

उत्प्रेरक-सन्तान-प्रकथ का विच्छेद है, परन्तु तब में विच्छेद नहीं है, अतः वह 'अनुत्प्रेर' है।

सांकायिक-स्यमायुता-शान्तिविधता है, परन्तु तब में वह नहीं है, अतः वह 'अशान्त' है।

तब में न मिश्रार्थता है न अमिश्रार्थता, अतः वह 'अमेकार्थ' और 'अनानार्थ' है।

तब में अनात्म और निर्गम नहीं है, अतः वह 'अनात्म' और 'अनिर्गम' रूप है।

इन क्रियेत्सवों से निर्वाण की सर्व प्रदोषपराम्परा एवं उसका शिखर बोधित होता है। यह मध्यम-शान्त का प्रतिपाद एवं प्रयोजन है।

हेतु-ग्रन्थों की अपेक्षा करके ही सकल भाषों (पदार्थ) की उत्पत्ति होती है। आचार्य ब्रह्मचरि कहते हैं कि इस नियम को प्रकाशित कर महात्मन् ने भाषों की उत्पत्ति के संकथ में शक्तियों के विभिन्न विच्छेदों का—अनेकवाद, एकहेतुवाद, विमलहेतुवाद आदि का निरुक्तन्य किया है। इसीलिए विभिन्न शक्तियों का लक्ष्यत्व, परलक्ष्य, स्वरोन्मूलक का विच्छेद निश्चित हो जाता है। इन शक्तियों के निरोध से कलुष-पदार्थों का उत्पन्न-अवधार्य रूप उन्नासित होता है, और यह विद्व होता है कि आत्म-ज्ञान की दृष्टि में पदार्थ स्वभावतः अनुत्पन्न है। अतः प्रतीत्य-समुत्पन्न पदार्थों में निरोधादि नहीं है।

आर्य जब प्रतीत्य-समुत्पाद का उक्त क्रियेत्सवी से ज्ञान कर होता है, तब स्वमात्मतः उसके प्रदोषों का उत्पन्न होता है। इसीलिए आचार्य प्रतीत्य-समुत्पाद का क्रियेत्सव 'प्रदोषोपराम' होते हैं। वह 'शिव' है, इसीलिए कि वहाँ निष्ठ शैल समझा है। ज्ञान-देय-समग्र निष्ठ है, इसीलिए तब शक्ति-सम-मर्यादा उत्पन्नों से रहित है। पूर्व अभिविष्ट क्रियेत्सवों से विशिष्ट प्रतीत्य-समुत्पाद की शेरना ही मध्यम-शान्त का अमीशार्थ है। महात्मा बुद्ध ने ही इसे अकाल्य किया है, अतः उनके 'अविरोधार्थशक्ति' (छल्लका होने से) आचार्य महादत्तगुप्त होकर उन्हें 'वदता' कर आदि अनेक क्रियेत्सवों से क्रियेत्सव करते हैं और प्रवाम करते हैं।

ब्रह्मचरि कहते हैं कि प्रतीत्य-समुत्पाद के इन क्रियेत्सवों में वचपि सर्वप्रथम निरोध के निरोध का उत्प्रेरक है, जब कि उत्पाद का प्रतिपक्ष पहचाने होना चाहिये। किन्तु उत्पाद और निरोध में वीचार्थ नहीं है, संसार का अनादित्व है। इसे एवम करने के लिए अनिरोध का प्रथम उत्प्रेरक आत्मरूप बुद्धा।

एवम उत्पत्ति के सिद्धान्त का लक्षण

अन्धकार की पदार्थों की उत्पत्ति सत्तः पदार्थ का उन्मूलन स्वीकार करते हैं। परन्तु आचार्य नागार्जुन पदार्थों की उत्पत्ति किसी तरह नहीं मानते। उनके मग में किसी भी शैष्टिक या शक्ति आचार में कोई भी आशेष दस्तु किनी भी संकथ से न सत्त उत्पन्न होती है, न पदार्थ और न उन्मूलन।

कस्तु का स्वतः उत्पाद मानें तो उपपत्ति की ही पुनः उत्पत्ति माननी पड़ेगी। स्वतः-उत्पाद पक्ष के संकेत से पक्ष-उत्पाद का सिद्धांत भी सिद्ध नहीं होता। आगे बहकर हम पक्ष-उत्पाद का संकेत करेंगे।

माध्यमिक की पक्षहीनता

माध्यमिक का अपना कोई पक्ष नहीं है, और न कोई प्रतिष्ठा ही है, किसी सिद्धि के लिए वह स्वतंत्र अनुमान का प्रयोग करे। माध्यमिक स्वतः-उत्पादवादी सांख्य के प्रतिष्ठाई का कैलाश परीक्षण करता है। सांख्य अपनी प्रतिष्ठा की सिद्धि के लिए सचेत है, इसलिए उनके वादों का संकेत आचार्य चन्द्रबीरजी विस्तार से करते हैं। वह कहते हैं कि किसी भी उपपत्ति से सांख्य का स्वतः-उत्पादवाद संभव नहीं है। जो कस्तु स्वयं से विद्यमान है, उसकी पुनः उपपत्ति निष्प्रयोजन है। यदि बात स्वयं का ही रूप मानें तो कभी कस्तुओं का अभावत्व (विनाश) सिद्ध नहीं होगा।

माध्यमिक पर वादियों का एक विशेष आरोप है कि माध्यमिक का पक्ष स्वयं नहीं है, उस परपक्ष के संकेत के लिए वह अनुमानादि का प्रयोग कैसे करता है। चन्द्रबीरजी इसके समर्थान में कहते हैं कि अमृत के साथ तो हमारा विवाद नहीं है, प्रस्तुत वेद-शास्त्रवादियों के साथ है। ऐसे लोगों से विचार के लिए आचार्य को भी अपनी अनुमानमिता प्रकट करनी पड़ती है। स्वतः माध्यमिक का कोई पक्षान्तर नहीं है, इसलिए उसे अनुमान का स्वयं प्रयोग करना पड़ नहीं है। किम्वदन्त्यावर्तनी में आचार्य कहते हैं कि यदि मेरी कोई प्रतिष्ठा होती तो मुझ पर अनुमान संकपी बोध लागते, किन्तु मेरा कोई पक्ष नहीं है। मेरे पक्ष में कोई प्रतिष्ठा इसलिए भी नहीं बनती कि प्रपक्ष आदि प्रपक्षों से किसी कस्तु की उपपत्ति प्रभावित नहीं होती। उपपत्ति हो, उस उसके लिए प्रकर्तन, निवर्तन या उसके साधन का प्रयत्न ठठे। अतः हम पर अमृत वादियों का किसी प्रकार भी उपपत्ति नहीं है। आचार्य भी कहते हैं कि स्वः अस्वः, स्वस्वः इनमें से किसी को भी पक्ष ही नहीं है, उस पर चित्काश में भी कोई बोध आरोपित नहीं किने का करते।

माध्यमिक को वादियों के आरोपों का परिहार स्वयं में दोषों के अप्रत्यक्षानुबोध (बोध न लागने की प्रवृत्ति) से करना चाहिये। यथा—स्वतः-उत्पादवादी सांख्य से पूछना चाहिये कि आप कार्यमूलक स्व से स्वतः उत्पाद मानते हैं या कारणमूलक? प्रथम पक्ष में सिद्धताकमता (सिद्ध बात को ही सिद्ध करना) होगी, क्योंकि कार्यमूलक का कार्यत्व स्वयं सिद्ध है, विद्यमान है। द्वितीय पक्ष में विवक्षार्थता है, क्योंकि कारणमूलक विद्यमान की अकस्मात् में ही उत्पत्ति निरोधी कर्ममूलकता भी स्वीकार करना पड़ेगा। इस लक्ष्य में विद्यमानत्व वेद माध्यमिक का नहीं है, इसलिए सिद्धताकमता या विवक्षार्थता का परिहार उसे नहीं करना है।

अन्तर्वादी कहते हैं कि जब माध्यमिक को स्वयं अनुमान का अधिकार नहीं करना है, और उसके पक्ष में पक्ष-वेद-शास्त्र भी अधिक हैं, तो वह सांख्य के स्वतः-उत्पाद के प्रतिवेध

की अपनी प्रतिष्ठा का साधन कैसे करेगा, और पर की प्रतिष्ठा का निराकरण भी कैसे करेगा) क्योंकि धार्मी-प्रतिष्ठावी उम्मेद-सिद्ध अनुमान से ही निराकरण संभव होता है। एक ओर पूर्व-पक्षी अपने अनुमान को निर्बुद्ध रखने के लिए दोषरहित पक्ष-हेतु-व्यक्तियों का प्रयोग करेगा। किन्तु वृत्ती ओर माध्यमिक उनमें दोषों का अभिधान करेगा नहीं, इस प्रकार धार्मी के दोषों का परिहार नहीं होगा; फलतः माध्यमिक परपक्ष का निराकरण नहीं कर सकेगा।

चन्द्रशेखर कहते हैं कि जो व्यक्ति धर्म को बिन उपपत्तियों से निरूपणपूर्वक स्वयं जानता है, वह अपना निरूपण वृत्तों में भी उत्पन्न करने की इच्छा से उन उपपत्तियों का उपदेश करता है। इस न्याय से यह सिद्ध होता है कि पर को ही स्वामुपगत प्रतिष्ठा की सिद्धि के लिए हेतु आदि का उपादान करना चाहिये, माध्यमिकों को नहीं। वस्तुतः वृत्ते के प्रति हेतु आदि का प्रयोग नहीं होता, बल्कि अपने पक्ष के निरूपण के लिए होता है। अन्वया उक्त पक्ष स्वयं किंवदन्ति हो जायगा, फिर वह वृत्ते को स्वप्रतिष्ठा का निरूपण क्या कर सकेगा। इसलिये पुच्छिनीन पक्ष का स्वयं दोष यही है कि वह स्वप्रतिष्ठा के साधन में ही अपने को अन्वय बना लेता है। ऐसी अवस्था में माध्यमिक को परपक्षीय अनुमान के बावो ह्माकन से भी कोई प्रयोजन नहीं रहता।

माध्यमिक की दोषोद्घाटन की प्रणाली

चन्द्रशेखर एक विशेष बात की ओर ध्यान दिलाते हैं। वर्यपि माध्यमिक की अपनी कोई प्रतिष्ठा नहीं है, इसलिये उसे अनुमान के दृश्य प्रयोग की आवश्यकता नहीं पड़ती, फिर भी उसे परपक्ष के अनुमान विरोधी दोषों का उद्भावन करना चाहिये। इसके अन्वय में वह आन्तः-बुद्धपातित की प्रणाली का उल्लेख करते हैं—पदार्थ स्वयं ही उत्पन्न नहीं होते, क्योंकि स्वतन्त्रता विद्यमान की अवधि मानने में कोई प्रयोजन सिद्ध नहीं होता। जैसे किसी को स्वतन्त्रता विद्यमान पदार्थ के उत्पन्न की अपेक्षा नहीं होती, इसी प्रकार स्वतन्त्रता विद्यमान अन्तः-मात्र का पुनः उत्पन्न मानना व्यर्थ है। इस प्रकार लक्षणों के अनुमान में माध्यमिक आन्तः-बुद्धपातित में लक्षण दृष्टान्त और हेतु के उपादान के द्वारा विशेष का उद्भावन किया है।

माध्यमिक के अनुमान में हेतु और दृष्टान्त के अभिधान का दोष यही दिया जा सकता क्योंकि स्वतन्त्रतावादी लक्षण के पक्ष में अभिधायक वर्य की पुनः अभिधायक अन्वय नहीं है। इस सिद्ध कर को ही माध्यमिक दृष्टान्त के रूप में ग्रहण करेगा। इसी प्रकार लक्षण-अन्वय अभिधायक राखि कर को ही उत्पन्न प्रतिषेध से किरोमि करके माध्यमिक अपने अनुमान में लक्षण स्वीकार करेगा। इस प्रकार माध्यमिक पक्ष में सिद्धतापनता और विरहापनता आदि दोष नहीं लगेंगे।

अपराहण उत्पन्न उत्पन्न के निराह के लिए माध्यमिक लक्षण के उस अनुमान में दोषोद्घाटन करेगा जिससे लक्षण-वादी पुनः स अतिरिक्त लक्षण पदार्थों का स्वीकार सिद्ध

कहा है, क्योंकि माध्यमिक सांख्य-संमत पुरुष के दृष्टान्त में ही 'स्वात्मना विद्यमानत्वात्' हेतु के क्लृप्ति से रक्त-उत्पाद का निबन्ध सिद्ध कर देगा। सांख्यवादी यदि कहे कि उत्पाद के निबन्ध से शुद्ध अग्निमयिणीवादी का अनुमान बाधित नहीं होता, तो यह ठीक नहीं है। क्योंकि अनु-पसंभ की उपलब्धि—अग्निमयिणी और उत्पाद दोनों में समान है। इसलिए उत्पाद शब्द से अग्निमयिणी का ही अभिधान है। उत्पाद शब्द से अग्निमयिणी स्वीकार करना अनुपात नहीं है, क्योंकि अर्थात्म्य विपुल अर्थों के बोधक होते हैं। इसीलिए वे अपेक्षित समस्त अर्थ का संभव करके विशेष अर्थ के बोधन में प्रवृत्त होते हैं।

यदि अनुमान के पक्ष, हेतु आदि प्रमाण से विपरीत अर्थों का बोधन करें भी, तो उसके माध्यमिक का क्या संकल्प? क्योंकि उसकी कोई स्थापति नहीं है, जिससे उसके सिद्धान्त का विरोध होता हो। और फिर यदि प्रमाणविपरीतता की आपत्ति से परवाही के पक्ष में दोर कासे हैं, तो वह माध्यमिक को अमीश ही होगा। निस्त्वमात्म्यादी अपने अनुमान प्रयोग से स्वमात्म-वादी के अनुमान को बल दोगुना ही करता है, तब भी प्रयोग मात्र से प्रमाण विपरीतार्थ (अपने सिद्धान्त के विरुद्ध जाना) का दोष माध्यमिक पर नहीं लगेगा, क्योंकि शब्द वाच्यप्राप्तिक के समान कला को असंस्कृत नहीं बनाते प्रत्युत वह कला की विद्या का अनुविधान मात्र करते हैं। अतः माध्यमिक पर-प्रतिष्ठा के प्रतिबन्ध मात्र से ही संकट है।

आत्मार्थ प्रमाणपक्ष के द्वारा भी परपक्ष का निरस्तत्व करते हैं। आत्माकाश मध्यम-वर्तन को अंगीकार करके भी तर्कशास्त्र में अपनी अतिक्रान्तता आविष्कृत करने के लिए संस्कृत अनुमान का प्रयोग करते हैं। इनके ऐसे अनुमान प्रयोगों से तार्किक पक्ष की ही बोध-प्राप्ति उपलब्ध होती है, जैसे—माध्यमिक का वह अनुमान-प्रयोग तीव्र, किन्तु वह सांख्य-संमत पुरुष के दृष्टान्त में अनुत्पाद के साथ विद्यमानत्वात् हेतु की व्युत्पत्ति देखकर स्वयं आध्यात्मिक आत्मतन्त्रों का पारम्परिक दृष्टि से अनुत्पाद सिद्ध करता है (आध्यात्मिकानि आत्मतन्त्रानि न परमाद्यन्त रक्त उपजानि, विद्यमानत्वात्, चैतन्यत्वात्)।

यहाँ प्रश्न उठता है कि माध्यमिक के इस अनुमान-प्रयोग में किस अर्थ की विधि के लिए 'परमाद्यन्त' विशेष है, क्योंकि लोक-संवृति (लोक बुद्धि) से स्वीकृत उत्पाद अप्रतिबन्ध होता है। किन्तु माध्यमिकों के मध्य में लोक-संवृति से भी मायो का रक्त-उत्पाद सिद्ध नहीं होता। माध्यमिक से शत्रु मतात्म्यात्मियों की अपेक्षा से भी वह विशेषण धारण नहीं है, क्योंकि माध्यमिक परम की उत्पाद आदि व्यक्त्वा को संकल्प भी नहीं स्वीकार करता है। वह भी नहीं है कि सामान्य जन रक्त-उत्पाद से प्रतिपन्न हो, किन्तु अपेक्षा से यह विशेषण धारण करे। अतः सामान्य जन रक्त, परतः आदि के विचार में उठता ही नहीं। हाँ, वह अस्तव्य से कार्य की उत्पत्ति की व्यक्त्वा अक्षर्य मानता है।

यह ही संकट या कि जो लोग सांख्यिक दृष्टि से मायो की उत्पत्ति मानते हैं, उनके मिरा-करा के लिए परमार्थ विशेषण धारण हो। किन्तु इस दृष्टि से जो अनुमान का प्रयोग होगा, वह अक्षर्य ही पक्ष-दोष, हेतु-दोष से मत्त होगा। पक्ष-दोष तो इसलिए होगा कि पारम्परिक

रूप से बहुरूपि अस्तित्वों का स्वतः उत्पाद माना नहीं जाता। ऐसी अवस्था में अनुमान का आधार ही अस्थिर है। यदि उत्पत्ति-प्रतिपक्ष के साथ 'परमार्थ' का योग करें और कार्य करें कि सांख्य बहुरूपि की परमार्थत्व उत्पत्ति नहीं है, तो यह कुछ न होगा। क्योंकि परस्पर बहुरूपि को वस्तुस्थिति मानता है। उसे माध्यमिक की प्रकृति-सत्ता इष्ट नहीं है। इस प्रकार आधार अस्थिर होगा और अनुमान पक्ष-बोध से प्रसक्त होगा।

कमप्रीति यहाँ यह उद्गमन करते हैं कि 'शब्द अनित्य है' इत्यादि पक्ष को सिद्ध करने के लिए कर्म-सामान्य (अनित्यता-साधारण) और कर्म-सामान्य (शब्द-साधारण) का ग्रहण करना चाहिये। शब्दका विशेष ग्रहण करने से अनुमान-अनुमेय व्यवहार सदा के लिए समाप्त हो जाएगा। शब्द और अनित्यता इस पक्ष और साध्य में बाधियों में वह विपत्तिपति होगी कि यहाँ किस शब्द का ग्रहण करें। बौद्ध-संमत बहुरूपि-हानौतिक शब्द हैं तो वह शब्द मृत में अस्थिर होगा। यदि आकार-गुणक शब्द हैं तो वह बौद्ध-संमत में अस्थिर होगा। इसी प्रकार 'अनित्यता' से वैशेषिक-विद्वत् संमत 'वस्तुस्थिति' कार्य हैं, तो वह बौद्ध-संमत में अस्थिर है। बौद्ध-संमत 'निर्देशक विनाश' कार्य हैं तो पर भी अस्थिर होगा। ऐसी अवस्था में अनुमान के लिए कर्म-कर्म सामान्य-ग्रहण का ग्रहण करना चाहिये, जिससे बाधियों में तत्कालीन पक्ष चले। अतः प्रकृत स्थिति में भी परमार्थ विशेषण का उत्कर्ष करके कर्म-ग्रहण का ग्रहण करना चाहिये।

किन्तु विशेष ध्यान देने पर यह सर्वसंमत मध्य-मार्ग भी बोधपूर्ण व्यूह है, क्योंकि वह उत्पाद-प्रतिपक्ष को साथ बताते हैं, तब उस साध्य-कर्म का कर्म (आध्यात्मिक आस्तन) अपने निम्ना रूप को प्रकट कर देता है। क्योंकि यह स्वतः के विपर्यय मात्र से आकाशित है। इस प्रकार स्वका कर्म ही व्युत्पन्न हो जाता है। इस प्रकार इस अनुमान में कर्म की उपलब्धि संभव नहीं होगी, क्योंकि अविपरीत ज्ञानवाले विद्वान् को विपर्यय बोध नहीं होगा, और इसके बिना बहुरूपि का सांख्य-वर्त्मन्य सिद्ध नहीं होगा।

शून्यता-अस्तित्व-बाधियों में ह्यस्त-शून्य भी नहीं होगा, क्योंकि उनके मृत में पूर्वोक्त पक्ष से बहुरूपि सामान्य न सांख्य सिद्ध होगा और न पारमार्थिक।

इसी प्रकार माध्यमिक प्रतिपक्षी के या अपने अनुमान के सम्यक् पक्ष हेतु आदि की अस्थिति निश्चित करता है। माध्यमिक अनेक प्रकार से यह सिद्ध कर देता है कि सभी अनुमान पक्ष-बोध, हेतु-बोध, अतिव्याप्य, विवक्षार्थ आदि बोधों से प्रसक्त हो जाते हैं। जैसे—हिनयाना कहें कि आध्यात्मिक आस्तनों के उत्पादक हेतु हैं क्योंकि तत्प्राप्त में उनका निर्देश किया है; जैसे तत्प्राप्त निर्दिष्ट शून्य निर्णय स्वीकृत है। इस अनुमान में माध्यमिक प्रकृति—'तत्प्राप्त का निर्देश' इस हेतु में तत्प्राप्त का निर्देश सांख्य है या परमार्थ। प्रथम पक्ष के सांख्य होने के हेतु की अतिव्याप्यता स्पष्ट है। द्वितीय पक्ष इतिहास अस्थिर है कि परमार्थ में निर्णय-निर्णय-मात्र (कार्य-कारण-मात्र) अस्थिर है।

माध्यमिक स्वतन्त्र अनुमानवादी नहीं

बादी माध्यमिक पक्ष पर आरोप करते हैं कि आपने कैसे परस्मै अनुमानों को बोध-मस्त छिड़ दिया है, ठीकी रीति से आपका अनुमान-प्रयोग भी बोध-गुप्त हो जाता है। ऐसी अवस्था में परपक्षी ही क्यों उन बोधों का उत्तर करे। उक्त पक्ष के बोधों के उत्तर का वाक्य उक्त पर है। अतः इन बोधों से आप कैसे बचते हैं।

अन्वयार्थि कहते हैं कि स्वतन्त्र अनुमानवादी पर ही वे बोध लागते हैं। हम स्वतन्त्र अनुमानवादी नहीं हैं। हमारे अनुमानों की उल्लंघना ही केवल पर प्रतिष्ठा के निवेद्य भाव में है। जैसे स्वतन्त्र अनुमानवादी पक्ष के द्वारा देखना स्वीकार करता है (बहु-परवर्ति)। माध्यमिक पक्षवादी है कि आप पक्ष का आत्म-दर्शन (अपने को देखना) तो स्वीकार नहीं करते और उक्त पर-दर्शन की अविनाशपूर्णा (बहु-परवर्ति को अनिवार्यतः देखना) स्वीकार करते हैं। हम इसके विपरीत यदि में स्वतन्त्र-अनुमान के साथ पर-दर्शन के अभाव का निष्पत्ति पाते हैं। अतः जब पक्ष में स्वतन्त्र-दर्शन नहीं है तो परदर्शन भी छिड़ नहीं होगा। इस प्रकार हम देखते हैं कि पक्षवादी का निष्ठादि दर्शनवादियों के स्वतन्त्र अनुमान के ही विरुद्ध है। माध्यमिक कहता है कि पूर्वोक्त प्रकार से हमें पर पक्ष में बोधों का उत्तरान भाव कर देना है। ऐसी स्थिति में मेरे पक्ष में उक्त बोध नहीं लग पाते, बितरते उमानुष्यता का प्रयोग उक्त भाव उक्त।

आचार्य अन्वयार्थि कहते हैं कि बादी-प्रतिवादिओं में किसी एक पक्ष की प्रसिद्ध मन्त्रणा से भी अनुमान बाधित हो जाता है। जो लोग अभाव या बोधों का उक्तवादियों से निमित्त होना आवश्यक मानते हैं, उन्हें भी लौकिक व्यवस्था के अनुसार रसचन से भी अनुमान बाधित होता है, यह मानना पड़ेगा। इस प्रकार केवल उक्त प्रसिद्ध आगम से ही आगम-बाधा नहीं हो पाये, प्रसिद्ध स्वतन्त्र आगम से भी आगम बाधित होता है। विशेषतः स्वतन्त्रानुमान में उक्त स्वतन्त्रिक का ही महत्व है, उक्त-प्रतिष्ठि आवश्यक नहीं है।

परतः उपाद्वाद् का लोडन

आचार्य स्वतः उपाद्वाद् का लोडन करके पक्ष उपाद् का लोडन करते हैं।

भाषा की परत उत्पत्ति नहीं होती, क्योंकि पर का अभाव है। पक्षार्थों का अभाव प्रत्यक्ष में (को पर है) नहीं है। मध्यमकाकार में परत उत्पत्तिवाद के उत्पन्न में अन्वयार्थि ने कहा है कि अन्य की अपेक्षा से यदि अन्य उत्पन्न हो तो ज्ञाता से भी अन्वयार्थ होना चाहिये, और तब से सब अनुमानों का अन्य होना चाहिये, क्योंकि कार्य के प्रति उक्तसे प्रसिद्ध अस्ति अनुमानों में परत अनुपपन्न है।

स्वतः पक्ष इन दोनों से भी भाषा की उत्पत्ति नहीं होगी, क्योंकि उक्त रीति से जब तब एक-एक में उपाद् का लोडन नहीं है, तो मिश्रित में भी वहाँ से आया।

माथों का अखेटुत उत्पाद भी नहीं होगा। अखेटुत उत्पाद मानें तो सर्वदर्शन-संमत कार्यभरणमात्र के सिद्धान्त का विरोध होगा और अखेटुत गयन-कमल के बरत और गन्ध के उमान हेतु-राम्य अस्त्व भी पणित न होगा।

आचार्य चन्द्रबीरिंहि कहते हैं कि पूर्वोक्त स्व, पर और उभय पक्षों में ईश्वरादि का अस्तुत्वाद अन्तर्भूत है, अतः इन पक्षों के संज्ञन से ईश्वरोत्पादवाद आदि सम्मत पक्ष भी निरस्त हो जाते हैं। इस प्रकार हम देखते हैं कि आचार्य नागार्जुन सब प्रकार से माथों के उत्पाद सिद्धान्त का खंडन करके पूर्वोक्त अस्तुत्पाद आदि से विशिष्ट प्रतीत्य-समुत्पाद का सिद्धान्त सुरक्षित करते हैं। आगे प्रतीत्य-समुत्पाद की सिद्धान्त-संमत व्याख्या भी जाती है।

प्रतीत्य-समुत्पाद

आचार्य चन्द्रबीरिंहि 'प्रतीत्य समुत्पाद' से सापेक्ष-कारणता की सिद्धि के लिए उससे संबन्धित पूर्वोक्त आचार्यों की विरुद्ध व्याख्याओं का निषेध करते हैं और उसका सिद्धान्त-संमत अर्थ करते हैं।

चन्द्रबीरिंहि के अनुसार 'प्रतीत्य' पद में प्रति, ई, का अर्थ प्राप्ति अर्थात् 'अपेक्षा' है और उसका 'स्वप्' प्रत्यय के साथ योग होने पर 'प्राप्त कर' 'अपेक्षा कर' 'होने पर' यह अर्थ होता है। 'समुत्पाद' शब्द सम्-उत् पूर्वोक्त पद बाहु से निष्पन्न है, इसका अर्थ 'प्राप्तुमात्र' है। इस प्रकार प्रतीत्य-समुत्पाद शब्द का मिलितार्थ है—“इतु-प्रत्यय की अपेक्षा करके माथों का उत्पाद या प्राप्तुमात्र।”

बीष्ठात्यक व्युत्पत्ति का खंडन—कुछ आचार्य ई (इत्) को गत्यर्थक या विनाशार्थक मानते हैं और उसका तद्वितीय 'क्त्' प्रत्यय से 'इत्स्' को व्युत्पन्न करते हैं और उसका अर्थ 'विनाश' या 'विनाशशील' करते हैं। पुनः बीष्ठात्यक 'प्रति' से कुछ 'इत्स्' का समुत्पाद के साथ सम्मत करते हैं (प्रति प्रति इत्स्-समुत्पाद)। इस पक्ष में प्रतीत्य-समुत्पाद का समुचित अर्थ “पुनः पुनः विनाशशील माथों का उत्पाद” होता है। चन्द्रबीरिंहि इस अर्थ का खंडन करते हैं।

चन्द्रबीरिंहि बाही-संमत व्याख्या की आलोचना में कहते हैं कि प्रतीत्य-समुत्पाद की बीष्ठात्यक व्युत्पत्ति भयवन् के कुछ बच्चों में अक्षय संगत होगी। जैसे—“दे मित्रुषी”। तुम्हें प्रतीत्य-समुत्पाद की रेशना देगा, जो प्रतीत्य-समुत्पाद को जानता है वह धर्म को जानता है” इत्यादि। किन्तु वहाँ रेशना में साक्षात् रूप से अर्थ-विशेष (कीर्त एक अर्थ) प्रतीति है और उस अर्थ का विज्ञान एक इन्द्रिय से होना बताना है वहाँ प्रतीत्य समुत्पाद की बीष्ठात्यक अस्मत्त होगी। जैसे भाषावत् की यह रेशना लीकिये—“बहु और रूप को प्राप्त कर बहुविधान उत्पन्न होता है” (बहु प्रतीत्य क्त्वाणि च उत्पद्यते बहुविधानम्)। वहाँ बहुविधियेयक जान है और वह एकार्थक है। ऐसे ज्ञान की उत्पत्ति में बीष्ठात्य की तीन

१-बहुविधसमुत्पाद को मित्रुषी हेतुविधायि। यः प्रतीत्यसमुत्पाद वदन्ति स धर्म वदन्ति।

पुण्या कैसे संभव होगी ? (पौन पुन्य के लिए अर्थों की अनेकता आवश्यक है)। इसके निरूपित प्रतीत्य-समुत्पाद को यदि प्रात्यक्षिक मानते हैं तो यह धोष न होगा। क्योंकि अर्थविरोध अंगीकृत हो या न हो दोनों अवस्थाओं में प्रतीत्य की प्रात्यक्षिकता संभव है। वहाँ कोई अर्थ-विरोध (कोई एक अर्थ) अंगीकृत न हो उस सामान्य स्थल में प्रतीत्य का कार्य प्राप्त कर होगा। वहाँ अर्थविरोध अंगीकृत है, वहाँ भी पञ्च-प्रतीत्य 'पञ्च प्राप्त कर' 'बैध कर' अर्थ होगी।

यदि कोई कहे कि विधान अस्मी है, उसकी पञ्च से प्राप्ति नहीं होगी। यह भी नहीं है। क्योंकि चित्त प्रकार "यह मित्र फल (निर्वाण) प्राप्त है" (प्राप्तकलाप्यं मित्रः) इस वाक्य में प्राप्ति अशुभगत है उसी प्रकार यहाँ भी प्राप्ति अस्मीष्ट है। चन्द्रबीरिंहि कहते हैं कि माध्यमिक 'प्राप्त' शब्द का पर्याय 'प्रेक्ष' मानते हैं। इसे आचार्य अपने सूत्र में भी स्वीकार करते हैं (तत्तत् प्राप्ता समुत्पन्नं नोत्पन्नं उत्समाकृतं)।

इदंशब्दका का अर्थ—कुछ लोग प्रतीत्य-समुत्पाद का अर्थ इदंशब्दकता मात्र करते हैं और इसमें "अस्मिन् एति इदं ममति, अस्तीत्यादय इवम् उत्पद्यते (इसके होने पर यह होता है, इसके उत्पन्न होने पर यह उत्पन्न होता है) इस कथन का प्रमाण उपस्थित करते हैं। यह अशुद्ध है। क्योंकि इसमें 'प्रतीत्य' और 'समुत्पाद' दोनों शब्दों के अर्थविरोध का अभिधान नहीं है, बल्कि उक्त कथन में यह स्पष्ट विवक्षित है।

चन्द्रबीरिंहि कहते हैं कि प्रतीत्य-समुत्पाद को एक रुढ़ि शब्द भी नहीं मान सकते, क्योंकि आचार्य ने पूर्वोक्त कथन में स्पष्ट ही अवस्थाओं को छोड़कर व्याख्या की है। 'इसके होने पर यह होता है' इस वाक्य में भी एति-अस्मी का अर्थ 'प्राप्ति' या 'अपेक्षा' ही है। 'इदम् एति इति' ममति में 'इत्ये एति' का अर्थ 'इत्येता की अपेक्षा' या 'इत्येता प्राप्तकर' यह अर्थ है।

पञ्च-वेदना की विचार्यता और मोक्षार्थता

आरम्भ में प्रतीत्य-समुत्पाद को अनुत्पादादि से विशिष्ट कहा गया है। बाकी का प्रश्न है कि माध्यमिक प्रतीत्य-समुत्पाद की अनुत्पादादि विशिष्ट कैसे मानेया, जब कि 'अविद्या' प्रत्यक्ष से संस्कार अनुत्पाद निरोध से संस्कार का निरोध 'उत्पाद' का उत्पाद मर्मे या अनुत्पाद मर्मे इन दोनों की धर्मता स्थित है। 'उत्प' स्थिति के लिए एक धर्म है, जो कि बार आहार है इत्यादि कथनों से भगवान् ने अनेकानेक धर्मों की सत्ता स्वीकार की है। इसके अतिरिक्त परलोक से इहलोक इहलोक से परलोकगमन आदि भी संभव है।

आचार्य चन्द्रबीरिंहि कहते हैं कि प्रतीत्य-समुत्पाद की निरोधादि विशिष्टता आपत्तता प्राप्ति होती है। इतिविशेष मध्यम-वाक्य के द्वारा आचार्य ने सूत्रस्थों के दो विपक्ष उद्घोषित

१. अविद्याऽत्यन्तः संस्काराः अविद्याविरोधान् संस्कारनिरोधः।

२. उत्पादः का उपागतात्मनःपुण्यादयः का उपायतायां स्थितैवेता धर्मोदा धर्मता।

३. वही धर्मः उत्पत्तिस्थाने बहुत काल आहारः।

किन्ना भावान् के बचनों की नेपार्यता और नीतार्यता से अपरिचित लोग उनही देशना का अभिप्राय न जानकर पूर्वोक्त प्रकार के सन्देह करते हैं। वे नहीं जानते कि कौन-सी देशना क्तवार्थ है और कौन-सी अभिप्रायिकी है। ऊपर के महात्मा बचनों में प्रतीत्य-समुत्पाद उत्पाद नियोज आदि से अक्षर निर्दिष्ट है, किन्तु वह अभिप्राय-तिमिर से उपहत दृष्टिवालों की अपेक्षा से है न कि अनास्तव स्वभाव से कुछ अभिप्राय-तिमिर से अनुपहत ज्ञानवालों की अपेक्षा से। उत्पत्ति-दर्शन की अपेक्षा से (कत्पायाः) भी महात्मा के बचन हैं; जैसे—‘वे भिक्षुओं’। अमोपचमौ निर्वाण परम रूप है, सर्व संस्कार मोपचमौ एव मृदा है। इत्यादि।”

आर्य अक्षर्यमिति सूत्र के अनुसार जो ध्वान्त मार्ग (मोक्ष साधन) के अक्षर के लिए निर्दिष्ट हैं, वे नेपार्य हैं और जो फल (मोक्ष) के अक्षर के लिए निर्दिष्ट हैं, वे नीतार्य हैं। इसलिए आचार्य ने भी उत्पत्ति-दर्शन की अपेक्षा से ही—“न सतः नापि फलः” इत्यादि युक्तियों से फल की निरक्षमाकता सिद्ध की है। कस्तुत आचार्य ने भाषान् की उत्पाद-दि देशना को मूचमिप्रायिक सिद्ध करने के लिए ही समस्त मध्यम-शास्त्र में प्रतीत्य-समुत्पाद का विरुद्धोक्त किया है।

एक प्रश्न है कि यदि बनों का मूचम प्रविपादन ही इस समारंभ का उद्देश्य है, तो जो मृदा होता है वह सर्वथा अछूत होता है। ऐसी अक्षर्या में सब के अक्षराल-कर्म नहीं है और उसके अभाव में पुनर्निर्वा नहीं होगी। वह अक्षराल कर्म नहीं है और उसके अभाव से पुनर्निर्वा नहीं है, तो पुनर्निर्वा-पुनर्निर्वा के अभाव से संसार का भी अभाव होगा। ऐसी अक्षर्या में निर्वाण के लिए माध्यमिक का वह समस्त आरंभ भी व्यर्थ होगा।

चन्द्रशेखरि कहते हैं कि माध्यमिक उत्पत्तिनिर्वाणी लोक की प्रतिपक्ष मत्तना के लिए संवृद्धि-कर्म की अपेक्षा से भावों का मूचम प्रविपादन करता है। किन्तु कृतकार्य आर्य मृदा अमृदा कुछ भी उपलब्ध नहीं करता; क्योंकि जिसे सर्वकर्मों का मूचम परिश्रम है उसके लिए न कर्म है और न संसार। वह किसी भी कर्म के अस्तित्व नास्तित्व की उपलब्धि नहीं करता। जिसे विपर्यय कर्मों का मूचम अक्षराल नहीं है, वह प्रतीत्य-समुत्पन्न भावों में स्वभावमिनिर्वाण करता है। कर्मों में उत्पत्तिनिर्वाण स्पष्ट ही कर्म करता है, और संसार करता है। विपर्यय-स्थित होने के कारण उसे निर्वाण का अभिगम नहीं होता।

सुनकर-सुन में उक्त है कि हे कारण। गवेषणा करने पर निश्च नहीं मिलता जो मिलता नहीं वह उल्लङ्घ्य नहीं है, जो उपलब्ध न होगा वह अतीत, अनगत और अस्तुपर

१ एतद्भिः शिष्यैः परमं कर्त्तव्यं गतुं अमोचबर्गोनिर्वाणम् । तत्रसम्प्राप्त्यर्थं शृणु मोच-
बर्गोच ।

“केवलिपुत्रोपमं कथं वेदना सुखं सुदोषमा ।

मराचिसदृशी सदा संस्कारा कदलीनिमा ।

मापोपमं च विज्ञानमुक्तमादित्यवन्मुखा ॥

में भी न होगा, जो अतीत-अनागत-अस्तित्व में नहीं है उसका कोई स्माय नहीं है, किन्तु कोई स्माय नहीं है उसका उत्पाद नहीं, किन्तु उत्पाद नहीं उसका निरोध नहीं।

यहाँ आचार्य चन्द्रकीर्ति विभिन्न प्राचीन सूत्रों के प्रमाणों को उद्धृत कर दिखा करते हैं कि परार्थ यद्यपि मूल्या-स्माय है, किन्तु वे संस्कार (करोर) और व्यवधान (मोक्ष) के निमित्त होते हैं।

पहले अविद्या-संस्कार-नामस्मादि देहना की सांख्यिकता दिखाई गई है। अब चन्द्रकीर्ति संसृति का स्वयं व्यवधान करते हैं।

संसृति की व्यवस्था

संसृति की सिद्धि हर्षप्रवृत्ता-मात्र ('यह' बुद्धि बैठे-यह का है, यह पा है) इत्यादि) से होती है। इसलिए माध्यमिक पूर्वीक रजः, पञ्च उन्मत्तः, अवेद्यः, इन पक्षों का अनुसन्धान नहीं करते। अग्न्या वह उत्समावस्था में आपन्न होगी। 'हर्ष प्रवृत्ता' के अनुसन्धान से हेतु-मत्त की आपोन्मापेक्षता सिद्ध होती है। इससे सांख्यिक व्यवस्था में भी सम्भाव्यता निस्त होता है। मत्त परार्थों के संकच में मगवान् का यह संकेत कि—“इच्छे होनेपर वह होता है, इसके उत्पाद से वह उत्पन्न होता है” सांख्यिक नि-स्मायता को प्रकट करता है।

बादी प्रश्न करता है कि 'मात्र अनुपपन्न है' आपका वह निरवयव प्रमाणों से क्या है वा अप्रमायव है। यदि प्रमायव है, तो प्रमाणों की संख्या और लक्षण बताये; और यह बताये कि उनके किस क्या क्या है। पुनः वे स्वतः उत्पन्न होते हैं, या पञ्च उन्मत्त- अवस्था अवेद्यः।

अप्रमायव पक्ष सुख नहीं है, क्योंकि प्रमेय का अधिगम प्रमायाधीन होता है। यदि प्रमायव नहीं है, तो अधिगम नहीं होगा; और अधिगम नहीं होया, तो 'मात्र अनुपपन्न है' वह निरवयव नहीं होगा। पुनः आपके उच्यत हम भी सर्व भावों की उत्समावस्था के निरवयव पर इह क्यों न होंगे? और बैठे आप सर्व भावों की अनुपपन्नता पर इह हैं, ऐसे हम सर्व भावों की उत्पत्ति के बाद को सुरिपर क्यों न करेंगे? आपको एक वह भी कठिनार्ह होगी कि आपका सर्व अनिरिच्यत पक्ष परपक्ष का प्रमाणन नहीं कर सकता। ऐसी अवस्था में माध्यमिक-राज्य का आरंभ करना व्यर्थ होगा, और हमारा पक्ष (सर्व भावों की उत्पत्ति) अप्रतिष्ठित होगी।

चन्द्रकीर्ति समाधान करते हैं कि हमारा कोई निरवयव नहीं है, बल्कि प्रमायव अप्रमायव होने का आप प्रश्न उठाते। हमारे पक्ष में कोई अनिरवयव भी नहीं है, किन्तु आपेक्षा से प्रति-पक्ष में निरवयव लड़ा हो। संकची से निरपेक्ष होकर निरवयव वा अनिरवयव लड़े नहीं हो सकते। माध्यमिक पक्ष में निरवयव का अभाव है, प्रातः उसकी प्रतिष्ठि के लिए प्रमाण की संख्या, लक्षण, विषय आदि किसी के भी संकच में विप्रतिपक्षियों के निरास का भार माध्यमिक पर नहीं है। हम पक्ष-अनुपपन्न (रजः, पञ्च, उन्मत्त, अवेद्यता उत्पाद) बाद का जो निरवयव पूर्णक लक्षण करते हैं, वह भी लोक-प्रतिष्ठित उपपत्तियों से ही आप की परमार्थ-वृत्ति से नहीं। इसका समिप्य यह नहीं है कि आपों के पास उपपत्तियाँ नहीं हैं, बल्कि यह कि आर्य द्वायीयान को

परमार्थ समझते हैं। आर्य लोक को अपने परमार्थ का बोध लोक की ही प्रसिद्ध उपपत्तियों से कराते हैं।

यदि बादी कहे कि हमें परार्थ की सत्ता का अनुभव होता है। यह माध्यमिक मत् में भी ठीक है, किन्तु वह अनुभव वैमिरिक के द्विषम्नादि अनुभव के समान अवश्य ही मूढ है।

प्रमाण-द्वयता का लक्षण

बादी स्वतन्त्र (परार्थ का असाधारण रूप) तथा सामान्य-लक्षण (परार्थ का साधारण रूप) इन दो प्रमेयों के अनुरोध से दो प्रमाण मानते हैं। किन्तु विचार करना है कि बिनके ये दो लक्षण हैं, उनसे कुछ लक्षण है या नहीं? है; तो तृतीय प्रमेय सिद्ध होगा, फिर प्रमाण-द्वय कैसे? नहीं है; तो ये दोनों लक्षण निराश्रय होंगे, फिर भी प्रमाण-द्वय कैसे? बादी कहे कि हमारे मत् में 'बिम्बे द्वारा लक्षण लक्षित है' (लक्ष्यतेज्जेन) यह लक्षण नहीं है, प्रत्युत 'बो लक्षित हो (लक्ष्यते तदिति लक्षणम्) यह लक्षण है। इस प्रत्युक्ति में भी बिम्बे करण से यह लक्षित होगी, उससे अर्थांतरमूल कर्म मानना पड़ेगा। फिर पूर्वोक्त दोर आपत्ति होंगी। यदि कहे कि ज्ञान अवश्य करण-साधन (ज्ञातेज्जेन इति ज्ञानम्) है, किन्तु वह स्वलक्षण के अन्तर्गत है। यह ठीक नहीं है। अन्य परार्थों से असाधारण (अस्पष्ट निम्न) एवं भावों का आत्मीय स्वस्व स्वलक्षण कहलाता है, जैसे-पृथिवी का कठिन्य, वेदना का विस्पष्टत्व, विज्ञान की विस्पष्टविविधता। बादी के अनुसार ज्ञान की करणता सम्प्रसंगत है ही, अब 'लक्ष्यते ज्ञ' इस प्रत्युक्ति के आधार पर कर्मात्ता भी सम्प्रसंगत होगी, जो अवश्य ही विज्ञान-स्वलक्षण से अतिरिक्त होगी। ऐसी अवस्था में पूर्वोक्त दोषों की पुनः प्रसक्ति हो सकती।

यदि बादी कहे कि पृथिव्यादि का कठिन्यादि विज्ञानगम्य है, अतः यह 'लक्षण कर्म' इस प्रकार स्वलक्षण से कर्म अतिरिक्त नहीं होगा। बादी का यह कहना असुख है। क्योंकि इस प्रकार विज्ञान-स्वलक्षण कर्म नहीं होगा, और कर्म के बिना स्वलक्षण प्रमेय सिद्ध नहीं होगा। इसके अतिरिक्त बादी को प्रमेय में यह शिरोप मेव करना होगा कि एक स्वलक्षण ऐसा है, जो लक्षित होता है। वह प्रमेयमूल है। दूख्य ऐसा है, बिम्बे लक्षित किया जाता है; यह अप्रमेयमूल है। यदि दूसरे को भी पहले के समान कर्म-साधन ही मानें, तो उस कर्ममूल से अन्य कोई करण-मूल मानना ही पड़ेगा। इस दोर के परिहार के लिए, यदि ब्रह्मानन्द की करणता स्वीकार करें तो अनवरण-बोध होगा।

स्वसंविधि का बोध

एक पक्ष है कि स्वलक्षण की कर्मात्ता माननी चाहिये, और उसका प्रत्यक्ष स्वसंविधि से करना चाहिये। ऐसी अवस्था में कर्मात्ता रहने पर भी एक प्रमेय में उसका अन्तर्भाव होगा। चन्द्रकीर्ति करते हैं कि स्वसंविधि अतिरिक्त है। यह सर्वथा असुख है कि स्वलक्षण स्वतन्त्रान्तर से लक्षित हो, और वह भी स्वसंविधि से; क्योंकि स्वसंविधि भी ज्ञान है। यदि वह स्वलक्षण से अभिन्न होयी तो अतिरिक्त लक्षण का अभाव होगा। ऐसी अवस्था में पूर्वोक्ति से लक्षण-महति निराश्रय होगी।

लक्ष्य-लक्ष्य का संबंध

चिन्तामयी कहता है कि हमें यह विचार करना होगा कि लक्ष्य से लक्ष्य मिल है या अमिल। यदि लक्ष्य से लक्ष्य मिल है तो लक्ष्य से मिल असंभव भी है। उसके समान लक्ष्य भी असंभव क्यों नहीं होगा। इसी प्रकार लक्ष्य से मिल होने के कारण असंभव लक्ष्य भी लक्ष्य नहीं रहेगा। एक दोष यह भी होगा कि लक्ष्य जब लक्ष्य से मिल है, तो अक्षय ही लक्ष्य निरपेक्ष है। किन्तु यदि लक्ष्य-निरपेक्ष लक्ष्य है, तो लक्ष्य के समान वह लक्ष्य न होगा। इन दोषों से बचने के लिए, यदि लक्ष्य-लक्ष्य की अमिलता माने, फिर भी दोष मुक्त न होगा। लक्ष्य जैसे लक्ष्य से अमिल होने के कारण अपना लक्ष्यत्व छोड़ देता है, उसी प्रकार लक्ष्य भी अपनी लक्ष्यता छोड़ देगा। लक्ष्य लक्ष्य से अमिल होने के कारण जैसे लक्ष्य-स्वभाव नहीं रहता, उसी प्रकार लक्ष्य भी अपनी लक्ष्य-स्वभावता छोड़ता है।

आचार्य करते हैं कि जब लक्ष्य-लक्ष्य एकमात्र और नानामात्र दोनों प्रकार से अमिल हैं, तो उनकी विधि किसी तीसरे प्रकार से नहीं की जा सकती।

जो लोग लक्ष्य-लक्ष्य की अमिलता के आधार पर उसकी विधि चाहते हैं, वे भ्रान्त हैं। क्योंकि अमिलता के लिए परस्पर विभागों का परिधान न रहना आवश्यक है। किन्तु यहाँ 'यह लक्ष्य है' 'यह लक्ष्य है' इसका परिधान संभव नहीं है। ऐसी अवस्था में उसके अमिल-ज्ञान की क्या सुखी अतिरिक्त है, क्योंकि अमिल-ज्ञान की विधि के लिए किसी अमिल विधि हो, उसका ज्ञान आवश्यक होता है।

ज्ञान के द्वारा लक्ष्य-लक्ष्य का परिच्छेद मानें तो प्रश्न होता कि परिच्छेद का कर्ता कौन है? कर्ता के अभाव में ज्ञान का अस्तित्व भी कैसा? चित्त कर्ता नहीं हो सकता, क्योंकि अमिलता के दर्शन में चित्त का व्यापार है और अर्थविशेष का दर्शन कैतव्य का व्यापार है। अस्तित्व की विधि एक प्रमाण क्रिया में दूसरी अप्रमाण क्रिया के अभाव की निवृत्ति करने से होती है, किन्तु यहाँ ज्ञान और विज्ञान की मिश्रित कोई एक प्रमाण क्रिया नहीं है। विज्ञान की प्रमाण क्रिया अमिलता की परिच्छेद है, और ज्ञान अर्थविशेष का परिच्छेद करता है। इस प्रकार ज्ञान का अस्तित्व और चित्त का अस्तित्व अमिल हैं। जारी करते हैं कि अमिलतागत सर्व कर्म अनन्तमा हैं, अतः यद्यपि कोई कर्ता नहीं है, किन्तु क्रियादि व्यवहार होता है। आप आगम के सम्पूर्ण अर्थ से अवगत नहीं हैं। यदि कहें कि 'यहो शिरः' (यह का शिर) इस प्रयोग में भी शिर अतिरिक्त विशेष्य नहीं है, फिर भी विशेष्य-विशेष्य व्यवहार होता है। इसी प्रकार 'प्रथिमा स्वलक्ष्यम्' (प्रथिमी का स्वलक्ष्य) में लक्ष्य-लक्ष्य का व्यवहार होगा, यद्यपि स्वलक्ष्य से अतिरिक्त प्रथिमी नहीं है।

चिन्तामयी कहता है कि 'यहो शिरः' प्रयोग में पाणि आदि अंगों के समान अन्य अंगों की अपेक्षा से (पदार्थान्तर लक्षण) शिरादि बुद्धि उत्पन्न हो सकती है, और अन्य अंगों के निर-करण के लिए यह विशेष्य भी मुक्त हो सकता है, किन्तु अतिरिक्त से अतिरिक्त प्रथिमी नहीं है, अतः यहाँ विशेष्य-विशेष्य भाव नहीं होगा। यदि कहें कि अन्य वाक्यों की प्रथिमी का लक्ष्य-

त्य अस्मिन् है, उनके अनुरोध से ही माध्यमिक लक्षणवाच्यमान क्यों न करें ! यह ठीक नहीं है। लीयिन्को के मुक्ति से रहित पदार्थों का माध्यमिक अमुपगम नहीं करेंगे, अन्यथा उन्हें उनके प्रमाणांतरे को भी मानना पड़ेगा। बादी कहें कि 'यहो शिरः' दृष्टान्त में शिर से अतिरिक्त राहु अर्थांतर नहीं है, किन्तु अर्थान्तर प्रयोग होता है; इसलिए आप भी इस दृष्टान्त का अनुसरण करिए, तो ठीक नहीं; क्योंकि लौकिक व्यवहार में इस प्रकार विचार नहीं चल सकता। लौकिक पदार्थों का अस्तित्व ही अभिवाच्यलक्ष्य है।

किस प्रकार विचार करने पर क्यापि से अतिरिक्त आत्मा सिद्ध नहीं होता, किन्तु तन्मयों के उदाहरण से लोकसंख्या (लोक-मुक्ति से) आत्मा का अस्तित्व है; उस प्रकार भी 'यहो शिरः' सिद्ध नहीं होता। अब बादी का यह निवृत्तान अशुद्ध है। यद्यपि माध्यमिक कृतिव्यापि से अतिरिक्त धृतिविरूप लक्षण नहीं मानते, इसलिए लक्षणव्यापि निरूपण लक्षण भी सिद्ध नहीं होता, तथापि वह लक्षण-लक्षण की परस्परपक्षेक्षता सांकेतिक उक्त मानते हैं। इस बात को सभी अक्षय मानें, अन्यथा संवृति-सत्य उपपत्तियों से विमुक्त न होय, और संवृति भी ऊब हो बान्सी। उपपत्तियों से विचार करने पर न केवल 'यहो शिरः' का अस्तित्व अस्मत्त है प्रत्युत उक्त मुक्तियों से कम-बेदनादि की उक्त भी सिद्ध नहीं होगी। अब 'यहो शिरः' के समान वे अशुद्ध हो जावेंगे। किन्तु इस प्रकार की अशुद्धता अशुद्ध है।

बादी कहता है कि माध्यमिक की यह एस्मेसिका (एक निरीक्षण) व्यर्थ है, क्योंकि हम लोग समस्त प्रमाण-प्रमाण व्यवहार को क्या कहा करते हैं। पूर्वोक्त प्रमाणी से केवल लोक-प्रसिद्धि का ही व्यवस्थापन करते हैं।

माध्यमिक कहता है कि जानकी यह एस्मेसिका व्यर्थ है, जिससे आप लौकिक-व्यवहार का अक्षरार्थ करना चाहते हैं। क्योंकि हमारे पक्ष में अब तक उन्वाच्यमान नहीं होता वह तक मुमुक्षु भी मोक्ष के आवाहक कुशल मूलों के उपचय-मात्र के लिए विपरीत-मात्र से आत्मादित इस संवृति-सत्य को मानता है। आपकी मुक्ति संवृति-सत्य और परमार्थ-सत्य का भेद करने में विदग्ध नहीं है, इसलिए आप लौकिक-व्याप का अनुरोध न करके उपपत्तियाँ देकर प्रत्युत 'संवृति' का नाश करते हैं।

माध्यमिक में संवृति-सत्य के व्यवस्थापन की विवक्षयता है, इसलिए लौकिक-पक्ष का ही अनुरोध कर वह बादी के उस पक्ष का निर्लेन (उत्ती की मान्यताओं से) पक्का है, जो संवृति के एक देश के निराकरण के लिए वह अल्प-अल्प उपपत्तियाँ देता है। इस प्रकार लोकप्रचार से भ्रष्ट लोगों को वृद्धवन जैसे उल्लेख निर्लेन करते हैं उन्ही प्रकार हम माध्यमिक लोकप्रचार परिग्रह वदियों का निर्लेन करते हैं; संवृति का निर्लेन नहीं करते। इस प्रकार यदि लौकिक-व्यवहार है, तो अक्षय ही उल्लेख लक्षण-लक्षणमात्र भी होगा। किन्तु यह ध्यान रख कि वह पूर्वोक्त दोषों से मुक्त नहीं होगा। परमार्थ-सत्य की दृष्टि में लक्षण-लक्षण दोनों की उक्त सिद्ध नहीं होगी, अतः प्रमाण-द्वय की उक्त भी सिद्ध नहीं होगी।

बादी आक्षेप करता है कि माध्यमिक के मत में एक बड़ा दोष यह है कि वह शब्दों की क्रिया-कारक संकल्प से कुछ व्युत्पत्ति नहीं मानता। किन्तु क्रिया-कारक संकल्प से प्रवृत्त शब्दों से व्यवहार करता है। किन्तु शब्दार्थ तथा क्रिया-कारकादि स्वीकार नहीं करता। माध्यमिक का उत्तर है कि आगम की प्रमाथान्तर्गता धिक् न होगी। क्योंकि हमने दोनों प्रमेयों (स्वतन्त्र, सामान्य-सदृश) को भी अस्तिष्ठ कर दिया है।

प्रमाथों की अपरमार्थता

लोकतन्त्र का प्रत्यक्ष होना असंभव है, क्योंकि नीत्यादि से प्रत्यक्ष की सत्ता नहीं है और दृष्टिमात्र से प्रत्यक्ष नीत्यादि की सत्ता नहीं है। आचार्य ब्रह्मसिद्धि बड़ी प्रत्यक्ष प्रमाथ की विशेष परीक्षा करते हैं। कहते हैं कि 'यत् प्रत्यक्ष है' इस लौकिक व्यवहार का प्रत्यक्ष के लक्षण में संग्रह नहीं होता। वस्तुतः यह अनार्थ-व्यवहार है। यदि कहें कि यत् के उपादान (कारण) नीत्यादि का प्रत्यक्ष प्रमाथ से प्रवृत्त होता है, अतः कारण के प्रत्यक्ष से उपचारका कार्य को भी प्रत्यक्ष कहा जायगा, तो इसके लिए यत् में औपचारिक प्रत्यक्षता की सिद्धि आवश्यक होगी, और उपचार के लिए नीत्यादि से प्रत्यक्ष यत् अप्रत्यक्ष रूप से उपलब्ध होना चाहिये; क्योंकि यदि उपचरमाथ (आभाव) ही न होगा तो उपचार किसे होगा।

अपरोक्षार्थबन्धी प्रत्यक्ष शब्द का अर्थ है—किस की सत्तात् अस्तिमुक्ता। यत्-नीत्यादि को अक्ष (इन्द्रिय) प्रसिद्ध (प्राप्त) करते हैं, अतः ये प्रत्यक्ष हैं। इसलिए उनके पस्तिवेदक ज्ञान को भी प्रत्यक्ष कहा जाता है, जैसे दृष्टान्ति, श्रुतान्ति। यदि प्रत्यक्ष की व्युत्पत्ति पस्ति ज्ञान का व्यापार प्रत्येक इन्द्रिय (अक्ष अक्ष प्रति) के प्रति हो करे, तो ठीक नहीं है। क्योंकि ज्ञान का जिस इन्द्रिय नहीं होता प्रसुत अर्थ होता है। ज्ञान का व्यापार यदि उम्भ (इन्द्रिय और जिस दोनों) के अधीन मानें और इन्द्रिय को पट्टा और मन्दता के मेर से ज्ञानमेर स्वीकार कर ज्ञान का अपवेद इन्द्रिय के आधार पर ही करें; जैसे—बहुविज्ञानादि, तथा प्रत्येक जिस के प्रति होनेवाला ज्ञान (अर्थ-अर्थ प्रति कति) वह व्युत्पत्ति तन्त्र अर्थ मानें कि भी प्रत्येक इन्द्रिय का आभाव लेकर होनेवाला अर्थ-वित्तक विज्ञान प्रत्यक्ष है, यही अर्थ होगा। क्योंकि अर्थ और इन्द्रिय में इन्द्रिय असाधारण है, इसलिए उसी से ज्ञान व्यतिष्ठ होता है। ज्ञान का अपवेद जिस से मानने पर पद्विज्ञानों में परस्पर मेर नहीं होगा। जैसे—मनोविज्ञान चक्षुःपरिविज्ञान के साथ किसी एक जिस में प्रवृत्त होता है। ऐसी स्थिति में यदि जिस से ज्ञान का अपवेद करें, तो नीत्यादि विज्ञान मानस है या इन्द्रिय है, इत्यत्र मेर न होगा। किन्तु आचार्य ब्रह्मसिद्धि कहते हैं कि इस तरह से भी प्रत्यक्ष ज्ञान का जिस-अपवेद नहीं करता। क्योंकि प्रत्यक्ष ज्ञान का लक्षण 'कहनापोदता (निर्विकल्प ज्ञान) है, वह विकल्प से निर्यात मिल है। इसीलिए स्वतन्त्र सामान्य-सदृश दो मित्र प्रमेय हैं। उन प्रमेयों के अधीन दो मित्र प्रमाथों की व्यवस्था है। ऐसी व्यवस्था में ज्ञान का इन्द्रिय-अपवेद अस्तिविकल्प है। इसलिए ज्ञान की जिस से ही व्यवस्था करनी चाहिये।

विशेष ध्यान देने की बात यह है कि निर्विकल्प ज्ञान प्रत्यक्ष है, किन्तु उससे लोक-

अवधार नहीं चलता; जब कि शास्त्रको लौकिक प्रमाण प्रमेय की ही व्याख्या करनी है। इसनिष्ठ लक्ष्य स्वतन्त्र हो वा सम्मान्य-सङ्ग्रह, साक्षात् उपलब्ध होने के कारण अपरोक्ष हो है। द्विपन्नादि का ज्ञान भी केवल अतिमिरिक ज्ञान की अपेक्षा से भ्रान्त कहा जाता है। ऐमिरिक की अपेक्षा से तो वह भी प्रत्यक्ष है। इसनिष्ठ ज्ञान का जिस से ही व्यवस्था करना चाहिये।

अनुमान परोक्ष-विरुद्ध होता है, और वह अभ्यभिचारि साध्य और लिङ्ग से उत्पन्न होता है। अतीन्द्रियार्थदर्शी आस का कथन आगम प्रमाण है। अनुभूत अर्थ का सादर्य से अभिगम उद्गम है। इस प्रकार लोक इन चार प्रमाणों से अर्थ के अभिगम की व्यवस्था करता है।

किन्तु ये उक्त प्रमाण प्रमेय परस्पर र्थ अपेक्षा से ही सिद्ध होते हैं। इनकी स्वभाविक विधि कम्पनि नहीं होती, इसलिए इनकी केवल लौकिक स्थिति ही सिद्ध होती है, परमाण्व स्थिति नहीं है।

हेतुवाद का खंडन

सर्वोक्तिवादी बौद्ध हेतुवादी हैं। वे भावों के 'पट्टा उत्पाद' में प्रतिष्ठित हैं। वे कहते हैं कि भावान् ने हेतु-प्रत्यय, आसक्त-प्रत्यय, सम्मन्तर प्रत्यय तथा अभिव्यक्ति-प्रत्यय की देशना की है। इसलिए इन दृश्यक मूल चार हेतुओं से भावों की उत्पत्ति होती है। ईश्वरवादि बगत् के हेतु नहीं है। अब कोई पंचर्था हेतु नहीं है। वो निर्वर्तक (संग्रह करने वाला) है, वह हेतु है। वो बीजमात्र से अव्यक्त होता है, उसे हेतु-प्रत्यय करते हैं। किन्तु आसक्त-प्रत्यय में धर्म (पदार्थ) उत्पन्न होता है, वह आसक्त-प्रत्यय है। कारण का अनन्त-निरोध (अध्वरहित निरोध) कार्य का सम्मन्तर प्रत्यय है। किन्तु लक्षा से किन्तु उत्पत्ति होती है, उस अभिव्यक्ति-प्रत्यय करते हैं। इन चार प्रत्ययों से भावों की उत्पत्ति होती है।

आचार्य भावों की 'पट्टा उत्पत्ति' भी नहीं मानते। वे बाधे हेतुओं का खंडन करते हैं। करते हैं कि भावों (भाव) की उत्पत्ति के पहले क्लृप्त का क्लृप्त रूप में परिणामों की लक्षा हो, तो उनसे भावों का उत्पाद क्लृप्त हो- किन्तु ऐसा नहीं है। यदि उत्पाद से पूर्व लक्षा हो, तो उनको उत्पत्ति होनी चाहिये। यदि उत्पत्ति है तो फिर उत्पाद व्यर्थ है। इसलिए वह सिद्ध है कि हेतुओं में बाधों का समाप्त (रक्षण) नहीं है। किन्तु समाप्त नहीं है अन्य दृश्यों का उत्पाद कैसे होगा।

अथवा अविवृत्त दीर्घादि कारणों में बाध का समाप्त नहीं होता। ऐसी अवस्था में बाध से कारण की पराजिता निवृत्त नहीं होगी। क्योंकि वो विज्ञान दृष्टिओं में ही पराजितादि पश्य होता है, किन्तु बीच-बीच में पश्य नहीं हो सके। इसनिष्ठ दृष्टि में नहीं हो। फिर 'पट्टा उत्पाद' नहीं होगा। इस प्रकार भावान् हेतुओं में उत्पाद के निवृत्त का खंडन करते हैं। अतः किन्तु उत्पाद मानन बात निवृत्त का ही निवृत्त बात है।

‘क्रिया से उत्पाद’ का अर्थ

‘क्रिया से उत्पाद’ का विद्यमान माननेवाला वादी कहता है कि पशु-रूप आदि प्रत्यक्ष (हेतु) विज्ञान को उत्पादक उत्पन्न नहीं करते, किन्तु विज्ञान की वनक क्रिया को निष्पन्न करते हैं। इसीलिए वे ‘प्रत्यक्ष’ (‘कार्य प्रति अत्यन्त गम्भीरता के लिए ध्यात’) कहते हैं। इस प्रकार प्रत्यक्ष से मुक्त विज्ञान की वनिका क्रिया ही विज्ञान को उत्पन्न करती है, प्रत्यक्ष नहीं।

आचार्य कहते हैं कि पहले क्रिया सिद्ध हो तब उसके प्रत्यक्ष से मुक्त होने का तब तक उत्पन्न विज्ञान के उत्पन्न होने का प्रश्न उपस्थित हो; किन्तु किसी प्रकार क्रिया सिद्ध नहीं होती। पूर्वपक्षी को यह बताना होगा कि क्रिया ‘उत्पन्न हुए विज्ञान (अतीत) में’ मानी जान या ‘उत्पन्न होने वाले’ (अनागत) में, या उत्पन्न हो रहे (वर्तमान) विज्ञान में। बात का वनक अर्थ है, और अर्थ में वनक के बिना वनन-क्रिया नहीं होगी; बात और अर्थ से अतिरिक्त अर्थमान की वनक नहीं है। इस प्रकार तीनों वनकों में वनन-क्रिया अर्थमान है। अतः क्रिया-मान अर्थमान है। यदि क्रिया प्रत्यक्ष से मुक्त न हो तो निर्हेतुक होगी। अतः क्रिया पदार्थ-वनक नहीं होती। यदि क्रिया नहीं है, तो क्रिया से रहित प्रत्यक्ष भी वनक न हो।

एक प्रश्न है कि पशुराशि प्रत्यक्षों की अपेक्षा करके विज्ञानादि मात्र उत्पन्न होते हैं। इसीलिए पशुराशि की प्रत्यक्षता स्पष्ट है। उनसे विज्ञानादि प्रत्यक्ष उत्पन्न होंगे। आचार्य कहते हैं कि बात तो यह है कि पशुराशि विज्ञान नामक कार्य उत्पन्न करने के पूर्व अर्थमान है, अतः अर्थमानों से विज्ञान (प्रत्यक्ष) की उत्पत्ति नहीं होगी।

यहाँ वादी को यह भी बताना होगा कि उनके अनुसार पशुराशि विज्ञान के प्रत्यक्ष है तो वह वनक विज्ञान के हैं या अर्थ के। दोनों प्रकार अनुक्त हैं। क्योंकि अर्थमान अर्थ की प्रत्यक्षता नहीं होती और वनक को प्रत्यक्षता से कोई प्रयोजन नहीं है। वादी कहता है कि आप हेतु का अर्थ निर्धारण (उत्पादकत्व) करते हैं। किन्तु आप के मत में वनक हेतुओं का अर्थमान है तो उनका लक्ष्य कैसे होगा। आचार्य कहते हैं कि उत्पादक वनक यदि उत्पन्न हो, तो उत्पादक हेतु उन्हें उत्पन्न करें। किन्तु वनक वनक या अर्थ है, अतः उत्पाद नहीं है।

आचार्यवादियों का बर्णन—अतः में आचार्य आचार्यवादियों प्रत्यक्षों का बर्णन करते हैं। निरूपित कि कदाचित् आचार्य में उत्पन्न होते हैं, वह आचार्य-प्रत्यक्ष है। प्रश्न है कि आचार्य-प्रत्यक्ष विद्यमान निरूपितों का होता है, या अर्थमान का। विद्यमान का आचार्य-प्रत्यक्ष से कोई प्रयोजन सिद्ध नहीं होगा, क्योंकि आचार्य के पूर्व भी वह विद्यमान है। अर्थमान का आचार्य से योग नहीं होगा।

इसी प्रकार कारण के अर्थवहित निरोध से जो कार्योत्पाद प्रत्यक्ष है, वह अर्थमान-प्रत्यक्ष है। किन्तु अर्थमान-कार्य यदि अनुत्पन्न है, तो कारण बीजादि का निरोध भी अनुत्पन्न है। ऐसी अवस्था में वनक कारण-निरोध नहीं है, तो अर्थमान का अर्थमान-प्रत्यक्ष वनक होता है। कार्य अनुत्पन्न हो फिर भी यदि बीजादिनिरोध मानें तो अभावीमूल वनक अर्थमान का वनक वनक का कारण क्या होगा।

चित (कारण) के होने पर जो (कार्य) होता है, वह उसका अभिपति-प्रत्यय है। किन्तु समस्त मात्र प्रतीत्य-समुत्पन्न हैं अतः स्वभाव से रहित हैं। ऐसी अवस्था में 'वतिन्' तति (चित्के होने पर) से बोधित कारणता कहाँ मिलेगी और 'वतिर्य' (जो होता है) से बोधित कार्यता कहाँ से आयेगी।

फल की दृष्टि से भी हेतु नहीं है, क्योंकि व्यस्त तन्तु-गुटी-वेमादि में फल उपलब्ध नहीं होता। यदि उपलब्ध होगा तो तन्तु-गुटी-वेमादि कारणों की बहुलता से कार्य की बहुलता होगी। समुदित उक्त्यादि में भी फल नहीं है, क्योंकि प्रत्येक अवयवों में फल नहीं है। इस प्रकार फल उपलब्ध नहीं है, अतः प्रत्यय भी स्वभावतः नहीं हैं। इस प्रकार हेतुवाद असुष्ठु है।

गति, गन्ता और गम्यत्व का निवेद्य

गम्यत्व-रात्मक का अभिव्येकार्य अनिवार्यादि आत्मा किरोर्यों से कुछ प्रतीत-समुत्पन्न की येयता है। उसकी सिद्धि भावों के उत्पन्न प्रतिपक्ष से की जा चुकी है, किन्तु भावों का अन्वयगत (अक्षिप्त) आगम-निर्गम लोक में सिद्ध है, जिससे भावों की निरन्तरता पुनः संदिग्ध हो जाती है। इस संदेह की निवृत्ति करना और उसके द्वारा आगम-निर्गम से रहित प्रतीत्य-समुत्पन्न की सिद्धि करना अपेक्षित है। इसके लिए नागार्जुन एक स्वतन्त्र अध्याय में अनेक उपपत्तियों से गमनागमन क्रिया का प्रतिपक्ष करते हैं।

गन्त, अगत और गम्यत्व का गति का निवेद्य

गमन क्रिया की सिद्धि 'गत' 'अगत' या 'गम्यमान' अर्थ में ही सम्यक् है, जो पर्यवसाय सत्त्व्या असुष्ठु है। 'गत' अर्थ का गमन इत्यस्य अर्थ है कि वह गमन क्रिया से उत्पन्न अर्थ है। अतः वर्तमान कालिक गमन क्रिया से उत्पन्न संकल्प कैसे हो सकता है? इत्यपि गत का गमन ठीक नहीं है (गतं न गम्यते)।

'अगत' अर्थ का भी गमन उपपन्न नहीं है, क्योंकि जिसमें गमन-क्रिया (गमन) समुत्पन्न है, वह 'अगत' अर्थ है। 'अगत' अनागत-स्वरूप है, अनागत के साथ वर्तमान गमन-क्रिया का सम्बन्ध मेव है। अतः अगत का गमन भी शक्य नहीं है (अगतं नैव गम्यते)। यदि अगत का गमन माने तो वह असम्भव ही अगत नहीं रहेगा।

इसी प्रकार गम्यमान का भी गमन नहीं योग्य। गन्ता नेत्रिय दश का अतिशयन्त क्रिया है, वह गत देश है, और जिसे अतिशयन्त नहीं किया -- 'अगत देश' है। इन का स अतिरिक्त नीन-सा शीतल देश है, जिस गम्यमान देश बड़ा जान और उक्त गमन क्रिया में संकल्प बोझा जाय।

गमन क्रिया से शक्य (गच्छत्) येनादि के कारण स आगत्य देश की संज्ञा भी गम्यमान नहीं हो सकती। कारण परमाणु से अतिरिक्त नहीं है। अर्थात् फल अवस्था का परमाणु पूर्व देश है, जो 'गत' अर्थ के अन्तर्गत है। पार्थिव-द्रव्य स्थित जल परमाणु का जो उत्तर देश

है, वह अगत-अध्य के अन्तर्गत है। अस्या के पूर्व देश और उत्तर देश की तरह प्रत्येक एक परमाणु का भी पूर्व-अवर विग्र-मात्र है, जिसका अगत-अगत अध्य में अन्तर्भाव होगा। इस प्रकार अगतगत विनिर्मुक्त गम्भमान अध्य का गमन सर्वथा असिद्ध है।

‘गम्भमान’ के गमन के लक्षण के लिए नानार्जुन अनेक पूर्वपद उद्धृत कर लक्षण करते हैं— गम्भमान में ही देश ही उत्पत्ती है, और जहाँ देश सम होनी वहीं गति होगी। परब का अन्वेष-परिधेय देश है। वह गत, अगत अध्य में सम नहीं है, अतः गम्भमान में ही गति ही उत्पत्ती है, क्योंकि किसी गति उपलब्ध है, वह गम्भमान है।

नानार्जुन कहते हैं कि बाही गमन-क्रिया के योग से ही गम्भमान का व्यवहार करते हैं, किन्तु गमि-क्रिया एक है। ऐसी अवस्था में ‘गम्भमान के गमन’ की सिद्धि के लिए गमि-क्रिया का ‘गम्भमान’ के साथ पुनः संकल्प कैसे होगा? (गम्भमानस्य गमनं कथं नामोपपद्यते); क्योंकि गम्भमान में एक गमि-क्रिया का समावेश ठीक है, द्वितीय के लिए अवकाश नहीं है। अन्यथा ‘गम्भमान’ में गमन-इव की आपत्ति होगी।

यदि गम्भमान व्यवहार में गमि-क्रिया का संकल्प न मानें और ‘गम्भते’ के द्वारा गम्भमान अध्य की क्रिया का संकल्प मानें तो इस पक्ष में गति के बिना ही गम्भमान की उता माननी पड़ेगी। तब गमन गति रहित सिद्ध होगा।

यदि गम्भमान अध्य और ‘गम्भते’ क्रिया दोनों में क्रिया का संकल्प मानें फिर भी अभिव्यक्तमूत और अभिव्यक्त गमन-इव की आपत्ति होगी। नानार्जुन कहते हैं कि गमन-इव को स्वीकार करने के लिए दो गन्ताओं को भी स्वीकार करना पड़ेगा, क्योंकि गन्ता का सिद्धांत कर गमन उपपन्न नहीं हो सके, और फिर गमन का व्यवहार क्यों है, उसमें द्वितीय क्यों का अवकाश नहीं है। इस प्रकार अतु-इव का अभाव गमन-इव का अभाव सिद्ध करता है।

पूर्वपक्षी करता है कि कैसे एक व्यवस्था क्यों में बोलना और देखना आदि अनेक क्रियाएँ देखी जाती हैं, उसी तरह एक गन्ता में क्रिया-इव क्यों न होमे? नहीं होगा) क्योंकि कारण शक्ति है, इव नहीं। यद्यपि इव के एक होने पर भी क्रिया-इव से शक्ति का भेद होता, किन्तु एक समान दो क्रियाओं का कारण एक वैशेषिक नहीं देखा जाता। अतः गन्ता का गमन-इव नहीं होता।

गमन-इव गन्ता का विशेष

आचार्य नानार्जुन गम्भमान गन्ता का भी नियम करते हैं। तर्क यह है कि जब गन्ता के बिना निराश्रय गमन अवस्था है, तब गमन के अवस्था होने पर गन्ता की सिद्धि कैसे होगी। गन्ता की स्वस्म-निष्पत्ति ही गमन-क्रिया के करने से है। इसलिए ‘गन्ता का गमन’ यह ठीक नहीं होगा) क्योंकि ‘गन्ता गच्छति’ इस वाक्य में एक ही गमन-क्रिया है, जिसमें ‘गच्छति’ व्यवहार होता है। इसके अवशिष्ट दूसरी कोई गमि-क्रिया नहीं है। द्वितीय गमि-क्रिया के बिना ‘गन्ता’ गन्ता नहीं होगा। तब ‘गन्ता गच्छति’ यह व्यवहार कैसे कहेगा? उक्त व्यवहार की

सिद्धि के लिए यदि सम्पूर्ण 'गति' का योग स्वीकार करें, तो पुन गमन-इत्य और गन्तु-इत्य की प्रसक्ति होगी। इस प्रकार 'गन्ता गन्तुति' यह व्यपदेश नहीं कनेगा।

'अगन्ता गन्तुति' भी नहीं कनेगा, क्योंकि अगन्ता गमि-क्रिया से उद्दिष्ट है, और 'गन्तुति' की प्रवृत्ति गमि-क्रिया के योग से है। गन्ता, अगन्ता से विनिर्मुक्त कोई तृतीय नहीं है, जो गमन-क्रिया से युक्त हो। इसलिये गमन अस्मिन्न है।

गमनारंभ का निरास

नानार्थुन गमनारंभ का भी निरास करते हैं। वह प्रतिपक्षी से पूछते हैं कि अथ गमनारंभ गत, अगत वा गम्यमान किञ्च अथ्य में मानते हैं। गत अथ्य में गमन का आरंभ मानना ठीक नहीं है। 'गत' गमन-क्रिया की उपरति है। उसमें गमनारंभ (जो कर्त्तमान है) मानने से अव्यति कर्त्तमान का विरोध होगा। अगत में गमनारंभ मानने से अनागत कर्त्तमान का विरोध होगा। गम्यमान अथ्य में गमनारंभ मानने से पूर्ववत् क्रिया-इत्य तथा कर्तु-इत्य की आपत्ति होगी। अब तक स्थिति है, अब तक गमन का आरंभ नहीं हुआ। गमन आरंभ करने के पूर्व गत वा गम्यमान अथ्य नहीं हैं, बिना पर गमन हो। गमनारंभ के पूर्व अगत अथ्य असम्भव है, किन्तु उक्त पर गमन नहीं होगा। क्योंकि किस पर गमि-क्रिया का आरंभ नहीं हुआ, वह अगत है।

अव्यय का विरोध

नानार्थुन गमनारंभ का खंडन करके उसी से गत-अगत-गम्यमान अथ्य-त्रय की उक्ता का भी खंडन करते हैं। अब गमि-क्रिया का आरंभ उपलब्ध नहीं है, तो उसकी उपरति को 'गत कर्त्तमानता को 'गम्यमान' और अनुपपत्ति को 'अगत कैसे कहेंगे। इस प्रकार अथ्य-त्रय के भिन्नत्व से गमन व्यपदेश की अशक्यता सिद्ध होती है। आशोकल्लवहार के समान प्रतिपक्ष मूल स्थिति की सिद्धि से भी गमन की सिद्धि नहीं होगी; क्योंकि स्थिति की सिद्धि गमनापेक्ष है। गन्ता की स्थिति नहीं होगी। स्थिति मानने पर उक्त अनुपपत्ति व्यपदेश न होगा।

गमन की उक्ता गमन की निवृत्ति से भी निश्चित नहीं होगी, क्योंकि गमन की निवृत्ति नहीं है। गन्ता गत अथ्य से निवृत्त नहीं होया, क्योंकि गति ही नहीं है। इसलिये अगत से भी नहीं होगा। गम्यमान अथ्य से निवृत्त इसलिए नहीं होगा कि वह अनुपपत्ति है। उसमें गमन-क्रिया का अभाव है।

स्थिति और गति अन्योन्य-प्रतिबन्धी हैं। अब स्थिति है, तो गति का उद्भवन ठीक होगा। किन्तु भाष्यजिक गति के समान स्थिति का भी प्रतिरोध करते हैं—गति के ही समान स्थिति का आरंभ या स्थिति की निवृत्ति स्थित, अस्थित और स्वीयमान में सम्यग नहीं है।

आचार्य गमन के प्रतिपक्ष के लिए एक विविध तर्क उपस्थित करते हैं। वे कहते हैं कि गन्ता से गमन विध हे सा अस्मिन्न। प्रथम पक्ष ठीक नहीं है, क्योंकि यदि गन्ता से गमन-क्रिया अस्मिन्न है, तो कर्ता और क्रिया का एकत्र मानना पड़ेगा, क्रिया और कर्ता का भेदेन

अभिधान भी नहीं घनेगा । द्वितीय पक्ष भी ठीक नहीं है, क्योंकि गन्ता से गमन के पक्ष मानने पर पक्ष-पक्ष के समान गन्ता गमन-निरपेक्ष होगा तथा गमन गन्तु-निरपेक्ष होगा । एकी-मात्र वा नानाभाव के अतिरिक्त अन्य कोई प्रकार नहीं है, जिससे गन्तुत्व और गमनत्वही सिद्ध हो । वेदवत् का धाम्नामनादि सर्व प्रसिद्ध है, किन्तु माध्यमिक तर्क से इसे अस्मिन्न कम्ता है । तर्क यह है कि गति से गन्तुत्व अभिव्यक्त होता है, किन्तु वेदवत् गन्ता होकर गमन-क्रिया नहीं कर सकता । इसके लिए गति से पूर्व उक्त गन्तुत्व सिद्ध होना चाहिये, किन्तु किस गति से वेदवत् को गन्ता कहते हैं, उसके पूर्व गति-निरपेक्ष उक्त गन्ता नाम निष्पन्न नहीं होगा । यदि कहें कि वह गति जिससे वेदवत् गन्ता है, अन्य है, और वह गति अन्य है, जिससे उक्त नाम (गन्तुत्व) व्यवहित होता है, तो यह असुख है । क्योंकि जिस गति से वह गन्ता है, उससे अतिरिक्त का गमन माने तो गति-इय की प्रसक्ति होगी, एक गति वह जिससे वह गन्ता है, दूसरी गति वह जिससे 'गन्तुत्व' व्यवदेश है ।

इस प्रकार सर्वमूल गन्ता को गमन-क्रिया से कुछ है, अक्षरमूल गन्ता को गमन-क्रिया से रहित है, अक्षरमूल गन्ता अस्मिन्न उक्त पक्षीय रूप है, दोनों में गन्तुत्व नहीं घनेगा । इसी प्रकार गमन का भी चिह्नकार नहीं घनेगा । इसलिए आचार्य नानाश्रुति उल्लेख करते हैं कि गति, गन्ता और गन्तुत्व कुछ भी सिद्ध नहीं किया जा सकता ।

द्वितीय अक्षर वर्णन का निवेदन

गति, गन्ता और गन्तुत्व का सम्बन्ध करने के पश्चात् आचार्य द्वितीय अक्षर वर्णन का स्पष्टन करते हैं, जिससे मगवान के प्रथम^१ का आचार्य पनाकर भी मारों का अस्मिन्न सिद्ध न किया जा सके । सर्वास्तिगामी ह्य-इन्द्रियों (द्वितीय) और उनके विस्तार (द्वितीय) का अस्मिन्न मानन है, जिससे वर्णनादि (चक्षुर्विज्ञानादि) का व्यवदेश होता है ।

वर्णन को अस्मिन्न

आचार्य पहले हैं कि वर्णन (वस्तु) रूप को नहीं देखता । तर्क है कि वर्णन (वस्तु) का आमरण को करने नहीं पक्ष पाता, तो औपचारिक सम्बन्ध नीलादि को भी नहीं देखेगा । अग्नि पर को दण्ड करता है, 'र' को नहीं; इस दृष्टान्त के आधार पर 'वर्णन' 'अ' को ही देखेगा 'र' को नहीं यदि यह कहें, तो यह ठीक नहीं है; क्योंकि वर्णन के समान ही अग्नि के दण्डन का भी हम पक्षन कर सकते हैं । क्योंकि अग्नि के द्वारा दण्ड का वर्णन, अक्षर का वर्णन अर्थात् पक्ष असुख है । इसी प्रकार आचार्य यह भी कहते हैं कि वर्णन का वर्णन नहीं किया जा सकता, अक्षर का वर्णन नहीं किया जा सकता अर्थात् निमित्तुक्त दृष्टान्त का वर्णन नहीं किया जा सकता ।

१. अग्निधर्म में वर्णन है—

वर्णन अक्षर आद्य वर्णन वर्णन वर्णन ।

वर्णन वर्णन वर्णन वर्णन वर्णन वर्णन ।

आत्मार्य कहते हैं कि दर्शन वह है जो देखता है (पश्यतीति)। इस स्थिति में प्रश्न है कि दर्शन-क्रिया से दर्शन-स्वभाव पञ्चु का संकल्प है, या अदर्शन-स्वभाव पञ्चु का? दर्शन-स्वभाव (दर्शन क्रिया से युक्त) पञ्चु का 'पश्यति' के साथ संकल्प उपास्य नहीं है, अन्यथा दो दर्शन क्रियाएँ तथा दो दर्शन मानने पड़ेगें। दर्शन क्रिया-रहित रहने के कारण अदर्शन स्वभाव भी दर्शन नहीं करता।

ब्रह्म की अस्तित्व

बारी करता है कि हम 'जो देखता है' उसे दर्शन नहीं करेंगे, बल्कि उसे करेंगे 'कितने देखा जाता है'। ऐसी अवस्था में कथामूल दर्शन से ब्रह्म का देखना सिद्ध होगा, और पूर्णतः शेष नहीं रहेंगे। आत्मार्य कहते हैं कि इस पक्ष में भी दर्शन की अस्तित्व के समान ही ब्रह्म की अस्तित्व है, क्योंकि ब्रह्म जब अपने स्वयं का ब्रह्म नहीं है, तो उत्सर्जनित अन्य का ब्रह्म क्या होगा। ब्रह्म (चित्) और दर्शन (कर) भी नहीं है, क्योंकि वे द्रष्टृ-सापेक्ष हैं, किन्तु ब्रह्म नहीं है। यदि ब्रह्म है, तो प्रश्न है कि वह दर्शन-सापेक्ष है या दर्शन-निरपेक्ष? दर्शन सापेक्ष है, तो वह अवश्य ही दर्शन का विरुद्ध करके संभव नहीं होगा। ऐसी अवस्था में वह विचार करना होगा कि सिद्ध ब्रह्म को दर्शन की अपेक्षा है या अस्तित्व ब्रह्म को। सिद्ध ब्रह्म को दर्शन की पुनः अपेक्षा व्यर्थ है। अस्तित्व ब्रह्म कल्पानुष के समान स्वयं अस्तित्व है, वह दर्शन की अपेक्षा ही क्या करेगा? दर्शन-निरपेक्ष ब्रह्म तो सर्वथा अस्तित्व है, अतः अविचारणीय है। इस प्रकार ब्रह्म का अभाव है, और उस के अभाव में ब्रह्म और दर्शन का अभाव है। ब्रह्म और दर्शन के अभाव से उनकी अपेक्षा से आत्मान विज्ञान तथा इन दोनों से आत्मान अभिप्राय दण्ड, दण्डक ध्वजा तथा तुम्हा नहीं है। इसलिए ब्रह्म-दर्शन-देख पार मतंग भी नहीं है। ब्रह्म के अभाव से जब ब्रह्म और दर्शन नहीं हैं, तो विज्ञानादि चतुष्टय कैसे होंगे? इसी प्रकार विज्ञानादि चतुष्टय के अभाव से उनके कार्यमूल उपादानादि (उपादान, मय, धाति, धरा आदि) का भी अभाव है।

आत्मार्य दर्शन के समान ही अवयव, माय, रक्त, दर्शन, मन तथा भोज-भोक्तृत्वादि का निरूपण करते हैं।

कृपादि स्कन्धों का निषेध

पहले चतुर्गुण इन्द्रियों का प्रतिषेध किया गया है। अब स्कन्धों की परीक्षा करते हैं। रूप भौतिक होता है। पार महामूल उनके कारण है। पार स पार धिसे निर है, धिसे मूलों से पृथक् भौतिक रूप नहीं है। इसी प्रकार मूल भौतिकों से पृथक् नहीं है। आत्मार्य कहते हैं कि महामूलों से अतिरिक्त भौतिक (रूप) हैं, तो अवश्य ही उन भौतिकों के कारण मूल नहीं है। किन्तु कोई मूल अवश्य नहीं होती। इसलिए मूलों से विमुक्त भौतिक मानना पड़ेगा। इसी प्रकार भौतिक से पृथक् मूल नहीं है, यदि कार्य से विमुक्त कारण है, तो धिसे पार से निर पार पार का हेतु नहीं होता, बस ही कार्य से पृथक् कारण मानने पर कारण अकार्यक होगा। अकार्यक कारण कर्मण नहीं है।

पुनः कम का कारण मानें तो प्रश्न होगा कि स्त्रु का या अस्त्रु का । उभयथा अनुपपन्न है । कम की विद्यमानता में उसके कारण का कोई प्रबोधन नहीं है, और अविद्यमानता में कारण सुतरां व्यर्थ है । पूर्वोक्त विरोधोपपत्ति से जैसे कारण का रूप व्यावृत्त हुआ, उन्ही प्रकार उपपेक्ष कार्यरूप भी व्यावृत्त होगा । उभयरूप की व्यावृत्ति से समगत सपत्ति-अपत्ति, गमि-पर्यन-अनिपर्यन, असीत, अनागत, नीतिपीठादि समस्त विषय निस्त होगे ।

एक प्रश्न यह भी हीगा कि कम कारण के लक्ष्य-कार्य को उत्पन्न करता है या अलक्ष्य-कार्य को । उभयथा अनुपपन्न है । मृत कठिन, द्रव, उष्ण, तरल स्वभाव हैं, और वायु तथा आप्ताभिक्रम मौक्तिक आपत्तियों का स्वरूप उससे मित्र स्वभाव का है । जैसे लक्ष्य शालिनी में परस्पर कार्यकरसमाप्त नहीं होता, वैसे ही अलक्ष्यों में भी कार्यकारणभाव नहीं होता, जैसे निर्वैद्य के साथ मृतों का कार्यकरसमाप्त नहीं है ।

कम-कल्प के ही समान वेदना, चित्त, संज्ञा, संस्कारों का भी अभाव है । आप्तार्थ नानार्थन कहते हैं कि माध्यमिक किस प्रणाली से एक कार्य की शून्यता का प्रतिपादन करता है, उन्ही प्रकार सर्व कर्मों की शून्यता को प्रतिष्ठित करता है । माध्यमिक स्वमात्माधी परतन्त्री के साथ किम्ह में एकमात्रता के सिद्धांत का वह लंडन करता है, एक किसी की भी अन्तस्वमात्मा सिद्ध नहीं होती, क्योंकि वे सब सापेक्ष (साध्य के समान अस्मिन्न अस्त्वा पुत्र) रहते हैं । इसलिए प्रतिपादी वेदनादि के लक्ष्य के दृष्टांत से कम का लक्ष्य सिद्ध नहीं कर सकता । माध्यमिक इसी प्रणाली से सर्व प्रतिपादी के दृष्टान्तों को सापेक्ष सिद्ध करके उसके परिहार के प्रसन्नो को व्यर्थ कर देता है ।

यद्वातुषो का विषय

अब यत्तुषो की परीक्षा करते हैं, और प्रसंगपर लक्ष्य-लक्ष्य की परीक्षा करेंगे । आप्तार्थ के अनुसार यत्तुषो का कोई लक्ष्य नहीं बनता ।

अलक्ष्य यत्तु—आकाश अनादरूप उदय माना जाता है, किन्तु यह तब हो जब अनादरूप लक्ष्य के पूर्व लक्ष्य हो । किन्तु आकाश-लक्ष्य के पूर्व आकाश क्या होगा । यदि आकाश आकाश-लक्ष्य से पूर्व हो तो वह अवश्य अलक्ष्य होगा । किन्तु कोई भी माय अलक्ष्य नहीं होता । पुनः जब अलक्ष्य माय की लप्ता नहीं है, तो लक्ष्य की प्रवृत्ति कहाँ होगी । लक्ष्य स्वीकृत करें तो यह प्रश्न होगा कि लक्ष्य लक्ष्यार्थ में प्रवर्तमान होगा या अलक्ष्य में । अलक्ष्य भाव के लीला के समान है, इसलिए उसमें प्रवृत्ति नहीं होगी । लक्ष्य में लक्ष्य की प्रवृत्ति का कोई प्रबोधन नहीं है, अन्यथा अतिप्रसंग होय होगा । लक्ष्य और अलक्ष्य से अन्य लक्ष्य की प्रवृत्ति अर्थमय है ।

लक्ष्य की प्रवृत्ति न होने पर लक्ष्य की लप्ता सिद्ध नहीं होती, क्योंकि लक्ष्य की प्रवृत्ति न होने पर लक्ष्य की समाप्ता सुतरां निवृत्त हो जाती है । इस प्रकार लक्ष्य की प्रवृत्ति से लक्ष्य अर्थमय है । लक्ष्य की अर्थप्रवृत्ति से लक्ष्य अनुपपन्न होता है । इसलिए लक्ष्य-लक्ष्य दोनों का सर्वथा अभाव है ।

बादी कहता है कि लक्ष्म-शब्द नहीं है, परन्तु आकाश है। यह असुक्त है, क्योंकि लक्ष्म-शब्द विनियुक्त कोई मास नहीं होगा। जब लक्ष्म-शब्द निर्युक्त मास नहीं होता तो मास की अविवक्षितता के आधार पर आकाश अभाव परार्थ भी कैसे होगा। भावामय से अविरहित कोई स्वीय परार्थ नहीं है, जो आकाश हो। जब लक्ष्म-शब्द का अभाव है, तभी लक्ष्म-शब्द रहित आकाश की सत्ता आकाश-कुसुम के समान अविरहित होती है। इसी प्रकार धूम्रवादि पाँच पाद्यों का भी अभाव है।

रुग्णविषय क्लेशों का निरोध

बादी कहता है कि मास्यनिक को लक्ष्म, आसक्त और पादु भी नहीं है। यथावि क्लेश संक्लेश निरुक्त है। भावामय ने कहा है—वे मित्रादौ। बाह्य अभ्युत्थान प्रवृत्ति में अनुपस्थित हो, बाह्य से रूप को देख कर उसमें समानता का अभिविवेक करता है, अभिविवेक होकर रग उत्पन्न करता है, रग से रक्त होकर रगव, रेषव, मीरव कर्मों का कर्म, बाह्य और मन से अभिविवेक करता है।

मास्यनिक कहते हैं कि हमारे मत में यथावि क्लेश नहीं है। इसलिए लक्ष्म, आसक्त और पादु भी नहीं है। मैं पूछता हूँ कि प्रवृत्तियों के द्वारा किस रग की कल्पना होती है, वह रक्त-रस में या अरक्त रस में? उन्मत्त नहीं है।

रक्त रसात्मक है। रस के पूर्व भी यदि रक्त है, तो वह अवश्य रग-रहित होगा। जब रग-रहितता है, तभी उसका प्रतिपक्ष रस सिद्ध होता है, किन्तु रग-रहित का होना संभव नहीं है, अथवा अरक्त अर्थात् रग होगा। रक्त की अवस्था में रग नहीं होता, अथवा रग निरवस्थ होना।

यदि बादी को रक्त की सत्ता-अस्तीति है, तो उसे बताना होगा कि रक्त की कल्पना रग में है या अरग में? उन्मत्त अनुपपन्न है।

रग में रक्त की कल्पना तो इसलिए नहीं क्लेशी कि रक्त में रगानुपपन्न होगी, क्योंकि पूर्व के समान कहेंगे कि रक्त से पूर्व यदि रग है, तो वह अवश्य रक्त-विरक्त है।

बादी कहता है कि ये शेष रग-रक्त का वीर्यपर्य्य मानने से हैं। इसलिए मैं इनका तहो अत्र मानता हूँ। बिना सहभूत रग से बिना रक्षित होता है, वही उल्टी रक्तता है। मास्यनिक कहते हैं कि इस विधि में रग-रक्त परस्पर निरोध होमे। पुनरुक्त, रग और रक्त का सहभाव इनके एकत्व में है या ध्रुवत्व में? एकत्व में सहभाव नहीं होगा, क्योंकि रग से अविविक्त का उल्टीसे सहभाव का क्या अर्थ होगा? ध्रुवत्व परार्थों का भी सहभाव सर्वथा अविरहित है। पुनः एकत्व में सहभाव हो तो बिना सहभाव के ही सहभाव होगा। इसी प्रकार ध्रुवत्व में सहभाव मानने पर भी बिना सहत्व के सर्वथा ध्रुवत्व-व्यतिरिक्त का सहभाव मानना पड़ेगा। ध्रुवत्व मूलक सहभाव की सिद्धि के लिए रग-रक्त का ध्रुवत्व सिद्ध होना चाहिये, जो अविरहित है। फिर यदि

उन्मत्त प्रयत्न ही सिद्ध करना है, तो फिर उनके सहमात्र की कल्पना क्यों करते हैं ? प्रयत्न-युक्त होने के कारण राग और रक्त की स्वरूप सिद्धि होगी, इसलिए, यदि आप सहमात्र चाहते हैं, तो पुनः सहमात्र के लिए उनका प्रयत्न मानना पड़ेगा और इस प्रकार इतरेत्याश्रय दोष होगा।

आत्मार्थ करते हैं कि राग-रक्त की सिद्धि न पौर्वापर्यवश होगी और न सहमत्तेन। इसी प्रकार द्वेष-हिंसा, मोह-मूढ़ादिक की भी सिद्धि नहीं है।

संस्कृत धर्मों का निषेध

हीनयानी करते हैं कि संस्कृत-समात्र पदार्थों (रूप, आयतन, वाद) का उन्मत्त मानना पड़ेगा; क्योंकि मगबान् ने कहा है—“मिथुषो । संस्कृत के ये तीन संस्कृत-सदृश हैं। मिथुषो । संस्कृत का उत्पाद प्रज्ञात है, व्यय और स्थित्यन्वयात् भी प्रज्ञात है। अविद्यमान का उत्पाद-सदृश संभव नहीं है, अतः संस्कृत धर्मों की सत्ता है।

संस्कृत धर्मों के उत्पाद का निषेध

माध्यमिक करते हैं कि रूप, आयतन, वाद अवश्य संस्कृत-समात्र के होंगे, यदि उन्मत्त संस्कृत-सदृश (वादि, व्यय, स्थित्यन्वयात्) हो। प्रश्न है कि संस्कृत-सदृश का उत्पाद स्वयं संस्कृत है या असंस्कृत ? यदि संस्कृत है, तो उसे भिन्नस्थानी होना चाहिये। भिन्नस्थानी-उत्पाद, स्थिति, और मंग का समाहार है, उससे पूर्व संस्कृत धर्मों का अव्यभिचार (निश्चित सादृश्य) है। यदि उत्पाद संस्कृत है, तो उसे भी भिन्नस्थानी होना चाहिये। किन्तु ऐसी स्थिति में वह संस्कृत-सदृश नहीं रहेगा, अपि तु रूप-आदि के समान लक्षण होगा। इस दोष से बचने के लिए यदि उत्पाद को भिन्नस्थानी नहीं मानें, तो वह आकाशक असंस्कृत होगा। फिर असंस्कृत संस्कृत-सदृश कैसे होगा ?

अपि च, उत्पाद-विशेष-व्यक्त (प्रयत्न-प्रयत्न) संस्कृत-सदृश है या सहमूल-उन्मत्त ? उन्मत्त पद उन्मत्त नहीं है।

अतः ब्रह्मण्य—बाही व्यक्तों से संस्कृत पदार्थों का लक्षण नहीं बना सकते, क्योंकि यदि उत्पाद काल में स्थिति और मंग न होंगे तो स्थिति और मंग से रहित आकाश के समान उत्पाद भी संस्कृत-सदृशों से भुक्त न होगा। इसी प्रकार स्थिति-काल में उत्पाद और मंग न होंगे तो उनसे रहित पदार्थ की स्थिति भी नहीं होगी। क्योंकि उत्पाद और मंग से रहित कोई पदार्थ नहीं होता, अतः अविद्यमान काल की किसी प्रकार स्थिति नहीं होगी। ऐसे पदार्थ की स्थिति मानने भी तो अनिष्टता से उसका योग नहीं होगा, क्योंकि वह अनिष्टता विरोधी धर्म (स्थिति) से स्वयं आक्रान्त है। यदि पदार्थ को पदार्थ शायक मानें, बाह्य म उक्त अनिष्टता से दोष मानें तो एक पदार्थ को ही शायक, अशायक, दोनों मानना पड़ेगा। पूर्वोक्त प्रमाणां से मंग अस्त में स्थिति और उत्पाद न होंगे, तो वह अनुपपन्न एवं स्थिति रहित होगा। वह अनुपपन्न के समान होगा, और उसका विनाश होगा।

अतः ब्रह्मण्य—उत्पाद-विशेष-व्यक्त होकर भी पदार्थ के लक्षण न होंगे, क्योंकि एक धर्म में ही पदार्थ का व्यय, स्थिति और विनाश अवश्य है।

संस्कृत-संज्ञा के अर्थ का निवेदन

उत्पाद, रियलि और मंग की अन्य उत्पादादि से संस्कृत-संज्ञा का सिद्ध करने को अपर्यवसान होना होगा। कौन पूर्व हो और कौन परान्त, इसकी व्यवस्था न होगी। इस प्रकार उत्पादादि सर्वथा असंभव हैं।

हिनयन्ती कहते हैं कि अपर्यवसान होना न लगेगा, क्योंकि मेरे मत में उत्पाद त्रिविध है। एक 'मूल उत्पाद', दूसरा 'उत्पादोत्पाद' (उत्पाद का उत्पाद)। उत्पादोत्पाद संस्कृत उत्पाद केवल मूल उत्पाद का उत्पादक होता है। मौल उत्पाद उत्पादोत्पादक उत्पाद को उत्पन्न करता है। इस प्रकार परस्पर के उत्पादन से उत्पादादि की विलक्षणता कौन सी और अनवस्था न होगी।

आचार्य कहते हैं कि आपके मत में जब उत्पादोत्पाद मूलोत्पाद का जनक है, तो मौलोत्पाद से अनुत्पादित उत्पादोत्पाद मौल उत्पाद को कैसे उत्पन्न करेगा? यदि मौल उत्पाद से उत्पादित उत्पादोत्पाद को मौल का उत्पादक मानें तो यह संभव नहीं है क्योंकि सर्व अनित्यमान अन्य का उत्पाद कैसे करेगा?

उत्पाद की उत्पाद-व्यवस्था का संक्षेप

बादी कहें कि आप उत्पाद का अपर उत्पाद न मानिये, किन्तु जिसे प्रतीय प्रकृत-स्वभाव होने के कारण अपने को और अत्यधिक को प्रकटित करता है, इसी प्रकार उत्पाद उत्पाद-व्यवस्था होने के कारण अपने को और पर को उत्पन्न करेगा।

विद्वान्ती कहता है कि आपका यह कहना ठीक हो जब कि प्रतीय स्व और पर का प्रकट करता हो, किन्तु ऐसा नहीं होता। हम का नाश, प्रकाश है। अतः विरोधी होने के कारण हम प्रतीकत्व में नहीं है, जिसे नष्ट करके प्रतीय अपनी प्रकृतिरूपा उत्पन्न करे। प्रतीय के देश में भी हम नहीं रहता, जिसे नष्ट कर प्रतीय में पर-प्रकाशता सिद्ध हो। अद्यतमान प्रतीय से भी हम हट नहीं होगा। अद्यतमान प्रतीय तम को प्राप्त नहीं कर लाना, क्योंकि आलोक और अंधकार एकवर्णित नहीं है। यदि प्रतीय हम को बिना प्राप्त किये उसे नष्ट करने लगे तो एकत्र प्रतीय अर्थात्प्रकाश हम को नष्ट क्यों न करेगा? और यदि प्रतीय को स्व और पर का प्रकाशक मानें तो दूसरे हम को स्व और पर का आकाशक क्यों न मानेंगा? इस प्रकार प्रतीय के इच्छान्त से उत्पाद की स्व-प्रतीकत्वता सिद्ध नहीं होगी।

प्रश्न है कि उत्पाद स्वयं उत्पन्न होकर अपना उत्पाद करता है या अनुत्पन्न रह कर।

उत्पन्न के उत्पादन का क्या प्रयोजन? इतलिय सिद्ध है कि उत्पाद अपना उत्पाद नहीं करता। यदि स्वयं अनुत्पन्न भी उत्पाद अपना उत्पाद कर तो अन्य अनुत्पन्न अनुत्पन्न अपना उत्पाद करने लगे।

माध्यमिक के अनुसार काव्य-वच में कुछ भी उत्पन्न नहीं होता। सामान्यतः उत्पन्न (उत्पन्न होती हुई वस्तु) की उत्पत्ति की प्रतीतिगोचर होती है, किन्तु विचार करने पर यह अस्मिन् है। उत्पत्ति की अपेक्षा से उत्पन्नमान होता है, इसलिए यह विचार करना पड़ेगा कि किस उत्पत्ति की अपेक्षा से वह उत्पन्नमान है। इसे बारी नहीं क्या करता, क्योंकि वह अनुपपन्न है, और उत्पन्न होने का कोई निमित्त नहीं दिखाई पड़ता।

अनुपपन्न से अतीतसमुत्पन्न का अविरोध

व्याख्यानारी माध्यमिक पर एक गीमति आरोप करता है। कहता है कि आत्मन यह अतीतसमुत्पन्न-वच उत्पन्न मानकर है। आप उपपात के बच्चों की व्याख्या के साथ से केला होय निकालने का अपना बौद्धिक दिखाते हैं, किन्तु इससे उपपात के परमार्थ उत्पत्ति-समुत्पन्न-वच का वच होता है। आत्मन ने 'अस्मिन्नुत्पत्ति इव मयि अस्त्योत्पादादिबहुपदवत्' इव न्याय से प्रकृति-वच-सम्मान-अव-अणु-नाटक-वच के अन्त-कृत्य का निरूपण किया, किन्तु आपने उत्पन्नमान-उत्पन्न-अनुपपन्न आदि विचार करके उत्पन्न का ही वच कर दिया। आत्मने यह नहीं देखा कि आपके द्वारा उपपात-दान की बननी प्रतीति-समुत्पत्ति का ही वच ही रहा है।

आचार्य चन्द्रशेखर कहते हैं कि मैं यद्यप्य-बननी माता प्रतीति-समुत्पत्ति का वच नहीं करता हूँ। प्रकृत वह पाप आपके ही घर है। मयवान् ने प्रतीति-समुत्पन्न की देखना से सर्व धर्मों की निवारणा करता है। विद्यमान पदार्थ उत्पन्न होते हैं, क्योंकि स्व की अनपेक्षा (अविनाश) ही स्व-भाव है। स्व की विद्यमानता के कारण ही सम्मान किसी की अपेक्षा नहीं करता, और न उत्पन्न ही होता है। इस प्रकार उत्पन्नकारी के ही मत में मान्य का प्रतीति-समुत्पन्न-वच बाधित होता है, और उसके धर्म और बुद्ध का दर्शन भी बाधित होता है। माध्यमिक धर्म और काव्य दोनों को प्रतीति-समुत्पन्न मानता है, इसलिए उसके मत में पदार्थ-दान^१ और सम्मान-वहित है। इस व्याख्या से माध्यमिक उपपातों की मता प्रतीति-समुत्पत्ति का वचन स्पष्ट करते हैं।

उत्पन्नमान के उत्पन्न का विरोध

बारी कहता है कि जो कुछ हो उत्पन्न उत्पन्नमान की उत्पत्ति करता है। क्योंकि उपेत्यपत्ति किमा की अपेक्षा से वह की उत्पन्नमानता प्रतीति होती है। किन्तु उत्पन्न के पूर्व वह कोई अनुपपन्न पद नहीं है, तो उसकी उत्पत्ति किमा की अपेक्षा करके उत्पन्न करना ठीक नहीं। बारी इसे कि पद्यपि उत्पन्न के पूर्व वह नहीं है, तथापि उत्पन्न होकर तो वह उत्पन्न का साम करेगा? वह भी ठीक नहीं है। क्योंकि वह उत्पत्ति-किमा प्रकृत होती है, तो वह सम्मान का सम्मान पदार्थ पद उत्पन्न करता है, किन्तु वह मान अनन्त है, तो उसे उत्पन्न न होने के काव्य किमा की प्रकृति ही नहीं होगी, फिर वह की वर्तमानता कैसे? किमा

१ प्रतीति-वचनवत्ति उत्पन्नमान-वचनवत्ति।

को आप के आश्रित होने के लिए निश्चित करना होगा कि क्या अश्व पट हो सकता है। क्या वह पट हो सकता है या कुछ नहीं होता। यदि पट उपलब्धमान है तो उपलब्ध होकर वह पट नहीं हो सकता। यदि कुछ नहीं होगा तो किया निराश्रय होगी, फिर तो पट होने की कल्पना दूर रहे, किसी की भी उत्पत्ति की कल्पना नहीं की जा सकती। इसलिए मादी का यह कहना कि उत्पाद उपलब्धमान पदार्थ की उत्पत्ति करता है, व्यर्थ है।

आचार्य कहते हैं कि आपके मत से उत्पाद उपलब्धमान पदार्थ का उत्पाद करता है। वह कहावत कि उत्पाद किस दूधर उत्पाद की उत्पत्ति करता है। यदि अपर उत्पाद पूर्व उत्पाद का उत्पादक है, तो अनवस्था होगी। यदि उत्पाद स्व छोड़ पर का उत्पादन करेगा, तो इस पद का पहले ही निपट किया जा चुका है।

स्थिति का विरोध

मादी पदार्थों का उत्पाद प्रकृतान्तर से सिद्ध करना चाहता है। यह कहता है कि वह पदार्थों की स्थिति है, तो उनका उत्पाद भी मानना होगा, क्योंकि अनुत्पन्न पदार्थों की स्थिति नहीं होती। आचार्य कहते हैं कि पदार्थों की स्थिति भी नहीं है। स्थित पदार्थ की स्थिति नहीं होगी, क्योंकि वहाँ स्थिति-क्रिया निरुद्ध है। अस्थित की स्थिति नहीं होगी, क्योंकि वह स्थिति क्रिया-रहित है। विद्यमान की स्थिति मानने से शून्यमान की गति के समान स्थिति-रूप की प्रकृति होगी।

आचार्य कहते हैं कि जब अणु-मण्डल ब्रह्म-मात्र के लिए भी पदार्थों को नहीं छोड़ते, तब स्थिति के लिए नहीं अकल्पना ही कहा है। इसके अतिरिक्त जैसे उत्पाद अपना उत्पाद नहीं करता है, वैसे स्थिति भी अपनी स्थिति नहीं करेगी।

प्रश्न है कि स्थिति निरुद्धचरमान पदार्थ की होती है, या अनिरुद्धचरमान। अनिरुद्धचरमान की स्थिति नहीं होती, क्योंकि विरोधाभासी पदार्थ की विरोधी स्थिति है। अनिरुद्धचरमान कोई पदार्थ नहीं होता, इस उल्लाह कोई प्रश्न नहीं है।

विरोध का विरोध

मादी कहता है कि यदि संकलन कर्मों की अनिरुद्धता है, तो उसके दो वहव्यवस्थी स्थिति और उत्पाद भी मानने होंगे। आचार्य अनिरुद्धता नहीं मानते। कहते हैं कि अनिरुद्धता निरुद्ध की, अनिरुद्ध की या निरुद्धचरमान की। अर्थात् निरुद्ध का कर्तमान विरोध से विरोध है। अनिरुद्ध का विरोध उसके विरोध-विरोध के कारण संभव नहीं है। निरुद्धचरमान के विरोध से विरोध-रूप की प्रकृति होगी। आचार्य कहते हैं कि किन कारणों से कर्मों का उत्पाद सिद्ध नहीं होता, ऊनी से विरोध भी सिद्ध नहीं होता। इसलिए जैसे उत्पाद का शून्यमान पराश्रयता उत्पाद सिद्ध नहीं होता, वैसे ही विरोध का विरोध भी शून्यमान या पराश्रयता सिद्ध नहीं होता।

मादी कहता है कि विरोध का विरोध नहीं होता तो उस की संकलन-संकल्यता कैसे सिद्ध होगी। इसके अतिरिक्त पर संकलन विनष्ट को तो आप भी मानते ही हैं। इस स्थिति में उभयवर्तमान कीप का मैं ही परिहस क्यो करूँ ?

सिद्धान्ती कहता है कि पदार्थ अकर्म्य निःसमय हैं, किन्तु वास्तव प्रयत्न उनमें उत्पत्ति-मिथिमा करता है, और उससे व्यवहार पकड़ते हैं। हम लोग भी इस अविद्यास्य प्रसिद्ध व्यवहार को मग्न होते हैं। वस्तुतः गम्भीर नगरादि के समान लौकिक पदार्थ निरूपित हैं, क्योंकि अविद्या-विकार से उत्पन्न दृष्टि के लोग समस्त पदार्थों की आपेक्षिक सत्ता समझी क्रिय है। उत्पन्न की अपेक्षा उत्पाद्य और उत्पाद्य की अपेक्षा उत्पाद, निरोध की अपेक्षा निरोध और निरोध की अपेक्षा निरोध इस प्रकार लौकिक व्यवहार अभ्युपगम्य होते हैं। ऐसी अवस्था में दोनों का सम्प्रसंग उचित नहीं है।

निरोध की निर्दोषता का निरोध

उत्पत्तियों की क्षयिकता के लिए सर्वास्तिवादियों ने विनाश को अपेक्षित माना है। वह ठीक नहीं है, क्योंकि निर्दोषता को स्वीकार करने से विनाश नहीं बनेगा, जैसे निर्दोष वस्तु का विनाश करना व्यर्थ है। इसीलिए पदार्थों की क्षयिकता भी सिद्ध नहीं होती। फिर जब विनाश निर्दोष है, तो नहीं है; तब पदार्थों का संतुलन भी कहाँ सिद्ध होगा? मग्नान् ने संतुलन शब्दों को उत्पन्न-व्यय में अन्तर्भूत करने के अभिप्राय से ही पदार्थों की वांछि, वस्तु-व्ययिदि का वर्णन किया है। इससे विनाश का अपेक्षितत्व स्पष्ट सिद्ध होता है। सिद्धान्त-समस्त पदार्थों की वस्तु-व्ययिदि तो वांछिमात्र की अपेक्षा से भी सिद्ध हो सकती है।

बादी कहता है कि विनाश निर्दोष है, क्योंकि विनाश अभाव है। अभाव को देखता से क्या पता है? सिद्धान्ती उत्तर देता है कि इस व्यास से मात्र भी निर्दोष होने, क्योंकि मात्र विद्यमान है। विद्यमान को देख से क्या प्रयोजन? यदि उत्पाद पूर्व में नहीं था और परत्पद हुआ, इसलिए वह अपेक्षित है, तो विनाश भी पहले नहीं होता, परत्पद होता है। वास्तव यह कहना है कि अभाव के लिए हेतु निष्प्रयोजन है, ठीक नहीं है; क्योंकि हेतु से विनाश का कुछ और नहीं होता, विनाश ही होता है। यदि कहो कि विनाश को विनाश मानने पर वह मात्र हो आया, तो वह युक्त ही है। विनाश अकर्म्य ही स्वतन्त्र की अपेक्षा से मात्र है। समाधि निवृत्ति की अपेक्षा अभाव है।

अन्तर्दृष्टि कहते हैं कि वास्तविक बात तो यह है कि सर्वास्तिवादी वस्तु शून्यता को मात्र-अभाव शब्द मानते हैं, तो उनकी मानकता भी गान ही लेते हैं; क्योंकि ऐसी मानकता में अभाव भी स्पष्ट ही मानक है। इस मानकता से सर्वास्तिवाद में शून्यता अपेक्षित नहीं रह सकती।

बादी कहता है कि प्रथम्यादि का काठिन्यादि-शब्द जब उपदिष्ट है, तो संतुलन है और उनके सम्मान से संतुलन-शब्द भी हैं। सिद्धान्ती का उत्तर है कि उत्पाद-स्थिति-मग्न लक्षण हो वह अतिरिक्त है, तो संतुलन की स्थिति कैसे होगी? और संतुलन की अतिरिक्त से उपपन्न अपेक्षित भी अतिरिक्त होगी।

मग्नान् ने संतुलन व्यर्थ के उत्पाद, वस्तु और विनाश-व्यय के प्रभाव होने की जो बात

भी है, वह तथाविध किनेय बन पर अनुग्रह करने के लिए है। क्लृप्त पदार्थ स्वभावतः अनुत्पन्न एवं अविद्यमान हैं, जैसे—माया, स्वप्न, गम्भीरनगर आदि।

कर्म-कारक आदि का निषेध

बादी विज्ञानादि संस्कृत कर्मों की सत्ता पर खोर येते हैं। न कहते हैं कि भगवान् ने अधिचानुगत पुद्गल के द्वारा पुण्य, अपुण्य, आनिम्य संस्कारों का अभिसंस्कार बताया है, और कर्मों का कारण, उन कर्मों का फल, वहिष्ठान दर्शित किये हैं। अक्षर्य ही ये कारणों का स्वकारण हैं पदार्थों की ही माननी होगी। कर्म-बोमादि के समान अक्षर्य की कर्म-कारकादि व्यवस्था नहीं होती।

विद्वान्ती कर्म-कारकादि का निषेध करता है। क्रिया भगवान् में संलक्ष्य ही कारण बन से व्यपदिष्ट होता है। इसलिए बादी को यह कहना होगा कि इस भगवान् का कर्ता कर्मूत है या अकर्मूत या सकर्मूत? जो क्रिया करता है वह कर्म है। वह कर्ता का ईच्छित्य (सीध इच्छा का विन्य) होता है, इसलिए आपको पताना होगा कि वह कर्म की सत्ता, अक्षर्य या सकर्म में क्या है? क्रियायुक्त (कर्मूत) कारण में क्रियायुक्त कर्मूत कर्म का कर्तृत्व नहीं बन सकता, और क्रिया से रहित अकर्मूत कारण क्रिया-रहित कर्म का कर्ता नहीं होता, जब कि कारण-परदेश के लिए उसका क्रिया से युक्त होना आवश्यक है। किन्तु किस क्रिया से उसका कारण व्यपदिष्ट है, उससे अविरहित वृत्ति क्रिया नहीं है, जिससे वह कर्म करे। इस प्रकार क्रिया के अभाव में जब कारण कर्म न करेगा, तब कर्म कारण-निषेध होगा, जो अव्यक्त है। अतः सिद्ध हुआ कि कर्मूत कारण कर्म नहीं करता। कर्मूत कर्म को भी कारण नहीं करेगा, क्योंकि कर्म क्रिया से युक्त है और जिस क्रिया से उसका कर्मत्व व्यपदिष्ट है उससे अविरहित कोई द्वितीय क्रिया नहीं है, जिससे वह कर्म हो। वृत्ति क्रिया के अभाव में कर्म अव्यक्त होगा, जो अव्यक्त है।

इसी प्रकार अकर्मूत कर्म को अकर्मूत कारण नहीं कर सकता, क्योंकि क्रिया से रहित कारण (अकर्मूत) और कर्म (अकर्मूत) निर्हेतुक होंगे। यदि अहेतुककार का अनुग्रह करने से समस्त वादग्रस्तमात्र अवरोहित हो जायगा। तब ही क्रिया, कर्ता और कर्तृत्व अन्तः अवरोहित होंगे। क्रियादि के अभाव में कर्म-अकर्मदि का अभाव होगा और कर्म-अकर्मदि के अभाव में वह, अनिष्ट, सुगति, दुर्गति कर्मों का अभाव होगा। इन कर्मों के अभाव में कर्मों का मोक्ष के लिए मार्ग-मात्रा विन्य होगी और उसके लिए कोई प्रवृत्ति नहीं होगी। इस प्रकार लोभित अलौकिक अन्तः क्रिया निरर्थक हो जायगी। अतः अकर्मूत कारण अकर्मूत कर्म को करना है, वह सब स्पष्ट है।

तब ही कारण अन्तः कर्म को कर्म-अकर्म नहीं कर सकता है, क्योंकि वे परस्पर विरुद्ध हैं। एक पदार्थ एक ही क्षण में क्रिया और अक्रिया में युक्त नहीं होते। इसी प्रकार तब ही (कर्मूत कर्ता है कर्मूत कर्म, अकर्मूत कर्ता न कर्म कर्म का हाना करे) भी विन्य होते हैं।

बादी माध्यमिक से पूछता है कि भगवान् ने यह कहाँ अवधारित किया है कि 'मम' (पदार्थ) नहीं है'। सिद्धान्ती कहता है कि आप स्वस्मात्वादी हैं। इसलिए आप के पक्ष में धर्म मन्त्रों का अपवाद संभावित है, किन्तु हम लोग समस्त मातृओं को प्रतीत्य-समुत्पन्न मानने के कारण उनका स्वभाव ही नहीं मानते, फिर अपवाद प्रस्थाप करें। जब धर्म मन्त्र निस्स्वभाव हैं, तो पूर्वोक्त प्रकार से उनकी सिद्धि कथमपि नहीं हो सकती।

सिद्धान्त में समस्त पदार्थ मन्त्रमयीत्व के द्रव्य हैं। लौकिक विपर्यय का अभ्युत्पन्न करने ही इन संहृत पदार्थों की 'इत्ये प्रत्ययता' (यह पट है, वह पट है, इत्यादि) प्रसिद्ध होती है। हमने अभी देखा है कि कर्म-निरपेक्ष कारण नहीं हो सकता और कारक-निरपेक्ष कर्म नहीं हो सकता। इसलिए ये परस्परपक्ष हैं। जैसे कर्म और कारक की परस्परपक्ष सिद्धि है, वैसे ही किन्तुपि अन्य मातृओं की भी है।

मातृओं की निर्वच्यता की सिद्धि में ये ही हेतु होते हैं, जो उनकी स्वस्मात्वा की सिद्ध करते हैं। मातृओं की सत्ता आपेक्षिक है, अतः निरपेक्ष उनकी सत्ता नहीं है। माध्यमिक मातृओं की इस आपेक्ष सिद्धि से ही समस्त पदार्थों के स्वभाव का निरपेक्ष करते हैं।

पुद्गल के अस्तित्व का खंडन

सांख्यिक कहते हैं कि दर्शन, भक्षण, प्राप्तादि वेदनाओं के उपादानात् अस्तित्व उपादानों के पूर्व अवश्य है, क्योंकि अधिष्ठान कारण की दर्शनादि किंवा कदापि संभव नहीं हो सकती।

सांख्यिक बीज-वर्म-सूत्रों में यह पुद्गलादिप्रकार में प्रतिपन्न है। सिद्धान्ती उत्तरा संन करता है। कहता है कि दर्शनादि से पूर्व यदि पुद्गल की सत्ता है तो वह किसी बाधित होगी। पुद्गल की प्रकृति दर्शनादि से ही होती है। यदि दर्शनादि से पूर्व भी पुद्गल की सत्ता नामी था, तो वह दर्शनादि से निरपेक्ष होगी। इस प्रकार यदि दर्शनादि के बिना पुद्गल की सत्ता मानेंगे, तो बिना पुद्गल के भी दर्शनादि की सत्ता माननी पड़ेगी। अतः उपादान और उपादाता की सिद्धि परस्परपक्ष है। उपादाता के बिना दर्शनादि उपादान प्रत्यक्ष सिद्ध हो तो वे निराश्रय और अस्तु होगी। इसलिए उपादाता से उपादान की प्रत्यक्ष अपरिपक्व नहीं है। सिद्धान्ती दर्शनादि एक एक के पूर्व या उत्तर के पूर्व आत्मा की सत्ता का खंडन करता है।

पूर्ववर्ती कहता है कि आप आत्मा का प्रतिपेक्ष करें, परन्तु दर्शनादि का प्रतिपेक्ष तो नहीं कर सकते; और दर्शनादि का अनारम्भ-स्वभाव पक्षों से संकल्प भी नहीं कर सकते। अतः

दर्शनार्थि का संकष्टी आत्मा आत्मको भी स्वीकार करना पड़ेगा। सिद्धांती करता है कि किंतु आत्मा के लिए दर्शनार्थि की अभ्युपगमा है, जब नहीं है तो दर्शनार्थि कैसे होगे।

अन्तर्द्विष्टी वीर्य के द्वारा आत्माका उच्छेद है, और उच्छेद उत्तर देते हैं।

जब आपने यह निश्चित कर लिया है कि आत्मा नहीं है।

यह किन्ते कहा।

अभी आपने कहा है कि दर्शनार्थि का अभाव है, इसलिए आत्मा नहीं है।

हाँ, मैंने यह कहा है। किन्तु आपने उच्छेद ठीक अभिप्राय नहीं समझा। मैंने कहा है कि मात्स्य आत्मा की उच्छेद अभिप्राय नहीं है। आत्मा में स्मरणमिनिवेश की निश्चित के लिए मैंने ऐसा कहा है, किन्तु इससे उच्छेद अभाव अभिप्राय नहीं किया। उच्छेद-भाव और अभिप्राय दोनों के अभिनिवेश का परिणाम करना चाहिये।

दर्शनार्थि से पूर्व आत्मा नहीं है। आत्मा दर्शनार्थि से सहमृत भी नहीं है, क्योंकि शराशु ग के समान प्रकृष्ट प्रपञ्च अस्ति अस्तुओं का सहमान नहीं देखा जाता। आत्मा और उपादान निश्चेष्ट है, और प्रपञ्च प्रपञ्च अस्ति है। इसलिए आत्मा वर्तमान भी नहीं है। उच्छेद भी नहीं है, क्योंकि जब पूर्वोक्त में दर्शनार्थि हो तो उच्छेद काय में आत्मा हो। इस प्रकार आत्मा की परीक्षा करने पर जब यह दर्शनार्थि से प्रकृष्ट परचाल और शुभात् अस्ति नहीं होता, तो उसके अस्तित्व या नास्तित्व की अभ्युपगमा भी सुनिश्चित करेगा।

उपादान और उपादान के अभाव से पुनर्गमन का अभाव

पूर्वपक्षी करता है कि आप का यह कथन कि अन्तर्द्विष्टी और आत्म के समान उपादान और उपादान की स्वात्मिक सिद्धि नहीं हो सकती, ठीक नहीं है। क्योंकि आपने उपादानों की भी उच्छेदकता सिद्ध होती है। जैसे अग्नि इन्धन की अपेक्षा करता है, किन्तु वह निःस्वभाव नहीं है। प्रत्युत उसके उच्छेद, दाहकत्व आदि स्वात्मिक कार्यों की उत्पत्ति होती है। इसी प्रकार इन्धन भी अग्नि की अपेक्षा करता है, किन्तु वह निःस्वभाव नहीं है, क्योंकि उसकी महामृतचतुष्टय-स्वभावता उत्पत्ति होती है। इस दृष्टान्त से उपादान-आपेक्ष उपादान तथा उपादान-आपेक्ष उपादान की उच्छेद सिद्ध होगी, और आपकी उपादान और उपादान की स्वभाव-उच्छेद माननी पड़ेगी।

अग्नि-इन्धन दृष्टान्त की बरीक्षा।

सिद्धांती करता है कि आपका कथन तब ठीक हो जब अग्नि-इन्धन का दृष्टान्त सिद्ध हो। दृष्टान्त की सिद्धि के लिए आपको यह बताना पड़ेगा कि अग्नि और इन्धन की उच्छेद उनके परस्पर अभिन्न होने से है या भिन्न होने से। दोनों पर नहीं बनेंगे।

को बलाया जाता है (इत्यते पत् तद् इत्यनम्) यह दाया कायादि है, उसका रक्षा अग्नि है। यदि आप दोनों की अभिमता स्वीकार करते हैं, तो कर्ता और कर्म की एकता स्वीकार करनी पड़ेगी। यह अनुचित होगा; क्योंकि पत् और कुम्हार केरा और केचम्य का एकत्व नहीं है। इस दोष से बचने के लिए यदि अग्नि को इन्धन से भिन्न मानें, तब इन्धन-निरपेक्ष अग्नि की उपलब्धि माननी पड़ेगी; क्योंकि पट से पट आस्य है, अतः उनकी निरपेक्षता है, किन्तु अग्नि इन्धन से निरपेक्ष नहीं है, इसलिए आपका यह कथन युक्त नहीं है। यदि इन्धन से अग्नि को भिन्न मानें तो उसे नित्य प्रदीप्त मानना पड़ेगा और इन्धन के बिना भी अग्नि की प्रदीप्ति माननी पड़ेगी। फिर आपके पक्ष में अग्नि की प्रदीप्ति के लिए समस्त व्यापार व्यर्थ होयें और अग्नि में कदापि कर्म-निरपेक्ष स्वीकार करना होगा।

माध्यमिक अपनी उपयुक्त प्रतिज्ञाओं का समर्पण प्रकृत युक्तियों से करता है। सिद्धान्ती करता है कि अग्नि यदि प्रदीपन (इन्धन) से आस्य है, तो अपत्य यह उससे निरपेक्ष होगा; क्योंकि जो कदाचित् आस्य होती है, वह उससे निरपेक्ष होती है। जैसे पट से निरपेक्ष पट। यदि अग्नि (इन्धन) प्रदीपन-निरपेक्ष है, तो वह प्रदीपन हेतु से सम्मान में नहीं है। दूसरी आपत्ति यह होगी कि प्रदीपन सापेक्ष अग्नि का प्रदीपन के आशय में निर्वाच्य माना जाता है। अब यह कि वह प्रदीपन-निरपेक्ष है, तो उसका निर्वाच्य-मन्त्र भी संभव न होगा। ऐसी अवस्था में अग्नि नित्य प्रदीप्त होगा। इतना ही नहीं, अग्नि को नित्य प्रदीप्त स्वीकार करने पर उसके लिए उपादान, अनुबन्धवादि कार्य भी व्यर्थ होंगे। इस प्रकार आपके मत में अग्नि एक ऐसा कर्ता होगा, जो अकर्मक होगा। फिर किन्तु कर्म विद्यमान न होया उसमें कदापि भी कल्याण के समान होगा। इसलिए इन्धन से अग्नि के सम्बन्ध का पक्ष युक्त नहीं है।

पूर्वपक्षी आक्षेप करता है कि आपका यह कथन कि अग्नि इन्धन से आस्य है, तो इन्धन के बिना भी उसका अस्तित्व स्वीकार करना होगा। यह युक्त नहीं है। अग्नि का अस्तित्व इन्धन से भिन्न होने पर भी इन्धन के बिना सिद्ध नहीं किया जा सकता। ब्रह्मा से परमिष्ठ अर्थ इन्धन है, वह दाया-लाया है। इन्धन के आशय से ही अग्नि की उपलब्धि होती है। अग्नि के संकष से ही इन्धन का इन्धनत्व व्यपदेश्य माना जाता है। इसलिए अग्नि की उपलब्धि इन्धन के आशय है, प्रत्यक्ष नहीं। ऐसी अवस्था में माध्यमिक को अत्यन्त पक्ष में दोष देने का अवसर नहीं है।

सिद्धान्ती पूर्वपक्षी की नई युक्ति का परीक्षण करता है। करता है कि आप दाया लया से युक्त ब्रह्मा से परिणत अर्थ को इन्धन मानते हैं, और उसके आशय अग्नि समान है। आपकी इस कल्पना से भी 'अग्नि इन्धन को बलाया है' वह प्रतीति बनना नहीं होगी। क्योंकि जब ब्रह्मा से परिणत दाया इन्धन है, और उससे अतिरिक्त अग्नि नहीं देखी जाती, वित्तु इन्धन दग्ध हो, तो ब्रह्म इन्धन वित्तु दग्ध होगा। इसलिए अग्नि इन्धन का दाया करता है, यह सिद्ध नहीं होगा; क्योंकि अगर इन्धन से अतिरिक्त अग्नि सिद्ध नहीं कर सकते।

ऐसी अवस्था में ज्ञानाभ्यसिष्टि किसी की नहीं बन सकती। फिर बाही पर पूर्वोक्त उक्त दोष अभिवादि ही रहते हैं।

पूर्वपक्षी अग्नि और इन्धन का मेव स्वीकार करते हुए भी दोनों की प्राप्ति सिद्ध करता है। उक्तका कहना है कि की-मुख्य परस्पर साम्य हैं, और उनकी प्राप्ति होती है। विद्वान्ती इसका उत्तर देता है कि प्रकृत में की-मुख्य का द्वास्त तब लागू हो, जब की-मुख्य के समान अग्नि इन्धन की परस्परानपेक्ष सिद्धि प्राप्त कता करें, किन्तु यह असंभव है। यदि आप साम्योत्पापेक्ष सम्मत्ताही कदापि में सम्भव सिद्ध करें, और फिर उनकी प्राप्ति सिद्ध करें, तब आपका द्वास्त स्यात् होगा।

पूर्वपक्षी करता है कि यद्यपि अग्नि इन्धन की परस्पर निरपेक्ष सिद्धि नहीं है, तथापि परस्पर अपेक्षाकृत उनकी स्वस्म-सिद्धि तो है। क्योंकि अविद्यमान कम्पापुत्र और कम्पातुहिता की परस्पर अपेक्षा नहीं होती। विद्वान्ती पूछता है कि आप अग्नि को दहन का कर्ता और इन्धन को दहन का कर्म मानकर उनका कर्म-कृत माव स्वीकार करते हैं। मैं पूछता हूँ कि इन्धन और अग्नि में कौन पूर्व निष्पन्न है? यदि इन्धन पूर्व निष्पन्न हो तो अग्नि-निरपेक्ष होने के कारण उसमें इष्मानता न होगी। फलतः उसमें इष्मन्त्व न होगा। अन्यथा समस्त पृथादि इन्धन होंगे। यदि अग्नि को पूर्व माने और इन्धन को परचात् तो यह असंभव होगा कि इन्धन से पूर्व ही अग्नि सिद्ध हो जाय। और अग्नि निर्हेतुक भी होगा। इसलिए पूर्व सिद्ध की अपेक्षा से इतर की सिद्धि होती है, आपका यह पक्ष असंभव है। यदि हम इन्धन को पूर्व और अग्नि को परचात् मान लीं तो और कौन कि इन्धन की अपेक्षा करके अग्नि होता है, तो सिद्ध-साधनता होय आपत्ति होगी, क्योंकि सिद्ध रूप (विद्यमान पदार्थ) की अन्य की अपेक्षाकृत पुन सिद्धि माननी पड़ेगी। स्पष्ट है कि सिद्ध अग्नि को इन्धन से यदि कुछ लेना होता, तभी उसकी इन्धनापेक्षा संभव होती। इसलिए इन्धन की अपेक्षा कर अग्नि संभव होता है, यह बात ठीक नहीं है।

पूर्वपक्षी इन्धन और अग्नि का योगरथ मानता है। वह योगरथकय इन्धन की सिद्धि से अग्नि की सिद्धि और अग्नि की सिद्धि से इन्धन की सिद्धि मानकर करता है कि ऐसी अवस्था में आपकी यह शङ्का व्यर्थ है कि कौन पूर्व निष्पन्न है।

विद्वान्ती उत्तर देता है कि ऐसी अवस्था में अग्नि और इन्धन दोनों की ही सिद्धि नहीं होगी- क्योंकि यदि अग्नि पदार्थ इन्धन पदार्थ की अपेक्षा से सिद्ध होता है, और इन्धन पदार्थ की आत्मसिद्धि के लिए अग्नि की अपेक्षा है, तो आप ही कारण कि कौन किसकी अपेक्षा करके सिद्ध हो।

इत प्रकार अग्नि और इन्धन की परस्परानपेक्षा मानने पर उनकी सिद्धि नहीं होती; क्योंकि सिद्ध और असिद्ध में अपेक्षा नहीं होती।

पूर्वपक्षी करता है कि हमें आरकै तर्कों की हल सुझाये-विषय से क्या प्रयोग? हम लोग स्पष्ट ही अग्नि से जलता हुआ इन्धन दग्ध है। वह प्रसिद्ध अग्नि इन्धन की सिद्धि के लिए वर्तत है।

१. विद्वान्ती उत्तर देता है कि अग्नि इन्धन को नहीं जलाता है। इन्धन में यदि अग्नि हो तो वह इन्धन को जलावे, किन्तु यह असम्भव अवयव है। इन्धन से अतिरिक्त कहीं अन्य से अग्नि का आगमन नहीं देखा जाता; क्योंकि निरिन्धन अग्नि अश्वेतुक होगा। इसलिए उसका आगमन क्या होगा। और सेम्बन अग्नि के आगमन से कोई प्रयोजन सिद्ध नहीं होता। इस प्रकार अग्नि इन्धन का अग्नेष्ट, मेष्ट तथा मेष्टाग्नेष्ट पक्ष सिद्ध नहीं होते। इसी प्रकार आचार आधेय आदि पक्ष भी सिद्ध नहीं होते।

पूर्वोक्त अग्नि-इन्धन न्याय के आधार पर उपादाता आत्मा और उपादान से ऐक्यत्व की सिद्धि नहीं हो सकती; क्योंकि आत्मा और उपादान का रूप सिद्ध नहीं हो सकता। अग्नि-इन्धन के समान ही हम देखते हैं कि उपादान आत्मा नहीं हो सकता, अन्यथा कर्ता-कर्म का एकत्व प्रकट होगा। उपादाता और उपादान भिन्न भिन्न हैं, यह पक्ष भी अयुक्त है। क्योंकि लब्ध से अतिरिक्त आत्मा की उपलब्धि नहीं हो सकती। एकत्व और अन्यत्व पक्ष के प्रतिषेध से ही आत्मा लब्धवान् है, यह पक्ष भी अयुक्त होता है। पूर्वोक्त प्रकार से विचार करने पर आत्मा की निरपेक्ष सिद्धि नहीं होती। इसलिए कर्म-कारण के मुख्य आत्मा और उपादान की परस्परापेक्ष सिद्धि माननी चाहिये।

यहाँ आचार्य नानार्जुन कहते हैं कि कर्म कारण की तरह आत्मा और उपादान का तथा पदार्थ की परस्परपेक्ष सिद्धि होती है। किन्तु कुछ अतीर्ण वपसात् के शास्त्र का मतार्थ करते हैं, और आत्मा की लब्ध से अभिप्राय प्रतिपादित करते हैं। उसे शास्त्र के विशेष नहीं मानते। नानार्जुन के अनुसार ये लोग पद्म रंगीर महीत्य-समुत्पाद से अनभिज्ञ हैं। वे उसके शास्त्र और सम्प्रदाय-रहित के शास्त्र को नहीं जानते। वे यह नहीं जानते कि शास्त्र में उपादान-मुक्ति क्या है।

पदार्थों की पूर्वापर-अतिशयत्वता

बादी संसार की सत्ता से आत्मा की सत्ता सिद्ध करता है। यदि आत्मा नहीं है तो कर्म-मरु-सम्पत्ति से संसार कितना होगा। मगवान् ने अनवरण^१ (आदि-अन्त बोधि शून्य) आदि-मरु-मरुत्त की सत्ता स्वीकार की है। संसार की सत्ता से संसार-कर्ता आत्मा की सिद्धि होती है।

माध्यमिक कहता है कि मगवान् ने संसार की अनवरणता केवल उसकी प्रकृता का उपदेश किया है। क्योंकि अज्ञात-मरु के समान पूर्वापर बोधि-शून्य होने से संसार नहीं है। अनवरण संसार की प्रतिपत्ति अविद्या निकलने कुछ जगत् की दृष्टि से है, जिससे वे उसके पक्ष में प्रवृत्त हो। उसके लिए यह शिक्षा नहीं है, जिसे लोकोत्तर ज्ञान से अपने अद्वैत स्वेष्ट-वस्तुओं को निश्चय कर दिया है।

१ अनवरणार्थ सिद्धि की आदिमरु-मरुत्त इति।

प्रश्न उठता है कि आदिस्थित संसार का अन्त कैसे माना जाय ? चन्द्रशेखर कहते हैं कि लोक में आदिस्थित ब्रह्मादि का पतनविधि से अन्त देखा जाता है। महात्मा ने अथर्व वेदों के उत्तरार्द्ध प्रश्नानुसारेण लौकिक ज्ञान की अपेक्षा से ही संसार का अन्तोपदेश किया। कदाचित् संसार नहीं है, और न उसके क्षय होने का ही कोई प्रश्न उठता है। यहाँ प्रश्न उठता है कि महात्मा ने लौकिक ज्ञान की अपेक्षा से ही सही संसार का आदिस्थि भी क्यों नहीं कहा ? चन्द्रशेखर कहते हैं कि संसार का आदिस्थित लौकिक ज्ञान की अपेक्षा से भी सिद्ध नहीं होता। आदि मानने पर संसार अशुद्ध होगा।

पूर्वपक्षी कहता है कि संसार की आदि और अन्त कोटि न भी हो, फिर भी मध्य के उत्पत्ति से संसार की सत्ता सिद्ध होगी। आचार्य नानार्जुन कहते हैं कि किञ्चित् आदि और अन्त न होगा उसका मध्य क्या होगा ? विपर्यस्त वेदों की दृष्टि में ही संसार है। कदाचित् वह संभाव्य है, संसार नहीं है। और संसार आत्मा भी नहीं है।

आचार्य संसार का अभाव सिद्ध कर जाति-व्य-मरत्य आदि के पूर्वपर क्रम या वह क्रम का निषेध करते हैं। जाति-व्य-मरत्य में यदि जाति पूर्व है, तो वह अवस्थित वर्गों के समान व्य-मरत्य से रहित होगी।

इस प्रकार व्य-मरत्य से रहित पदार्थ की जाति स्वीकार करने पर व्य-मरत्यपूर्ण देवदत्त की जाति माननी होगी। ऐसी अवस्था में संसार आदिमान्य होगा और अशुद्ध होगा। यदि जाति से पूर्व व्य-मरत्य मानें, तो अजात का व्य-मरत्य मानना पड़ेगा। यदि जाति और व्य-मरत्य का सम्बन्ध मानें तो व्य-मरत्य का मरत्य माना पड़ेगा, जो कथमपि युक्त न होगा; क्योंकि जाति और मरत्य आत्मोक्तानुसार के समान परस्पर अत्यन्त विरुद्ध हैं। उनकी एक अतिवृत्ति नहीं बनेगी।

आचार्य कहते हैं कि कैसे संसार की पूर्ण कोटि नहीं है, उसी प्रकार किसी मात्र की पूर्ण कोटि नहीं होती; क्योंकि यदि कार्य की पूर्ण और कारण को पर्याप्त मानें तो कार्य निर्दोष होगा। यदि कारण को पूर्ण और कार्य को पर्याप्त मानें तो कारण अकार्य होगा। कार्य-कारण के इस प्रत्याख्यान से ज्ञान-ज्ञेय, प्रमाण-प्रमेय, साधन-साध्य, अव्यय-व्यय, शुद्ध-शुद्धी आदि सभी पदार्थों की पूर्ण कोटि सिद्ध नहीं होती।

दुःख की अस्तित्व

पूर्वपक्षी आत्मा की सिद्धि के लिए एक अन्य पक्ष उठाता है। पंच उपादान-लक्षण दुःख है। उस दुःख का आशय होना चाहिये। वह आत्मा है। मध्यमिक कहता है कि दुःख-अवस्था आत्मा अक्षय्य सिद्ध होता, यदि दुःख होता। किन्तु दुःख की सत्ता के लिए उक्त स्वदेहलक्षण, परकलक्षण, उभयलक्षण या अवेद्यलक्षण अज्ञान होगा। इन सबों में किसी के स्वीकार से उक्त सत्ता सिद्ध नहीं होती। यदि मर्यादित लक्षणों की अपेक्षा करके औपपत्तिक लक्षणों का उत्पत्ति मानें तो दुःख स्वदेहलक्षण सिद्ध नहीं होगा। मर्यादित लक्षणों से औपपत्तिक लक्षणों की अतिरिक्त मानने पर उक्त परकलक्षण सिद्ध होता किन्तु वह अक्षय्य है; क्योंकि दुःख के लिए वेद्य-अवेद्य-लक्षण की अवस्था आवश्यक है।

वादी यदि यह कहे कि दुःख के स्वयंहेतुत्व से मेरा अभिप्राय दुःख से ही दुःख के उत्पन्न होने का नहीं है, अपि य यह है कि पुद्गल के द्वारा यह स्वयमेव कृत है। दूसरे ने कहे इसे नहीं दे दिया है। इस पर सिद्धान्ती कहता है मनुष्यों का दुःख पञ्चोपादान वशवत् है। उसे यदि पुद्गल ने स्वयं किया है, तो उस पुद्गल को कदाहमे। जिससे उस दुःख का स्वयंहेतुत्व सिद्ध हो। यदि जिस दुःख से पुद्गल स्वयं प्रसूत होता है, वह दुःख उस पुद्गल के द्वारा कृत है, तो मेरेन यह कहाए कि 'यह वह दुःख है' और 'उसका यह कर्ता है'। अपि च, वह माने कि मनुष्य के दुःख का उपादान पुद्गल है, और उसने उस दुःख को उत्पन्न किया है। तो यह निश्चित नहीं होया कि वो स्वपुद्गल-कृत है, वह परपुद्गल कृत भी अवश्य होता है। उपादान का भेद रहने पर भी पुद्गल का अभेद नहीं दिखाया जा सकता, क्योंकि उपादान से आधिरिक पुद्गल की दिक्षा करना अत्यन्त अशक्य है।

दूसरी बात है कि यह दुःख स्वकृत है, तो हृदि-विरोध होगा। क्योंकि स्वप्न में ही कष्टत्व तथा कष्टत्व मानना पड़ेगा। परकृत दुःख भी नहीं मान सकते। क्योंकि पर स्व से निष्पन्न नहीं है। जो स्व से निष्पन्न नहीं है, वह अव्यक्तमान स्वभाव है। स्वयं अव्यक्तमान-स्वभाव दूसरे को क्या उत्पन्न करेगा। दुःख जब एक का कृत नहीं है, तो उभयकृत भी सिद्ध नहीं होगा। उक्त म्याम से यदि दुःख का स्वयंहेतुत्व, परहेतुत्व सिद्ध नहीं हुआ तो दुःख की निर्हेतुकता का प्रश्न भी नहीं उठेगा; जैसे आत्मा-कुसुम की सुगन्धि के लिए निर्हेतुकता का प्रश्न नहीं उठा सकते। आचार्य चन्द्रकीर्ति कहते हैं कि उपसृक्त म्याम से जब दुःख सिद्ध नहीं होता, तो उसके आभयमूर्त आत्मा की छिद्र का प्रश्न ही क्या है?

छन्दस्यों की निरूपणमाधता

अब आचार्य पदार्थों की निरूपणमाधता प्रकट करने के लिए छन्दस्यों की परीक्षा करते हैं। करते हैं कि मयवान् ने सर्व छन्दस्यों को मृदा और मोक्षधर्मा^१ कहा है। आत्मतत्त्वकर्म समस्त छन्दस्यों का आत्मपान किय है। केवल निर्गोत्र मोक्षधर्मा नहीं है, अन्य है। इसके अधिरिक्त सब धर्म निरूपण होने से शून्य हैं।

यहाँ वादी शंका करता है कि मोक्षधर्मा होने से यदि सब छन्दार सदा हैं, तो आपका यह कहना भी कि 'अन्य पदार्थ नहीं है' मृदा-द्वि होगी। आचार्य कहते हैं कि सर्व छन्दस्यों की मोक्षधर्मा अवश्य है, किन्तु हमारा यह बतान कि 'मोक्षधर्मा सभी मृदा हैं' क्या मोक्षधर्मा (बचना) किया? अवश्य ही यदि कोई छन्द-पदार्थ होता और उक्त हम आचार्य करते तो हमारी द्वि अमान्य-द्वि होती, और उसे आप मित्रा-द्वि कह सकते।

१ एतद्धि बह्वि विद्वद्वा परमं उत्तमं बहिर्गममोक्षधर्मं निर्वाचय, सर्वोत्तममात्रं मृदा मोक्षधर्माव इति [मा. का. सू. १३०]।

माध्यमिक समासवादी नहीं

बादी कहता है कि उपर्युक्त आगम ने यदि समास-वृत्ति का भी प्रतिपादन नहीं किया तो क्या करता है ? आचार्य कहते हैं कि मगवान् के ये वचन श्रुत्या (स्वभाव का अनुपाद) के प्रकाशक हैं। अन्तर्हीन यहाँ अनन्तसहस्रवर्षकर्मण्य एव का एक एव^१ उद्युत कर कहते हैं—जो प्रत्ययों से उत्पन्न होता है, वह वस्तुतः अनुपपन्न ही है; क्योंकि उसकी स्वामयिक उत्पत्ति नहीं है। प्रायश्चापीन उत्पत्ति से ही श्रुत्या उक्त हो जाती है। ऐसी श्रुत्या को मानने बाबा समास नहीं करता।

बादी कहता है कि यह आगम भावों का अनन्तवाक्यव्यापक कहलाता है, भावों के स्वभाव का अनुपाद नहीं। भावों का स्वभाव है, क्योंकि उनका परिचय देना पड़ता है। इसके अतिरिक्त एक ओर तो माध्यमिक भावों को अस्वभाव मानते हैं, दूसरी ओर उन्हें श्रुत्या-धर्म भी मानते हैं। किन्तु यदि धर्म नहीं है, तो उदाहरित धर्म कैसे उपपन्न होंगे ? अतः विपरिधादि की सिद्धि के लिए उन्हें भाव-स्वभावता माननी होगी।

आचार्य कहते हैं कि यदि भावों के स्वभाव स्थित हैं, तो अन्यधामाव स्थित होया। जो धर्म स्थित पदार्थ को किसी प्रकार नहीं छोड़ता वह उक्त स्वभाव कहा जाता है। जैसे अग्नि की उष्णता। यदि भावों का स्वभाव मानें तो उनका अन्यधामाव (रूपान्तस्था) नहीं बनेगा। यदि भाव अपनी प्राकृत अवस्था में ही वर्तमान रहेंगे, तो उनका अन्यधामाव कैसे उपपन्न होगा। पुनः जब पुनः अवस्था में ही वर्तमान है, तब उनका अन्यधामाव नहीं होगा। बादी के विद्वान्त में अवस्थान्तर प्राप्ति से भी अन्यधामाव नहीं होगा; क्योंकि पुनः का अन्यधामाव उसकी वीर्यता है। यदि पुनः पूर्ववत् है तो उसके अन्य की ही वीर्यता माननी होगी। अन्य पुनः की वीर्यता से भी उसकी वीर्यता है, तो उनका बरा से वीर्यत्व निष्प्रयोजन होगा। यदि कोई कि पुनः का ही अन्यधामाव होगा, तो यह ठीक नहीं है; क्योंकि जो वचनवा-प्राप्त नहीं है, वह पुनः है। उसे कोई वीर्य भी मानें तो एक में परस्पर दो विपक्ष अवस्थाएँ माननी पड़ेगी।

यदि आप कोई कि वीर्यवत्ता के परिणाम से वीर्य-अवस्था आती है, अतः वीर्य नहीं होता तो हम कहते हैं कि क्या उक्त का वीर्यत्व होगा ? इस प्रकार तो स्वभाव-बाद में आप किसी तरह परिणाम नहीं सिद्ध कर सकते।

आपका यह आक्षेप कि श्रुत्या के आशय के लिए माध्यमिक को भावों को स्वभाव मानना पड़ेगा, ठीक नहीं है। वाच्य ही श्रुत्या का कोई धर्म होता तो उनके आशय

१ कः उपर्युक्तवर्ति यः दृष्टव्यो न तस्य उत्पत्तिः स्वभावतोऽस्ति ।

कः स्वभावतोऽनु यः श्रुत्य वृत्तौ वा श्रुत्योऽप्यपि प्रतीयते ॥ (१ २११)

के लिए माधो की उत्कृष्टता भी होती। किन्तु ऐसा नहीं है। हमारे मत में शून्यता सब धर्मों का सामान्य-सदृश है। इसलिए कोई अशून्य धर्म नहीं है। जब अशून्य पदार्थ नहीं है, और अशून्यता नहीं है, सब प्रतिपक्ष (अशून्यता) से निरपेक्ष होने के कारण शून्यता भी नहीं होगी। जब शून्यता नहीं है, तो उसके आश्रित पदार्थ की भी कता नहीं है। हमारा सब पक्ष सुसंगत है।

१. पूर्वपक्षी कहता है कि भगवान् ने किमोक्ष के लिए शून्यता, अनिमित्तता, अप्रतिष्ठिता का निर्देश किया है। यह शीघ्रतः वचन की अन्तः सन्तति असाधारणता है। अन्तः तीर्थों के बाद-मोह से अमिमूढ इस जगत् को शिक्षा को देने के लिए भगवान् बुद्ध ने जगत् में नैराश्रमोपदेश के प्रदीप को बलाया था। किन्तु आपने तथ्यागत के प्रवचन का व्याख्यान करने के ब्याप्य से शून्यता का ही प्रतिषेध कर दिया।

विद्वान्ती कहता है कि आप आपन्त विपरीत के कारण निर्वाणपुर-गामी शिब एवं सत्य मार्ग को छोड़कर संसार-काम्ता-गामी मार्ग का अनुसरण कर रहे हैं। आपको जानना चाहिये कि निरक्षोष क्लेश-व्याधि के चिकित्सक महावैद्यरत्न बुद्ध ने कहा है कि 'मिथ्या दृष्टियों से अमिनिवेश लोगों का निस्तरण (अप्रवृत्ति) ही शून्यता है। किन्तु जो शून्यता में भी भावामिनिवेश (शून्यता एक तत्त्व है, ऐसा अमिनिवेश) करेंगे, वे असाध्य हैं' क्योंकि हमारे उपदेश से उन्हें (अमिनिवेशी को) उच्छन्न करने का व्यावृत्त मोक्ष कैसे होगा। जैसे कोई किसी से कह कि मैं तुम्हें पैसा दूंगा, तो दूसरा बड़े कि 'आप मुझे बरी दें, कि "पस्य नहीं दूंगा"। ऐसे व्यक्ति की परमात्मन का ज्ञान नहीं कराया जा सकता। इसी प्रकार किन्हीं शून्यता में भी भावामिनिवेश हो जाय, उसे अमिनिवेश से बौध निवेद्य कर सकता है। ऐसे दोष-संघी का परम चिकित्सक तथ्यागत ने प्रत्याख्यान किया है।

संसारसाध का संकट

आचार्य माधो की निस्वभाक्ता छिद्र करने के लिए पदार्थों के संतर्काह का स्वरूप करते हैं। पूर्वपक्षी कहता है कि माधो की उत्कृष्टता है, क्योंकि उनका संतर्क होता है। संतर्कों का भी परस्पर संतर्क होता है। जब यह कहा जाता है कि बहुवृत्तिमान बहु और रूप की अपेक्षा करक (प्रतीत्य) उत्पन्न होता है, तो अगले तीनों का अनिरास या रस्य अमिश्रित है। रस्य से वेदना आदि होते हैं। इसी प्रकार संता और वेदना संतर्क है। इनमें असंयुक्त धर्म नहीं रहत। अतः संतर्क माधो की उत्कृष्टता को छिद्र करते हैं।

आचार्य समाधान करते हैं कि इनका संतर्क सिद्ध नहीं होता। क्योंकि द्रव्य (रूप), वर्तन (बहु) और द्रव्य (विद्यमान) में किसी को या तीन में (सर्वत्र) संतर्क नहीं

होता। इसी प्रकार राग-रक्त-रज्जनीन, हेम-हिम-होमनीय तथा ओज-ओता-ओत्म्य का भी संघर्ष नहीं होता। संघर्ष के लिए द्रव्यादि में परस्पर अन्वयता होनी चाहिये। तभी वीरोचक के उद्गम से अन्वोम्य संसृष्ट होगे। किन्तु इनमें अन्वय सिद्ध नहीं किया जा सकता, इसलिए इनमें संघर्ष भी नहीं होगा। इतना ही नहीं कि कार्यकारण रूप में अवस्थित द्रव्यता आदि में परस्पर अन्वयता अवश्य है, प्रत्युत अव्यक्त भिन्न वस्तुदि में भी परस्पर अन्वयता सिद्ध नहीं होती।

कस्तुरी-वेद की अवधारणात्मिकता

अन्व पद की अपेक्षा से ही वट को पद से अन्व कहा जाता है। आचार्य कहते हैं कि पद में वट की अपेक्षा से अन्वता है, वही वह सिद्ध करता है कि पद से वट अन्व नहीं है, क्योंकि नियम है कि जिसकी अपेक्षा से जो कथ्य होती है, वह उसके अन्व नहीं होती। जैसे—बीबाहुर। यदि वट पद की अन्वता की अपेक्षा अन्व है, तो वह पदविरहित अन्व कस्तुरी से भी अन्व है। ऐसी वृत्ता में पद-निरपेक्ष एक-एक वट अन्व होगे; क्योंकि जो जिससे अन्व है, वह उसके बिना भी सिद्ध होगा—जैसे कोई भी वट अपने त्वरुत की निश्चयि में पद की अपेक्षा नहीं करता। इसी प्रकार वट पद के बिना भी वट का अन्वय सिद्ध होता है, तब उस पद-निरपेक्ष वट का परव्य भी सिद्ध होगा। किन्तु पद-निरपेक्ष एक-एक वट का अन्वय वह नहीं है। इसलिए वट की अन्वता स्वीकार करनेवाले पक्ष में किसी अपेक्षा से अन्वता अस्वीकृत है, उसी से यह भी स्पष्ट होता है कि उसकी अपेक्षा से अन्वता नहीं है।

पूर्वपक्षी एक एक करता है कि आपके मत में किसी की अपेक्षा से किसी में अन्वयता नहीं है, तो आपका यह कहना भी संभव न होगा कि “अन्व की प्रतीति से ही किसी में अन्वता आती है, इसलिए वह उसके अन्व नहीं है।” सिद्धान्ती करता है कि पदार्थों की अन्वता-सिद्धि परव्यपदेश है। इसलिए हम लोक-व्यवहार में किसी की अन्वता करते हैं। कस्तुरी परीक्षा करने पर किसी की अन्वता सिद्ध नहीं होती।

पूर्वपक्षी करता है लोक-संज्ञिति से आप वट पद की मांति बीबाहुर में भी अन्वता अप-देव क्यों नहीं करते। पञ्चमीर्ति इच्छा उत्तर देते हैं कि लोक वट पद के समान बीबाहुर की अन्वता में प्रतिपन्न नहीं है। ऐसा मानने पर वट पद के समान बीबाहुर में भी अन्व-अन्वयता नहीं होगा, और बीबाहुर में योगपक्ष (एककालिकता) भी मानना पड़ेगा।

सामान्य-विरोध की अवस्था नहीं

यहाँ वैरोफिक अपना पक्ष उठाता है कि हम किसी पदार्थ में पदार्थान्तर की अपेक्षा करके परव्यक्ति नहीं मानते। सामान्य विरोध ही अन्वय है, वह जिससे सम्यक् (संयुक्त) होता है, वह कथ्य पदार्थान्तर मितपक्ष होकर भी पर होती है। इसलिए आपके ठक समस्त दोष मेरे पक्ष में नहीं लगते।

है, वह कृत्क कैसे होगा ? उसका स्वभाव ही बस उसकी सत्ता है (स्वो भावः), तब उसे नियन्त्रण आवश्यक होना चाहिये। कैसे—अग्नि की उष्णता का अन्त्य पद्मरगादि का पद्मरगादि स्वभाव।

आचार्य चन्द्रबीरिंह कहते हैं कि स्वभाव की आवश्यकता लोक-व्यवहार से व्यपस्थित है। उसके आधार पर हमने भी अग्नि की उष्णता की अग्नि का स्वभाव मान लिया है। वस्तुतः औप्यव भी अग्नि का स्वभाव नहीं हो सकता; क्योंकि अग्नि की उत्पत्ति मरिच इन्धन आदिस के समामग्न से तथा अरणि के निर्पन्थादि के कारण हेतु-प्रसवारेण है। अग्नि से अतिरिक्त उसकी उष्णता उभय नहीं है, अतः कल की उष्णता के समान अग्नि की उष्णता भी उसका स्वभाव नहीं होगी, प्रत्युत उसका औप्यव हेतु-प्रसव-जनित होने से कृत्रिम है।

पूर्वतन्त्री कहता है कि 'उष्णता अग्नि का स्वभाव है' यह सर्वजन प्रसिद्ध है। चन्द्रबीरिंह कहते हैं कि हमने कब कहा कि वह वाद प्रसिद्ध नहीं है। हम लोग तो इतना ही कहते हैं कि उष्णता स्वभाव नहीं है; क्योंकि वह स्वभाव-सदृश्य से विदुष्ट है। लोक-अविद्या-विपर्यय से नि-स्वभाव को ही स्वभावत्वेन प्रतिपन्न करता है, और उसके अनुसार आत्मज्ञान करता है कि 'उष्णता अग्नि का स्वभाव है'। बालचन की प्रसिद्धि के अनुसार ही मगवान् ने अग्नि-धर्म में मावों का संहत स्वरूप व्यवस्थापित किया है। किन्तु चिन्ता अविद्या-विमिर नष्ट हो चुका है, ऐसे प्रभावबुद्धावसे आर्य लोगों की दृष्टि से विचार करें तब बालचन की कल्पित स्वस्म्यकता उल्लङ्घ्य नहीं होगी। फलतः आर्य परीक्ष्य की दृष्टि से कहता है कि 'मावों का स्वभाव नहीं है'।

स्वभाव का बहस

यहाँ आचार्य स्वभाव का अपना-साक्ष्य बताते हैं कि 'स्वभाव पर-निरपेक्ष तथा अकृत्रिम होता है'। चन्द्रबीरिंह उसकी व्याख्या में कहते हैं कि 'स्वो भावः' इस व्युत्पत्ति से परार्थ का आत्मीय रूप स्वभाव है। आत्मीय रूप नहीं होगा तो अकृत्रिम होगा। जो विलक्षण आपत्त है, वह भी उसका आत्मीय है। कैसे—स्वयं, स्वयम्। इस प्रकार पर-सापेक्ष और कृत्रिम परार्थ स्वभाव नहीं होगा। अतएव अग्नि की उष्णता हेतु-प्रसव से प्रतिपन्न होने के कारण, पूर्व में न होकर परन्तत् होने के कारण कृत्क है और अग्नि का स्वभाव नहीं है। इस प्रकार अग्नि का निरुक्त अकृत्रिम है, जो कलत्रय में अव्यतिरिक्ती है।

अब प्रश्न यह है कि स्वभाव के इस साक्ष्य के अनुसार अग्नि का स्वभाव क्या है ? इसके उत्तर में माध्यमिक परमार्थ का संकेत करता है कि स्वरूपतः (स्वभावतः) स्वभाव 'नहीं है' किन्तु 'नहीं है' भी नहीं है (न तद् अस्ति न चापि नास्ति स्वरूपतः)। इस रहस्य से मोक्षार्थी को अज्ञात न हो, इसलिए सांख्यिक आलोचन से कहा जाता है कि 'स्वभाव है।'।

भाष्यम् का कथन^१ है कि आपत्तार्थ कर्मों की देशना और अवयव होगा। यह केवल उपायोक्ति कर्मों से ही देशित या युक्त होता है। जो पदार्थ उपलब्ध है, उन्हें अविवक्षित कर्मों के रूप में अपने दर्शन का विषय बनाता है वही उसका स्वभाव है^२।

प्रश्न उठता है कि आपत्तोप के कारण यदि स्वभावविरुद्धाद विद्य होता है, तो कर्म की अस्तित्व का स्वरूप क्या है? चन्द्रशेखर उचर में कहते हैं कि जो कर्मों की कर्मता है, वही उत्कृष्ट स्वभाव है (या हा कर्मों का कर्मता सेव उत्कृष्टत्वम्)। कर्मों की कर्मता क्या है? कर्मों का स्वभाव। स्वभाव क्या है? प्रकृति। प्रकृति क्या है? शून्यता। शून्यता क्या है? निःस्वभावता। निःस्वभावता क्या है? व्युत्पत्ति। व्युत्पत्ति क्या है? तत्त्वमात्र, अविवक्षित, सर्वत्र स्थायित्व। पर निरपेक्ष तथा अङ्गभिम होने के कारण आपत्तादि का अनुपाद ही उसका स्वभाव है।

आचार्य चन्द्रशेखर कहते हैं इस विवेचन से यह स्पष्ट होता है कि आचार्य ने अविवक्षित के प्रभाव से उन्नी का पर निरपेक्षता अङ्गभिमता अप्रति लक्ष्य किया है। मानों की वही अनुपादस्वभावता स्वभाव है, जो अविवक्षित होने से अभावमात्र एवं अस्वभाव है। अतः किसी प्रकार मानों का स्वभाव विद्य नहीं होता।

बादी कहता है कि आपत्त के मूल में मानों का स्वभाव न हो, परमाव तो है। क्योंकि उसका ज्ञान प्रतिषेध नहीं करते। परमाव स्वभाव के बिना अस्वभाव है, अतः स्वभाव भी ममाना पड़ेगा। विद्वान्ती कहता है कि स्वभाव के अभाव में परमाव भी कहाँ होगा? इतना ही नहीं, स्वभाव और परमाव के अभाव में मानमात्र नहीं होगा। इस प्रकार मान के प्रतिषेध से अभाव भी प्रतिषिद्ध होता है। यदि मान नाम से कुछ होता तो उसका अन्वयमात्र अभाव होता। जब यदि मानक से अविद्य है तो उस अविवक्षित स्वभाव के अन्वयमात्र (अभाव) का प्रश्न ही कहाँ है? आचार्य कहते हैं कि स्वभाव, परमाव, अभाव, मान ये चारों अनुपपन्न हैं। जो अविवक्षितविभिन्न से उपलब्ध होगा इसकी वृत्ता स्वीकार करते हैं, वे कुछ-शास्त्र के उस को नहीं जानते।

यहाँ आचार्य चन्द्रशेखर उपायोक्ति और विधानमात्र का खंडन कर कुछ-कथनों का विनिर्वाय माध्यमिक पक्ष में करते हैं।

चन्द्रशेखर कहते हैं कि कुछ लोग तथामात्र के प्रकृतन का अपने को अविवक्षित अन्वयमात्र समझते हैं, और कहते हैं कि पृथिवी का स्वभाव काठिन्य है, वेदना का स्वभाव विषमालम्ब है, अप्रति। विज्ञान अन्व है, रूप अन्व है, वेदना अन्व है। इस प्रकार द्वन्द्वी परमावता है। कर्ममात्रावकाश का विधानादि मान है, वह अव्यवस्थायक होकर अभाव होता है।

१ अथर्वस्य चर्मस्य कृति का देशना च का।

कृते देशते अप्रति समतोपलक्षणा ॥ (५ २३७)

२ वेदमात्रापरपक्षि दृष्ट उक्ति-

एतत्त्वमित्येवमिहाप्यैति ॥ (मन्वमन्वमात्र १।२४)

आचार्य के कथनानुसार इन मान्यताओं को मानने वाले प्रार्थन-समुदाय के परम योगीर तब को नहीं जानते; क्योंकि स्वभाव-परमाणादि का अस्तित्व उपपत्ति-विच्छेद है। किन्तु तत्प्राप्त उपपत्ति-विच्छेद पदार्थों के स्वभाव का कथन नहीं करते। उपपत्ति और अवि-
लम्बादक होने से बुद्ध-वचन का प्रामाण्य है। बुद्ध-वचन का आगमन सिद्ध है क्योंकि वह प्रचीरद्वारा अस्त के द्वारा आगत है। तन्मो का आगमन करता है, अपरा तब के प्रति अस्मिन् है या उम्का प्रसिद्धन करता है, और उम्का आगमन लेकर सीक निर्वाहगम्भी होता है। अन्य मृत उपपत्ति-विच्छेद है, आगमनामात्र ॥ उनका प्रामाण्य व्यक्तित्व नहीं है। स्वभाव, परमाणादि का दर्शन दुर्लभ-विच्छेद है, अतः तब नहीं है। इसलिए आचार्य नामाङ्कन करते हैं कि मुमुक्षुओं के लिए मगवान् ने आचार्यात्म्यनाम्नादक रूप में अस्तित्व, नास्तित्व दोनों का प्रतिपक्ष किया है, क्योंकि मगवान् को भाषामात्र के अविच्छेद स्वभाव का व्यावस्थित ज्ञान है। उन्होंने भाषामात्र उम्क का प्रतिपक्ष किया है, अतः पदार्थों का मात्र का अभाव-दर्शन तब नहीं हो सकता।

आचार्य कहते हैं कि यदि आत्म्यादि का स्वभाव है, तो उस विद्यमान उद्भूत का अन्यथाभाव कैसे होगा ? क्योंकि स्विका प्रकृति कास्तिव है, उतका नास्तिव कैसे समझ होगा । प्रकृति का अन्यथाभाव किसी प्रकार सिद्ध नहीं किया जा सकता । किन्तु बाही 'प्रकृत्यो-पपन्न' (प्रभाव का विच्छेद) विनाश का लक्षण मानता है । उसके मत में सभी कसुरें ब्रह्म की उभयता के समान विपरिणामधर्मी हैं, अतः सिद्ध है कि पदार्थों में कहीं स्वभावता नहीं है । आचार्य कहते हैं कि अन्यथात्व उपलब्धमान नहीं है, क्योंकि लघुपुत्र के समान जो प्रकृत्या अविद्यमान है, उतका अन्यथात्व कैसे ? तथा प्रकृत्या (स्वभावन) जो विद्यमान है, उतका भी अन्यथात्व कैसे ?

गुल्शनगढ़ हल्दीद का गार्देबठगढ़ नहीं

आभाव करते हैं कि छिन्नान्त में अन्यथात् दर्शन से पराधीन की ओ निःस्वभावा विद्व
की गई है, यह परम्परा में प्रसिद्ध अन्यथात् दर्शन की दृष्टि से है; क्योंकि स्वप्न में सभी किन्ती का

- १ बहुमुखा कलपावकाय कोकोरिततां वापिनिबिहो नास्तितां च । न तेन परिमुच्यते ।
अतिव्राम्भमिभरदकोरुपरिदेवुत्तरीमनस्योपासासेवो न परिमुच्यते । पात्राति-
कण्ठमरकारकयत्नवन्वाद्य परिमुच्यते । इत्यादि । (५ २६६)
- २ अस्ताति करवप । अयमेकाग्र्यो वास्ताति करवप । अयमेकाग्र्यः । अदेनचोरान्तबोर्मप्य
तद्दृक्चमनिद्वानममतिपमनामाक्षमनिनेमविश्रुतिमिवमुच्यते करवप । मय्या
मनिरह्यपां नृमन्वयेति । तथा—
अस्ताति वास्तानि वयेरि ज्मना दृष्टो अष्टाद्वेति ह्येग्रि अस्ता ।
तस्मान्मुमे अस्तविश्रुतिवा मयेग्रि श्यायं न कराति वरिहता ॥ (५० २००)

अस्यपात्र अमिश्रित नहीं है। आचार्य निष्कर्णार्थ करते हैं कि प्रकृति तथा बर्म अस्तित्वमान एवं अस्वभाव हैं। इनमें जो भावों के अस्तित्व-नास्तित्व की परिकल्पना करते हैं, वे शारकप्राणी अस्तित्ववादी हैं या उच्छेदप्राणी नास्तित्ववादी हैं। इसलिए उक्तप्राणी विषयों को अस्तित्व-नास्तित्ववाद का आशय नहीं करना चाहिये^१। चित्तके मग्न में भावों का स्वभाव ही अभ्युपगत नहीं है, उसके मग्न में शारक या उच्छेदवाद कैसे कसेगा।

बारी कहता है कि आप निःस्वभाववादी हैं, भावदर्शन नहीं मानते। आप भावों का शारक-दर्शन न मानें यह ठीक हो सकता है, किन्तु उच्छेद-दर्शन मानना होगा। ब्रह्मसूत्रि कहते हैं कि भाव-स्वभाव का अभ्युपगम कर परन्तु उक्तका अपवाद करें तो अभाव-दर्शन प्रवृत्त होगा। जैसे तैमिरिक का उल्लास केवल तैमिरिक को विशिष्ट उल्लास नहीं होता और वह नास्तिक कहता है। इससे यह नहीं सिद्ध होता कि तैमिरिक का प्रतिपेक्ष कोई छू है। इस प्रकार माध्यमिक विपक्षित लोगों के मिथ्यामिथिकों की निवृत्ति के लिए भावों के अस्तित्व का प्रतिपेक्ष करता है। यह कहने भाव से उस पर उच्छेदप्राणी होने का आरोप नहीं लगाया जा सकता।

विज्ञानवाद में उच्छेद और शारकवाद का परिहार नहीं

ब्रह्मसूत्रि विज्ञानवाद पर आरोप करते हैं, और सिद्ध करते हैं कि उनके सिद्धान्त से अन्तर्भाव का परिहार नहीं होता। विज्ञानवादी निरुन्नीत की परलोक सत्ता स्वीकार करते हैं, और उनकी परिकल्पित स्वभावता नहीं मानते। इसलिए अस्तित्व-दर्शन का परिहार करते हैं। इस प्रकार वस्तु की परलोक सत्ता को संश्लेष और व्यवधान का निमित्त मानते हैं, और उसके अन्तर्भाव से नास्तित्व दर्शन का अपवहन करते हैं। किन्तु उनके मग्न में परिकल्पित अविद्यमान है, और परलोक विद्यमान है। इसलिए दर्शन-इव का उपनिषत् है। अतः विज्ञानवाद में अन्तर्भाव का परिहार नहीं सिद्ध होता। वस्तु हेतु-मत्त्व-व्यतिष्ठ होने के कारण किसी की स्वभावता मानना सर्वथा असुख है। इसलिए मध्यम-दर्शन में ही अस्तित्व-नास्तित्व दर्शन का परिहार होता है, उच्छेदवाद या विज्ञानवादी दर्शनों में नहीं। विज्ञानवाद माध्यमिक अन्तः परमार्थ-दर्शन का उपाय है, अतः सांख्यिकों की तरह यह नेवार्थ^२ है। मध्यवाद ने महाकल्याण के अर्थात् होकर निम्न भूमि के विनेशों के अनुपेक्ष से विज्ञानवाद की शेरना की है।

१ अस्तीति शारकप्राणी नास्तीत्युच्छेददर्शनम्।

उत्तमावस्तित्वनास्तित्वे नास्तीत्येव विषयः ॥ (१५११)

२ अभाविराजसूत्र में उक्त है—

चित्तापेक्षान्तरादित्येवमावति यद्यपिपिच्छा दुर्गतेषु शून्यता।

वतिम्बः शून्यः दुर्गतेषुपिच्छादित्येव नेवार्थो जायति सर्ववर्गात् ॥ (भा. का. पृ. २०६)

संसार की सत्ता का निषेध

बारी करता है कि संसार का सम्भाव है, इसलिए माथों का स्वभाव मानना होगा। संसार या संसृति 'एक गति से गत्यन्तर का गमन है।' माथों का स्वभाव न हो तो किसका गत्यन्तर में गमन होगा ?

छिद्रान्ती करता है—माथों का स्वभाव तब होगा जब संसार हो, किन्तु वह अछिद्र है। प्रश्न है कि संसारों का संसरण होता है या स्वतंत्रों का ? और किन संसारों का संसरण होता है, वे नित्य हैं या अनित्य ? नित्य निश्चित होते हैं, अतः नित्य संसारों का संसरण अवश्य है। अनित्य उत्थाप के समनन्तर विनष्ट होते हैं, और विनष्ट अविवर्धमान होने के कारण कल्याणसुख के संस्कारों के समान नहीं गमन नहीं कर सकते; अतः उनका भी संसरण अछिद्र है। अन्तर अनित्य है, फिर भी वे हेतु-मूल की संवत्सर-परंपरा से अविच्छिन्न रहते हैं, और काल से प्रवर्तित होकर संसरण करते हैं; वह पक्ष भी ठीक नहीं है। क्योंकि कार्य-कारण में कार्य नहीं से आगमन नहीं करता, और नहीं गमन नहीं करता; अतः उनका संसरण नहीं होगा। इसी प्रकार नष्ट कारण भी नहीं से आगमन नहीं करता, और नहीं गमन नहीं करता। कलुष संसार के अतिरिक्त अतीत और अनागत की कल्पना अछिद्र है; क्योंकि उसके नष्ट और अभाव रूप अविवर्धमान होते हैं।

यदि कोई कहे कि उत्तर धरा के उत्पन्न होने पर पूर्व का संसरण होता है, तो यह तब संभव है जब पूर्वोत्तर धरा एक ही। किन्तु उनका एकत्व संभव नहीं है; क्योंकि उनमें कार्य-कारण भिन्न है। एक मानने पर पूर्व-उत्तर धरा का अपभेद भी नहीं होगा, और 'पूर्व धरा नष्ट हुआ' इसके बराने का कोई अर्थ नहीं होगा; क्योंकि वह उत्तर धरा से अत्यतिरिक्त होगा। इसी प्रकार पूर्व धरा के अगमन होने के कारण 'उत्तर-धरा उत्पन्न हुआ' इस वाक्य का कोई अर्थ नहीं होगा। पूर्व और उत्तर धराओं की भिन्नता माने, और उनका संसरण मने तो अर्थों का भी संसरण होगा; क्योंकि प्रमाणन की सत्ता में उत्पत्ति होती है। इतना ही नहीं, बल्कि प्रदीपान्तर के प्रवर्तित होने पर निर्वाण प्रदीप की भी कल्पना-संतीति माननी होगी।

फिर प्रश्न होगा कि क्या नष्ट, अनष्ट अथवा नरकमान पूर्व धरा से उत्तर धरा का उद्भव होता है ? प्रथम पक्ष ठीक नहीं है, क्योंकि वह द्वि-दृश्य बीच से अङ्कुरोद्भव होगा। द्वितीय पक्ष में बीच के अविच्छिन्न रहने पर भी अङ्कुरोद्भव मानना होगा, जो अशुद्ध होगा। तृतीय पक्ष अछिद्र है, क्योंकि नष्टान्त से अतिरिक्त नरकमान की सत्ता नहीं है। उक्त प्रकार से पूर्वोत्तर धरा-व्यवस्था और कार्यकारण-व्यवस्था नहीं होगी, और सन्तान नहीं बनेगा। इन दोनों के अभाव में 'अनित्य सत्ताओं का संसार है' यह पक्ष नहीं बनेगा। अंतः संसारों के संसार का निषेध है अती प्रकार 'सत्तों का संसार है' यह पक्ष भी निषिद्ध होता है।

आचार्य यहाँ उक्त पक्ष का निराकरण करते हैं, जो अग्रिम की संसारों के समान नित्य-अनित्य न मानकर उनकी अवस्थानता में प्रतिष्ठित हैं, और पुद्गल का संसरण मानता

है। आचार्य कहते हैं कि आत्मा स्कन्धापत्तन-बाहु-स्वभाव नहीं है, और न उसके अतिरिक्त ही है। आत्मा स्कन्धापत्तन-बाहुमान् नहीं है, और स्कन्धापत्तन-बाहुओं में भी नहीं है। इसी प्रकार आत्मा में भी स्कन्धापत्तन-बाहु नहीं हैं।

आचार्य संसार का एक क्रियेय प्रकार से संबन्ध करते हैं। वे बारी से पूछते हैं कि हम मनुष्योपादान (मानव जीवन के लिए इन्द्रियादि समस्त उपकरण) से वैशेषोपादान में क्या करते हैं, तो मनुष्योपादान का त्याग करके अवस्था बिना त्याग बिन्दे वैशेषोपादान ग्रहण करते हैं। प्रथम पक्ष में पूर्वोपादान के परित्याग और उत्तर के अनुपादान के अन्तर्गत जो पंच उपादान स्कन्धों से रचित मानना होगा। जो अनुपादान और स्कन्ध-रहित होगा, वह अवश्य ही निर्दोष होगा और उत्तरी कक्षा न होगी। द्वितीय पक्ष भी उपन्यस्त नहीं है, क्योंकि पूर्व के परित्याग और उत्तर का ग्रहण स्वीकार करने पर एक आत्मा की ह्यस्तित्वता (जो आत्म्यायै) माननी होगी।

यदि बारी करें कि पूर्व और उत्तर मय के बीच अन्तरात्मिक स्कन्ध है, सबसे उपोपादानता उन्मूल्य होगी, उसके आधार में संतुल्य होगा, किन्तु यह ठीक नहीं है। क्योंकि अन्तरात्मिक स्कन्ध में भी पूर्व मय के परित्याग-अपरित्याग की रीति ठठेगी। किन्तु समाधान नहीं है। बारी यदि त्याग और उपादान को सुगम माने, तो हम प्रश्न करें कि क्या पूर्वोपादान का त्याग एकदेशेन होता है। और वह एकदेशेन अन्तरात्मकोपादान में संवृत्ति होता है, अवस्था स्वीकृति। प्रथम पक्ष में पूर्वोक्त ह्यस्तित्वता बोध का प्रतीक होगा। सर्वसम्पत्ति पक्ष में पूर्वोक्त विमलता (संसारमात्र) के बोध से आपत्त होगा। इस प्रकार संसार का आत्मा का संवृत्ति सिद्ध नहीं हुआ। अतः संसार का सर्वथा अभाव है।

यहाँ चन्द्रकीर्ति अपनी दृष्टि में एक नए प्रकार से प्रश्न उत्प्रेरते हैं और आचार्य के कथनों से उत्कृष्ट समाधान करते हैं। पूर्वपक्ष है कि संसार है, क्योंकि उसका अस्तित्व ही निर्णीत है।

समाधान में चन्द्रकीर्ति कहते हैं कि निर्वाण नहीं है, क्योंकि प्रश्न होता कि निर्वाण नित्य स्वयं के लिए है या अनित्य स्वयं के लिए। दोनों पक्ष ठीक नहीं हैं, क्योंकि नित्य अविनाशी होता है और अनित्य अविद्यमान होता है, अतः निर्वाण नहीं होगा। यदि करें कि नित्यत्वेन अनित्यत्वेन अभाव का निर्वाण होता है, तो संसार के समान निर्वाण में भी आत्मा का अस्तित्व स्वीकार करना पड़ेगा। आचार्य चन्द्रकीर्ति नहीं निर्वाण के संबन्ध के लिए ब्रह्माहंकार तथा समाधिब्रह्मण आदि के उदाहरणों से मायोपमता एवं तपोपमता सिद्ध करते हैं। निर्वाण के अभाव में संसार का भी अभाव है।

आचार्य निःस्वभावता के संबन्ध के लिए कथ्य-मीमांसा का पुनः प्रयत्न करने से संतुष्ट करते हैं। कहते हैं कि समाधि क्लेश जलों की अवस्था कहते हैं, इसलिए उन्हें कथन करा

१ निर्वाणमप्यनुपपन्नं दृष्टव्यं । मत्तोपमं तपोपमम् । ब्रह्मणो बाहुपुष्पं दृष्टव्यं मायोपमम् । तपोपमम् इत्यादि ।

जाता है और इनसे वह प्रयुक्त नैषादिक का अधिकार नहीं कर पाते। किन्तु वह उदय-
कमलालि सचिक तथा उद्यान के परस्पर नष्ट संस्कारों को तो वह नहीं कर सकते। इसी प्रकार
उनका उद्यानिक कर्म से विच्छेद भी क्या होगा, जब कि वह अस्त एव अविद्यमान है।
कस्तुतः कर्मनभूत उद्यानिक उपादानों की भी उपादा नहीं है, क्योंकि जो उपादान है, वह वह
है, उक्त फल कर्मन क्या। अनुपादान कर्मन रहित है, अतः उपादान के उपादान वह वह
न होगा। दूसरी बात यह है कि लोक में निराशादि कर्मन कर्म्य देवदत्तादि से प्रतिरिक्त
और उक्त पूर्व सिद्ध रहते हैं, इस प्रकार कर्मन संस्कार हों या पुत्राल हों, उनसे पूर्व उद्यानिक
को सिद्ध होना चाहिये, जो सर्वदा अमय है; क्योंकि उद्यानिक निरुपम्य होकर सिद्ध
नहीं होगी।

यहाँ बाकी कहता है कि आपने संसार और निर्वास तथा कर्म और मोक्ष का
प्रतिषेध कर दिया। मुमुक्षुओं की याचिका के लिए तुम्हारा-नदी से उच्छेद्य होने के लिए और
संसार महात्मा के कस्तुतः से निर्यात् होने के लिए उपादान का परम आग्रहजन देने वाला
महाकर्मकर्मन क्या होगा, और निर्वास प्राप्ति के लिए मुक्त-चिन्ता-मायनादि का उपादान-कर्म
भी क्या होगा।

चिन्तनी कहता है कि हमारे मत में सर्व माय निस्वभाव है। प्रतिविम्ब, मरीचिका कला,
अलोक्यक के समान आत्मा-आत्मीय स्वभावों से रहित है। केवल विपर्यय से आईमाय का
प्रतिरिक्त है, इसीलिए उक्त सोचता है कि मैं उच्छेद्यमान रहित होकर निर्वास प्राप्त करूँ, और
मैं कर्म-प्रतिषेध होकर निर्वास अवश्य प्राप्त करूँगा। उक्त का वह आईमाय समझा ही उक्त-
वर्ण का उपादान है, कस्तुतः उक्त यह महाप्राद है। इस महाकर्ममिनिक्की के लिए याचिका
नहीं है। इसलिए मुमुक्षु के लिए ये सब परित्याज्य हैं।

अम्य में आचार्य कहते हैं कि परमार्थ सत्य में निर्वास का अप्पायेप अनुपलब्ध होने के
कारण निर्वास अवैभव है। इसीलिए संसार परित्याज्य भी अवैभव है। क्योंकि जब निर्वास नहीं
है, तथा उक्त भी प्राप्ति नहीं है, तो संसार भी कहाँ विरहित होगा, जिसके धन के लिए
उद्योग हो।

कर्म फल और उद्योग संबंध का विरोध

आचार्य अथ कर्म-फल संबंध की परीक्षा करते हैं। कर्मफल के संबंध में तीर्थिकों के
विभिन्न चिन्तनों को पूर्णतः के रूप में उपरिष्ठ कर कर्म की निस्वभावता से उक्त उद्योग
करते हैं।

बाकी कहता है कि कस्तुतः की अविविधता के कारण कर्म-फल-परिपर तथा उक्त
हेतु-फल-माय की प्रवृत्ति होती है। उक्त से संस्कार या आत्मा संस्कार करते हैं। इस प्रकार
कर्म-फल-संबंध सिद्ध होता है। मायमिक के मत में संसार नहीं है, और विद्य भी उद्योग-मन्द
चिन्तायी है। ऐसी अवस्था में कर्मोद्योग-कर्म में विप्राद (फल) का सम्भव नहीं होगा।
अतः इस मत में कर्म-फल का संबंध नहीं बनेगा। संसार मानेंगे तभी उक्त कर्मन्तर में अपने

पूर्वज्य कर्म के विनाश-काल से संकट होगा। अतः कर्म-फल-संकट के लिए उत्तम ज्ञान उत्तम मानना होगा।

कर्मों के भेद

आत्म-संयमक कुशल-चित्त पुद्गल को जिस में अरक्षण बनाता है, वानी कुशल-चित्त ध्यादि श्लेशों की प्रवृत्ति का निवारक होता है, और उस को कुर्गति-गमन से रोककर भास्य करता है। इसके अतिरिक्त यह परागुप्राहक-चित्त और मेघ-चित्त भी है। यह चित्त कर्म इस अर्थ में है कि कुर्गति-गमन से रोकते हैं, विधास्य करते हैं। यह चित्त फल की अग्निनिर्वाप्ति में अक्षाधरस्य कारण है। इस जन्म और परजन्म में इनसे फल-निष्पत्ति होती है। इस चित्तजन्य कर्म के अतिरिक्त भगवान् ने दो और कर्मों (कर्मों) की व्यवस्था की है—चेतना-कर्म और चेदविज्ञान-कर्म। इन दो कर्मों के अनेक भेद होते हैं। मनोविज्ञान संयुक्त चेतना मानस-कर्म है। चेतना से चिन्तित और काव-बाह्य से प्रवर्तित कर्म चेदविज्ञान-कर्म है। इन कायिक-बाह्यिक-मानसिक कर्मों के प्रधानतः छह भेद होते हैं—कुशल-अकुशल बाह्य-कर्म, कुशल-अकुशल मन्य-कर्म, कुशल अविज्ञान-कर्म, अकुशल अविज्ञान-कर्म, परिमोचनजन्य पुण्य, परिमोचनजन्य अपुण्य, चेतना।

यहाँ प्रश्न उत्पन्न कि उक्त कर्म क्या विनाश-काल तक स्थित होते हैं? अवस्था तब हो जाते हैं। यदि उत्पन्न कर्म विनाश-काल तक स्वरूपेण अवस्थित होते हैं, तो इन्हें कसत तक अविनाश होने के कस्य हर्षे निश्च मानना होगा। परन्तु भी उनका विनाश नहीं होगा। क्योंकि विनाश-परित आकाशादि का परन्तु विनाश नहीं होता। कर्म यदि उत्पन्न-वन्त विनाशी हैं, तो वह अपनी अविद्यमान-त्वमाप्ति के कारण ही फलोत्पादन नहीं करेंगे।

अविज्ञान में कर्म-जन्म की व्यवस्था

निराग्रान्तरीय समस्त से इच्छा परिहार करता है कि संसार अन्तर्मनस्तर विनाशी है, फिर भी हमारे मृत में दोष उपपन्न न हों। यह कहना कि निरग्र कर्म फलोत्पाद नहीं करेंगे, ठीक नहीं है। बीब ब्रह्मिक है, किन्तु उसमें अकुल-काव-नास्त-यत्र स्वभावीय फल-विशेष की निष्पत्ति का सामर्थ्य है। अतः बीब अकुल-चित्त का कारण बन स्वयं निरग्र हो जाता है। हाँ, बीब यदि अकुल-चित्त-रक्षण का प्रयत्न न करे और अग्नि आदि विरोधी प्रत्ययोंसे पहले ही नष्ट हो जाय, तो उत्तम अन्वेष माया जायगा। बीब निरग्र न हो और अकुल-चित्त रक्षण का प्रवर्तन करे, तब उत्तम शास्त्रजन्य माया जायगा। किन्तु बीबाहु-रक्षण में दोनों का अभाव है, अतः बीब में शास्त्रोपदेश दोष नहीं लगेगा। निराग्रान्तरीय पूर्वोक्त बीबाहु-रक्षण के अभाव ही कुशल या अकुशल चेतना-विशेष को चित्त उत्पन्न का हेतु माना है। कुशल चित्त भाईय के जन्म चित्त के समान भावि चित्त-उत्पन्न का हेतु न होकर निरग्र हो जाय, तब कर्म की भी उच्छिन्न कह सकते हैं, और भावि उत्पन्न को उत्पन्न करके भी स्वयं से प्रसुप्त न हो वे कर्म को शास्त्र कहेंगे। किन्तु यहाँ दोनों नहीं हैं। अतः कर्म की ब्रह्मिकता के सिद्धांत में फल-जन्म या शास्त्रजन्य का आरोप नहीं लगेगा।

‘अधिप्रसादा’ से कम-कम व्यवस्था

कोई अन्य नैकायिक पूर्वोक्त समाधान में बोधोद्भासन कर स्वयं से पूर्वोक्त आधिपेय का परिहार करता है। करता है कि आप यदि बीबाँझ इष्टतः से चित्त-संतान के पूर्वोक्त बोधों का परिहार करेंगे, तो अप्रत्यक्ष ही आपके पक्ष में बहुत बड़े-बड़े अपरिहार्य होय लगेंगे। जैसे आपके मत में शास्त्र-बीज से सबाखीय शास्त्रयुक्त की ही समाधान प्रवृत्त होगी, विवादीय की नहीं। इसी प्रकार कुशल-चित्त से समाधानवादीय कुशल चित्त-सन्धान उत्पन्न होगी। काम, रस या आरूप्य के अनासन्न चित्त से तत्तत् लोको के अनासन्न चित्त ही उत्पन्न होंगे। मनुष्य चित्त से मनुष्यचित्त, देवचित्त से देवचित्त, नासकचित्त से नासकचित्त उत्पन्न होंगे। इसी प्रकार देव-मनुष्य अक्षुण्ण कर्म भी करें फिर भी गति, मोक्ष, कर्मा, बुद्धि, इन्द्रिय, बल, रूप, योग आदि की विविधता न होगी। अतः यह परिहार पूर्ण नहीं है।

मनुष्य जब कर्म उत्पन्न होता है, तो उसके साथ संतान में एक ‘अधिप्रसादा’ नामक कर्म भी उत्पन्न होता है। यह चिप्रसक्त कर्म है। जैसे शृणु-पत्र लिख लेने से धनिक के धन का नारा नहीं होता, बल्कि कालान्तर में स्वाध के साथ मिलता है। उसी प्रकार कर्ता-कर्म के विनष्ट होने पर भी इस ‘अधिप्रसादा’ कर्म के अक्षयान से फल अमिर्षद्वय होता है। जैसे शृणुपत्र बला का धन लौटकर निमुक्त है, अतः वह विप्रमान हो या अधिप्रमान पुनः वनाम्यागम नहीं कर सकेगा, उसी प्रकार ‘अधिप्रसादा’ विनाश प्रधान कर निमुक्त शृणु-पत्र के समाप्त कर्ता का विनाश से पुनः संकल्प नहीं करवेगा।

‘अधिप्रसादा’ काम, रस, आरूप्यावधार, अनासन्न के मेरु हैं। चतुर्विध है, तथा प्रकृतिः अभावात् है। ‘अधिप्रसादा’ वर्तन-मोक्ष नहीं है, किन्तु मायना-मोक्ष है। यह ‘अधिप्रसादा’ कर्म-विनाश से निवृत्त नहीं होता और कर्म-प्रसादा से प्रतीय नहीं होता। इसलिए अधिप्रसादा से कर्म-फल उत्पन्न होते हैं। इस मत में पुष्कलान के कर्म के समाप्त यदि वर्तन माय से ‘अधि-प्रसादा’ का प्रसादा हो तो कर्मों का विनाश मानना पड़ेगा और उसके आधे का इहानिब कर्म-फल पूर्वकर्मों के फल न होंगे। समाप्त और विप्रमान समस्त कर्मों के काम, रस और आरूप्य समस्त धर्मात्मा के प्रविर्धियों में सर्व कर्मों का अक्षयार्धन ‘अधिप्रसादा’ कम उत्पन्न होता है।

वेतना-स्वभाव या वेतनिका-स्वभाव, वास्तव या अनासन्न, सभी कर्मों का एक एक ‘अधि-प्रसादा’ उत्पन्न होता है। यहाँ ‘अधिप्रसादा’ विनाशों के विरक्त होने पर भी अप्रत्यक्ष ही निवृत्त नहीं हो जाता, किन्तु निमुक्त शृणुपत्र के समाप्त निवृत्त होते हुए भी पुन विनाश नहीं करता। जब व्यतिथि का मर्या से ‘अधिप्रसादा’ निवृत्त होता है और वह वास्तवों का वास्तव-फल अनासन्नों का अनासन्न-फल देता है। ‘अधिप्रसादा’ का इसलिए भी महत्त्व है कि इस कर्म निवृत्त हो जाता है, क्योंकि उसकी समाप्त-स्थिति नहीं है। कर्म की निवृत्तमायना से ही शृणुपत्र उत्पन्न होती है, किन्तु कर्म के इस अनक्षयान माय से उच्छेद नहीं हो जाता क्योंकि ‘अधिप्रसादा’ के परिहार से ही कर्म विनाश का सम्भाव सिद्ध होगा। यामस्तवार का भी प्रत्येक नहीं होगा, क्योंकि कर्म का स्वयं-पक्ष अक्षयान नहीं है। अधिप्रसादाकारी करता है कि

मेरे इस सिद्धान्त में कर्म पाप-कर्म एक रहता तो नित्यता की आपत्ति होती, निश्चय होता तो यह फल उत्पन्न नहीं करता, इत्यादि दोष लगते। अतः पूर्वोक्त आक्षेपों का मेरा ही समाधान उपलब्ध है।

सिद्धान्त में कर्म-कर्म की विस्मयमानता

सिद्धान्ती वादियों के दोनों समाधानों को नहीं मानता, और सिद्धान्त-क्षेत्र समाधान करता है।

सिद्धान्त में कर्म उत्पन्न नहीं होता; क्योंकि वह निःस्वभाव है। कर्म स्वभाव होता तो वह शारदत भी होता; क्योंकि स्वभाव का अन्यथाभाव नहीं होता। कर्म स्वभाव होता तो अक्षत होता; क्योंकि शारदत किसी से किया नहीं जाता। शारदत विद्यमान होता है, अतः उसके लिए किसी की आवश्यकता अनुपपन्न है। वह कारण की अपेक्षा नहीं करेगा। इतना ही नहीं, प्रत्युत कर्म अक्षत होगा तो अक्षतान्तरात्म (नहीं किने फल की प्राप्ति) दोष भी होगा। जिसने प्राप्तादिप्राप्ति कर्म नहीं किया उसका भी अक्षत कर्म है ही। उसके उत्पन्न संकल्प मानना पड़ेगा। कृषि-वायिज्वादि विनाशों का कारण धन-बन्धनार्थ किन्ना जाता है, किन्तु आपके मत में उनके अक्षत कर्म विद्यमान हैं, अतः उनका कारण क्यों किया जाय? ऐसी अवस्था में पुनः कर्म और पाप कर्म का भी विमल नहीं होगा; क्योंकि उनके अक्षत पुनः-पाप विद्यमान रहेंगे। निश्चय विपत्त कर्म भी पुनः विपत्त-दान करेंगे; क्योंकि अविवक्षित विपत्तकल्पना से विपत्त विपत्तकल्पना में कोई अन्तर नहीं होगा। सिद्धान्त में कर्म निःस्वभाव है, इसलिए शारदत-वर्तन या उत्पन्न वर्तन के दोष नहीं लगते।

कर्म निःस्वभाव इसलिए है कि उत्पन्न वेद उत्पन्न निःस्वभाव है। कुपत्त-अक्षत के विपत्त की अपेक्षा से भी होते हैं, वह निःस्वभाव है। अतः उत्पन्न निःस्वभाव है। वह उत्पन्न निःस्वभाव है तो उत्पन्न कर्म कर्म उत्पन्न कैसे होगा? पीछे इसकी विस्तृत परीक्षा से हम निश्चित कर चुके हैं कि कर्म नहीं है, फिर कर्ता और कर्म का फल उत्पन्न कैसे होवे।

बादो पुनः एक प्रश्न उत्पन्न है कि आपके मत में मात्र निःस्वभाव है, तो मयान् का वह कर्म कैसे प्राप्त होगा कि वह को फल कर्म का विपत्त स्वभाव अनुभव करना पड़ेगा है। अपनी इस मान्यता से आप प्रमाण माहित सिद्ध होगे। सिद्धान्ती कहता है कि हम जोय नाहित नहीं है, प्रत्युत अक्षितकाल और नाहितकाल का निरास करके निर्वाण के अक्षित-यम के प्रमाणक है। हम यह नहीं करते कि कर्म कर्ता और फल नहीं है, किन्तु वह निःस्वभाव है, केवल इसकी व्यवस्था करते हैं। यदि कहो कि निःस्वभाव पराधों का व्यापार नहीं करेगा, तो वह ठीक नहीं है। क्योंकि उत्पन्न पराधों में ही व्यापार नहीं होता, निःस्वभाव में व्यापार होता है। क्या आप निःस्वभावपराधी को अपना कार्य करते हुए नहीं देखते। मयान् में अपने श्रद्धि के प्रमाण से एक निमित्तिक को उत्पन्न किया। उत्पन्न निमित्तिक ने पुनः एक दूसरे निमित्तिक का निर्माण किया। वह उत्पन्न प्रमाण से रहित है, अतः उत्पन्न एवं निःस्वभाव है। उत्पन्न निमित्तिक को पहले से

निर्मित है, यह भी निःस्वभाव है। इस दृष्टान्त में निःस्वभाव पदार्थों का निःस्वभाव ही कार्य-कतृत्व तथा कर्म कतृत्व व्यवस्था सिद्ध होता है, अतः आत्मवादी माध्यमिक सिद्धान्तों नहीं है।

अनात्मवाद

बाही सिद्धान्ती की कठिन परीक्षा करता है। कहता है कि आपके मत में क्लेश, कर्म, फल, फलार्थ कोई तत्त्व नहीं है। मूढों को गन्धर्व-नगरादि के समान अतत्त्व ही लक्ष्यकारण प्रतिपादित होते हैं, तो फिर क्याइसे तत्त्व क्या है? और उसका अकारण कैसे होता है?

सिद्धान्ती कहता है कि आध्यात्मिक का बाह्य कोई भी कतृत्व उपलब्ध नहीं होती, अतः अहंकार-ममकार का सर्वथा परिचय करना ही तत्त्व है। तत्त्व की लक्ष्यपरति से ही अशेष क्लेश उत्पन्न होते हैं, अतः उन क्लेश और दोषों को योगी आत्मा और विद्वानों को अपनी योग्य बुद्धि से देखकर निषेध करता है। संसार का मूल उपाय-दृष्टि है। उपाय-दृष्टि का आत्मोक्त आत्मा है, अतः आत्मा की अनुपलब्धि से उपाय-दृष्टि का ग्रहण होगा और उसके ग्रहण से सर्व क्लेश की व्याप्ति होगी। इसीलिए माध्यमिक आत्मा की विराट् परीक्षा करते हैं कि यह आत्मा क्या है, जो अहंकार का विषय है। अहंकार का विषय आत्मा (जो अद्वितीय विद्या गया है) लक्ष्य-व्यतिरिक्त है या लक्ष्य-व्यतिरिक्त है।

आत्मा लक्ष्य से भिन्न या अविद्य नहीं

यदि लक्ष्य ही आत्मा है, तो उसका उद्भव-व्यय, उत्पाद और विनाश मानना होगा और फिर आत्मा की अनेकता भी माननी होगी। यदि आत्मा लक्ष्य-व्यतिरिक्त हो, तो उसका लक्ष्य तत्त्व नहीं होगा। यदि आत्मा लक्ष्य-तत्त्व नहीं है, तो आपके मत में उसका उत्पाद-स्वयति-जग लक्ष्य भी नहीं होगा। ऐसी अस्मिता में वह अविद्यमान या अलक्ष्य होगा, और स्वयय या निर्वाच्य के समान अहम-व्यवस्था का लाभ नहीं करेगा। बाही आत्मा का लक्ष्य-व्यतिरिक्त लक्ष्य करते हैं। वे उसका रूप निम्न, वर्ण, मोक्ष, निगु, श, निष्कर्म आदि विविध करते हैं। आत्मा के स्वरूप के विषय में बाहियों में परस्पर भिन्न-मेह है; किन्तु वे सभी आत्मा की स्वरूप उपलब्धि करके उसके लक्ष्य का आत्ममान नहीं करते। अतः उन्हें आत्म की उपाय-व्यतिरिक्त (जिन उपायों के उपायानों से आत्मा हासित है) का भी वचन बोध नहीं होता। इस प्रकार ममकारी आत्मा के लौकिक ज्ञान से भी बाह्यो परिचित हैं। आत्मा के संकल्प में बाही अपनी विद्या वक्ष्यता से और अनुमानापातों से विरतम्प हैं। वे मोह से ही आत्मा की वक्ष्यता करते हैं और उसके विभिन्न लक्ष्य करते हैं। कर्म-अहम परीक्षा में आत्मा और उपायानों की परस्परव्यतिरिक्त सिद्धि दिगते हुए उनका लौकिक प्रतिपक्ष किया गया है।

मुद्रबुद्धों का आत्मा का विचार यह है, जो उपाय-व्यतिरिक्त का विचार है। क्योंकि उन में अविद्या-विपर्यय से आत्मा का अविनिर्वाह होता है। उन के संकल्प में यह विचार होगा कि लक्ष्य-व्यतिरिक्त का उपायानात्म प्रतिपक्षित है वह लक्ष्य-तत्त्व है या नहीं? विचार करने पर उगरी मान-व्यतिरिक्त उनलक्ष्य नहीं होती। जब आत्मा की उपलब्धि नहीं होती, तो आत्म-व्यतिरिक्त के उपायानात्म लक्ष्य-व्यतिरिक्त मुद्रों उपलब्ध नहीं होते। एवं एवं के

अंग अद्वय कैसे होगे ? योगी जैसे आत्म-नैरात्म्य में प्रतिपन्न होता है, वैसे ही आत्मीय स्कन्ध-वस्तुओं में भी नैरात्म्य-प्रतिपन्न होता है। किन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि नैरात्म्य-प्रतिपत्ता योगी की उता है, जिससे आत्मभाव छिड़ हो; क्योंकि आत्मा और स्कन्ध के प्रतिष्ठित होने पर भी न दृष्टा परमार्थतः शेष क्लेशा, जो निर्मम और निरहंकार होगा। आत्म-आत्मीय की अनुपलब्धि से अकार्यवि प्रतीत होती है, और अकार्यवि के प्रत्यक्ष से—कर्म, इति, शीलम्, आत्मभाव—स्वभाव का दृष्ट होता है। उसके दृष्ट से पुनर्भव का दृष्ट होता है। मम के निवृत्त होने पर चाति-अपमत्तादि अमल निवृत्त होते हैं। "त प्रकार कर्म और क्लेश के दृष्ट से मोक्ष होता है। कर्म-क्लेश विच्छेद से प्रयत्नित हैं। विच्छेद अनादि उत्तर के अनादि अल से अमल ज्ञान ज्ञेय, वाचक-वाचक, कर्ता-कर्म, कारक-क्रिया आदि विभिन्न प्रपञ्च से उपजात हैं। वे अमल लौकिक प्रपञ्च सर्व मातृ-स्वभावों के शून्यता दर्शन से निवृत्त निवृत्त होते हैं।

यहाँ चन्द्रकीर्ति शून्यता के निर्वाण-स्वरूप को स्पष्ट करते हैं। कहते हैं कि वस्तुओं की उपलब्धि होने पर ही अमल प्रपञ्च-अल लक्ष होता है; क्योंकि रागी पुण्य कल्याण-पुण्य के प्रति उसके कर्म-लाभस्व-बौद्ध से आकाश होकर कैसे रात-प्रपञ्च का अकारण नहीं करता। केवल रात न हो तो अद्विष्टक विच्छेद न हो, और कहना-बाल न बिच्छे। फिर अकार्य-द्विष्टक क्लेश उत्पन्न न हो और अम-अम-आनिष्ठ कर्म न किये जाने, तो चाति, अप-मत्ता, शील, परिवेष्ट, दुःख, दीर्घनिष्ठादि का बाल कम इस उत्तर अकारण का अनुभव ही न हो।

योगी शून्यता की दर्शनाकरणा में स्कन्ध, बाध और आत्मतनों को स्वस्वतः उपलब्ध नहीं करता। वस्तु के स्वस्व की अनुपलब्धि से तद्विच्छेद प्रपञ्च का और विच्छेद का अकारण नहीं होता। जब विच्छेद अस्मित न होगे तो 'अहं' 'मम' के अमिनिवेश से अकार्य-द्विष्टक क्लेशांगत भी उत्पन्न नहीं होगे, और उल्लेख कर्म न होगे। कर्म के अभाव से चाति-अप-मत्तात्म उत्तर का अभाव होगा। इस प्रकार अयोप प्रपञ्चों के उपलब्ध स्वस्व एवं शिक्तात्म शून्यता का बोध प्राप्त करने पर अयोः कहना-बाल का विग्रह होता है, प्रपञ्च के विग्रह से विच्छेद की निवृत्ति होती है, कर्म-क्लेश की निवृत्ति से कर्म की निवृत्ति होती है। इस उपलब्ध कर्म को विच्छेदते हुए अन्त में आचार्य चन्द्रकीर्ति कहते हैं कि शून्यता का शब्दार्थ सर्व प्रपञ्च-निवृत्ति है। इच्छित नहीं निर्वाण है।

आचार्य कहते हैं कि मातृविच्छेद के अनुसार मातृ और प्रत्येकद्वय को उपलब्ध शून्यता के बोध की प्रतिपत्ति नहीं होती, किन्तु प्रति ज्ञेय, उत्पन्न-विच्छेद उत्तर-अकारण की अनलक्ष्यता तथा अनलक्ष्यता का बोध होता है। इस प्रकार आर्य मातृ को आत्मीय-आत्मीय के अमातृ-बोध के कारण अर्ध-मातृ की उपलब्धि और उत्तर का दर्शन होता है। इस कर्म से आर्य मातृ निर्मम और निरहंकार होता है। मातृ की वह अकार्य निर्मम-प्रपञ्चार्थित्ये मदीशोपि उत्तर के सर्व उत्तरों की अकार्यता-दृष्टि से पूर्व की है। आचार्य चन्द्रकीर्ति मातृविच्छेद के इस मत्त को आचार्यवाद के और आत्मों के मत्त के निवृत्त बताते हुए उत्तरा सर्वजन करते हैं।

अनाद्यसिद्धि में आगम बाधक नहीं

आचार्य वादी की इस आराका का परिहार करते हैं कि यदि अभ्यात्म और वाक् सर्वथा प्रतिष्ठ है, तो मगवान् का यह कवन माध्यमिक मत के विरुद्ध होगा कि—“आत्मा का नाम आत्मा ही है वृत्त-अपवृत्त का साक्षी और आत्मा का साक्षी आत्मा नहीं है” ।

चन्द्रकीर्ति कहते हैं कि क्या मगवान् ने यह नहीं कहा है कि—“स्व या आत्मा नहीं है, और कर्म धोखेय है” । वस्तुतः आत्मा रूप या रूपवान् नहीं है, रूप में आत्मा या आत्मा में रूप नहीं है । इस प्रकार विद्यानादि के साथ आत्मा का व्यतिरेक करना चाहिये । इस प्रकार सर्व कर्म अनन्तम् है । किन्तु अथ प्रश्न होता है कि मगवान् के पूर्ववचन से परवचन का विशेष कैसे दूर हो ? चन्द्रकीर्ति कहते हैं कि मगवान् बुद्ध के शासन की नेपार्थता तथा नितार्थता में सम्मत्त मेव कल्या चाहिये । आचार्य नगार्जुन कहते हैं कि—“मगवान् ने आत्मा का प्रवचन किया और अनन्तता की भी वेशना की । किन्तु वस्तुतः बुद्ध ने आत्मा-अनन्तता की कुछ भी वेशना नहीं की ।”

आचार्य के इस उपलब्ध कवन का समीक्षण यह करते हुए चन्द्रकीर्ति ने कहा है कि आत्म-भाव के विपर्यय से चन्द्रकिरीट से आच्छादित नयन के समान किन लोगों की बुद्धि सर्वथा आच्छादित है, व यद्यपि व्यवहार-स्व में स्थित हैं और लौकिक विषयों के प्राप्ति भी है, तथापि वे परमाय की वास्तविकता का दर्शन नहीं करते । य बुद्धि को ओदन उदक-वियवादि द्रव्य-विशेष के समान कलसादि मलामूलों के परियाक मास से संभूत मानते हैं । ये वादी पूर्वान्त और अपरन्त का अन्वय करते हैं और आत्मा तथा परबोध का निषेध करत हैं । इनके मत में इदलोक परलोक नहीं है; स्व नृप नृप्य कर्मों का विनाश नहीं है । इस सिद्धान्त से स्व स्वर्गादि इस जल-विशेष की प्राप्ति के उद्योग से पण्डित्य होने और अङ्गुष्ठन कर्मों के अन्विष्टार में प्रवृत्त होकर नरकादि के महाप्रसक्त में पतित होते । इन वादियों को इस अलङ्कार से निवृत्त करने के लिए मगवान् ने सर्वो के बीचों बीच विच-वर्गियों का मेव किया । हीन-मध्य और उच्च भिन्न कर्मों पर अनुग्रह करके मित्र-मित्र बलनामों का अनुवर्तन कर सबको मर में उद्धार करने की दृढ़ प्रतिष्ठा में लम्बर होकर तपामत ने कहीं-कहीं अपने प्रवचनों द्वारा लोक में आत्मा की भी व्यवस्था की है ।

पूर्वोक्त से अतिरिक्त दूसरे प्रकार के व लोग हैं जो अङ्गुष्ठन कर्म-मय से प्रवृत्त हैं, किन्तु आत्म-दर्शि के कारण आत्म-आध्यात्मिक भाव के स्वरूप से रहने चाहते हैं कि वेबाहुक मर को अन्तिम कर शिष्ट, अन्तर, अन्तर, निर्णय पुर का अन्तिम नहीं कर लवने । य भिन्न-जन मध्य प्रकार के हैं । इनके मगवाय-दर्शन संकपी अन्तिमिकता को शिथिल करने के लिए और निर्णय की अभिप्राय को प्रत्यक्ष करने के लिए मगवान् ने अनन्तता की वेशना की है ।

किन्तु जिन्हा रूप पूर्व अभ्यासा से अविच्छेद-बोध परित्याग है, और निर्णय प्रवक्तव्य है, व उच्च वर्ग के अन्तर्जन हैं । देव आत्मनेह रतिन विनर्योन्मिन्न तपमान के सम मदीय

आचार्य पन्द्रशीर्षि करते हैं कि माध्यमिक प्रतीत्य-समुदायवादी हैं। यह वेद-मध्यम की अपेक्षा करके क्रात् का उत्पाद मानते हैं। इसलिए यह इहलोक-परलोक छमल को निरसमान करते हैं। केवल ब्रह्म के रूप की अभिधामानता मानने के कारण माध्यमिक उनके नास्तित्व में प्रतिपन्न हैं, इन्हें से नास्तिकों से इनकी समानता नहीं है; क्योंकि माध्यमिक क्रात् की संहितिक सत्ता को स्वीकार करते हैं। यद्यपि ब्रह्म की अस्तीति दोनों में मुख्य है, तथापि प्रतिपत्ता का भेद है। जैसे किसी चोर ने चोरी की। उस चोर के किसी शत्रु ने किसी को प्रेरित किया कि इन्हें पौर्य किया है। प्रेरित पुरुष स्वयं नहीं जानता, किन्तु चोर को करता है कि इन्हें चोरी की है। एक अतिरिक्त व्यक्ति है, जिसने चोर को चोरी करते देखा था वह भी करता है कि इन्हें चोरी की है। इन दोनों में चोर के पौर्य को लेकर कहने में कोई भेद नहीं है; किन्तु परिचायक (जानकारी) के भेद से भेद है। उनमें पहला मृगवादी है, दूसरा सापवादी है। सम्मत् परीक्षा करने पर पहला अक्षर और अनुपपन्न का समर्थ होगा, दूसरा नहीं। इसी प्रकारवर्तों में माध्यमिक तो ब्रह्म के स्वरूप से वयात्पर्य विदित है, और उसी के अनुसार वह करता भी है, दूसरे नहीं। ऐसी अवस्था में ब्रह्म के बाह्य स्वरूप के अभिव्यक्ति से अविदित ब्रह्मवादी नास्तिकों के साथ विदित ब्रह्मवादी माध्यमिक की ज्ञान तथा अभिधान में समानता कैसे हो सकती है।

उत्पत्त्यान्तरात्तार वेदना

पहले कहा है कि कर्म अनुपपन्न और अनिच्छा हैं। इसलिए उनकी वेदना में बाह्य और चित्त की प्रवृत्ति नहीं होगी, किन्तु वेदना के अभाव में इस तत्त्व का ज्ञान लोगों को नहीं होगा। इस विषय को उस तत्त्व में अक्षरित करने के लिए संहितिकत्व की अपेक्षा से ही वेदना की अस्तुपूर्व (कर्म) होनी चाहिये। मगवान् की इस वेदना की 'उत्पत्त्यान्तरात्तार वेदना' करते हैं, किन्तु एक संहित अनुपूर्व भी होती है। किन्तु यह सब कुछ किन्तु के स्वरूपिक अर्थ का अनुपपन्न करके ही है। वृत्त में कहा है—जैसा मगवान् को अन्य भाग का ज्ञान नहीं किया था उन्हा, जैसे ही लोक को भी लौकिक मग के बिना ज्ञान नहीं किया था उन्हा।

मगवान् ने 'सर्वं तत्त्वं' का उद्देश दिया। यह उद्देश उन किन्तु की दृष्टि से है, किन्तुने तत्त्व-ज्ञान-आप्तन आदि की उत्पत्ति करना भी है, और उनका अनुपपन्न उत्पत्ति करते हैं। इसके किन्तु का यह निरूपण दृष्ट होता है कि मगवान् उस एक सर्वरर्था है; क्योंकि उन्होंने मगवान् (मगवान् का अन्त) पर्यन्त के माधनभोक्त और लक्ष्मण की रिपति, उत्पाद, प्रज्ञादि का टीका-टीका उद्देश किया है।

मगवान् के प्रति किन्तु जन की सर्वज्ञ-शुद्धि जब निरूपण हो गई, तब ऐसे किन्तु की दृष्टि से मगवान् ने 'न तत्त्वं' का उद्देश दिया। पूर्वोक्त सर्व तत्त्व नहीं है। क्योंकि तत्त्व यह है किन्तु अस्पष्टाभाव नहीं होता। किन्तु संसारों का अस्पष्टाभाव है; क्योंकि न प्रतिपत्ता विनाशनी है। इस प्रकार भागों का अन्यभावाव है, न तत्त्व नहीं है।

पुन मगवान् ने 'तत्त्वं अतत्त्वं' दोनों का उद्देश दिया है। ज्ञानजन की अपेक्षा में 'तत्त्वं तत्त्वं' और अतत्त्वं की अपेक्षा में सर्वत्र अतत्त्वं उद्देश है; क्योंकि अतत्त्वं की अपेक्षा से उनकी उत्पत्ति नहीं होती।

को उत्तरार्धन का चिरकाश से आवास कर रहे हैं, और किन्तु आत्मरूप बोध में ही क्षिप्त होनेवाला है, उन विनेयों की दृष्टि से भगवान् ने 'नैव अतथ्य नैव तथ्यम्' का उपदेश दिया। भगवान् का यह प्रतिषेध-वचन 'अध्यासित न गौर है, न कृष्य है' इस प्रतिषेध-वचन के समान है।

बुद्ध का इस प्रकार का अनुशासन इसलिये न्यायार्थ अनुशासन है कि वह उम्मां से इधर उम्मां में प्रतिष्ठित करता है। उनका यह विनेय जन के अनुसृत शासन है। भगवान् की यह चेष्टा उत्तामूत के अकारण का उपाय है। भगवान् ऐसा एक वाक्य भी नहीं कहते, जो उत्तामूत के अकारण का उपाय न हो। आर्यदेव ने बह्म-शासन में कहा है कि भगवान् ने छत्त, अछत्त, चदत्त, न छत्त, न अछत्त का जो उपदेश किया है, वह उत्तम विनिष व्याधियों की अनुसृत औपधि है।

तत्त्व का लक्षण

यद्यपि माध्यमिक सिद्धान्त में तत्त्व का परमार्थ लक्षण नहीं हो सकता, तथापि व्यवहार-तत्त्व के अनुपरोध से कैसे वह अनेक लौकिक तत्त्वों का अभ्युपगम करता है, कैसे ही तत्त्व का भी आरोपित लक्षण करता है। पहले हस्तकार्य आर्य की दृष्टि से तत्त्व का लक्षण करेंगे, पञ्चत् लौकिक कार्य-कारण मात्र की दृष्टि से।

अपरोधकत्वम्—तत्त्व उपरोध से गम्य नहीं है, प्रस्तुत तत्त्व अधिगन्तव्य (स्पर्शित) है। कैसे-विमिर रोग से अक्रान्त व्यक्ति अतत्त्व केन्द्र-मग्न-मधिकारि कर्तों को देखता है। उस रोग से अक्रान्त व्यक्ति उस रोगी को केन्द्र का वचनस्थित रूप दिखाना चाहे तो शक्य होगा। हाँ, उसके उपरोध से रोगी को केन्द्र अपने ज्ञान का निम्नतम मात्र प्राप्त होगा। विमिर-नाश के अनन्तर उसे शक्त का स्वरं सदाकार होगा। इसी प्रकार जब परमार्थमूढ शून्यता-दर्शन के अवन से बुद्धिकरी नयन अभित होगी, तब तत्त्वज्ञान उत्पन्न होगा, और तत्त्व स्वरं अधिगत होगा।

अनन्तम्—तत्त्व शान्त स्वभाव है, क्योंकि स्वभाव-रहित है।

अप्रत्यक्षप्रपञ्चितम्—अप्रत्यक्ष वाणी है, क्योंकि वाणी द्वारा अर्थ प्रपञ्चित होता है। तत्त्व अप्रत्यक्ष से अप्रपञ्चित है अर्थात् वाणी का विषय नहीं है।

विरिक्तत्वम्—किन्तु चित्त का प्रचार है। तत्त्व उससे रहित है।

अवधार्यम्—तत्त्व में मिताव्यता नहीं है। वह अधिमित्य तत्त्वशून्यता से एकतरफ है, इसलिये अनन्तार्थता उत्पन्न लक्षण है।

तत्त्व का लौकिक-लक्षण शास्त्रवत्वाद और सम्प्रदायवाद का व्याख्यान कर सिद्धान्त-संगत कार्यकारणभाव के द्वारा तत्त्व का अधिगम करता है।

चित्त कास्व की अपेक्षा करके जो कार्य उत्पन्न होता है, वह अपने कारण से अभिन्न नहीं है। वीर और अक्रान्त एक नहीं हैं। अगम्य अक्रान्तकथा में अक्रान्त के समान वीर भी

प्राप्ति होना चाहिये। प्राप्ति होने पर बीच नित्य होगा; क्योंकि वह अभिन्न होगा। ऐसी अवस्था में शारङ्गनाद की प्रशंसा होगी, जिससे कर्म-फल का अभाव सिद्ध होगा। कर्म-फल के अभाव से समस्त दोष-रहित आपन्न होगी। इसलिए जो बीच है, वही अङ्कुर है। यह मुक्त नहीं है। किन्तु इससे बीच से अङ्कुर की मिश्रता भी सिद्ध नहीं होती, अन्यथा बीच के बिना भी अङ्कुर का उदय मानना पड़ेगा। ऐसी वशा में अङ्कुर के अवस्थान काल में बीच अनुच्छिन्न ही रहेगा। इससे शारङ्गनाद के समस्त दोष आपत्ति होंगे।

इस प्रकार कर्म कारणक्य नहीं है, और उससे मिश्र भी नहीं है। इसलिए कारण न उच्छिन्न है और न शारङ्ग।

काल का निषेध

कालबाही काल-वय की विवक्षित मानता है। उत्पन्न होकर निवृत्त होने वाले मात्र अतीत है, उत्पन्न होकर निवृत्त न होने वाला वर्तमान तथा विलम्बा लक्षण लम्ब नहीं हुआ वह अनागत है।

माध्यमिक कालवय-वाद का खण्डन करता है, क्योंकि प्रसूत्यम और अनगत की सिद्धि यदि अतीत की अपेक्षा से है तो वे दोनों अक्षर्य ही अतीत होंगे। विलम्बी वहाँ अवस्था होती है, वह उसकी अपेक्षा नहीं करता जैसे—पैत को सिद्धता की, पुन को वाम्पा की अपेक्षा नहीं है। अतः वर्तमान और अनगत को यदि अतीत की अपेक्षा है, तो वे अतीत-काल में अतीत के समान ही विद्यमान होंगे, और उनमें क्लृप्त अतीतता होगी। प्रसूत्यम और अनगत यदि अतीत में नहीं हैं तो उनकी अपेक्षा करके उनकी स्थिति नहीं होगी। अतीत से अनपेक्ष प्रसूत्यम की अवस्था लक्ष्य सिद्ध है। जिस प्रकार प्रसूत्यम और अनगत अतीत की अपेक्षा करें या न करें अमपक्षः उनकी सिद्धि नहीं होती। जैसे ही अतीत और अनगत प्रसूत्यम की अपेक्षा करें या न करें, उनकी सत्ता सिद्ध नहीं होगी। तथा प्रसूत्यम और अतीत अनगत की अपेक्षा करें या न करें, वे सिद्ध न होंगे। इस प्रकार माध्यमिक काल-वय का खण्डन करके मात्रो की सत्ता का खण्डन करते हैं।

कालबाही वय, लक्ष्य, मुहूर्त, विरल रात्रि, अहोरात्र आदि से काल का परिमप्य मानता है। किन्तु माध्यमिक वय काल का ही खण्डन करता है, तो उसकी परिमाप्यवत्ता का प्रश्न नहीं है। माध्यमिक कहता है कि वयरात्रि से अतिरिक्त कृत्यम काल सिद्ध हो, तो वह वयरात्रि से प्राप्ति हो, किन्तु ऐसा नहीं होता। यदि बाही कहे कि वयपि नित्य वस्तु नहीं है, किन्तु वयरात्रि से अतिरिक्त और वयरात्रि संख्यासे प्रशस्त होमे वाला कारण है, जो वय आदि से अभिविहित होता है। किन्तु मात्रो की अपेक्षा से काल नहीं सिद्ध होगा। क्योंकि किसी भी प्रकार मात्रो की सिद्धि नहीं होती। इस का उदघाटन पहले किया गया है।

१ प्रतीत्य वयस्य अर्थात् वयसि तावत्तत्वेन च ।

न चान्यदपि तत्परमाण्वोपिपुन्यं नापि शारङ्गवत् ॥ (१८१)

हेतु-सामग्रीवाद का निषेध

आचार्य 'हेतु-प्रत्यय सामग्री से कार्य उत्पन्न होता है' इस वाद का भी खरान करते हैं।

आचार्य कहते हैं कि वीबादि हेतु-प्रत्यय-सामग्री (बीब, अवनि, उलित, जलन, पवन, गगन, श्रुत आदि) से यदि फल (कार्य) उत्पन्न होता है, तो यह कठाना होगा कि उस सामग्री से अन्यसिद्ध फल का उत्पाद होता है या सम्भवस्थित ?

प्रथम पक्ष मानने पर फल का उत्पाद नहीं होगा, क्योंकि जब हेतु-प्रत्यय-सामग्री में फल अवस्थित है ही, तब उससे फल उत्पन्न कैसे होगा। इसलिये यदि कहे कि हेतु-सामग्री में फल अवस्थित नहीं है, तब यह कठाना होगा कि ऐसी अवस्था में सामग्री से फल कैसे उत्पन्न होता है। हेतु-सामग्री में यदि फल है, तो वह परित होना चाहिये; किन्तु परित नहीं होता। अतः सामग्री से फल उत्पन्न नहीं होता। हेतु-प्रत्यय-सामग्री में यदि फल नहीं है, तो वे हेतु-प्रत्यय नहीं हैं। क्योंकि भासा-अंगार में अंकुर नहीं है, अतः वह अंकुर का हेतु-प्रत्यय नहीं होता।

एक अन्य वाद है कि हेतु-सामग्री में फल उत्पन्न करने का सामर्थ्य नहीं है, हेतु में है। सामग्री फलोत्पादन में हेतु का अनुग्रह मात्र करती है। फल की उत्पत्ति में हेतु अपना हेतुत्व विवर्ण करके निष्क हो जाता है (हेतु फलस्योत्पन्नय हेतुं ब्रह्मा निवर्त्यते)। फल की उत्पत्ति में हेतु का कभी अनुग्रह है।

आचार्य कहते हैं कि यदि फलोत्पत्ति के लिए हेतु अपना हेतुत्व रेटा है, और निष्क होया है तो उसके द्वारा जो दिया जाता है, और जो निष्क होता है, वे दो होंगे। इस प्रकार हेतु की दो आत्मार्य (लक्ष्य) होगी। यह युक्त नहीं है। इसके अर्थ धारकत्वाद (हेतु का एक कम कार्यात्मकी होने के कारण धारक होना, वृत्त्य निष्क होने के कारण किन्तु होना) सिद्ध होगा। एवं य परस्पर निष्क हो स्वस्वों का एक हेतु में भोग भी कैसे होगा। इस निष्क-व्य की आपत्ति से बचने के लिए यदि वह कहना करें कि हेतु फल को कुछ भी अपनी धर्म-वृत्ता न देकर स्वोत्पन्ना निष्क हो जाता है तब कार्य को अवश्य ही अहेतुक मानना पड़ेगा। इस दोष से बचने के लिए कहना करें कि कार्य के धाम ही कारण-सामग्री उत्पन्न होती है, और वह फल की उत्पादक होती है, तो एक काल में ही कार्य और कारण की वृत्ता माननी पड़ेगी।

एक अन्य वाद है। उसके अनुसार कार्य हेतु-प्रत्यय-सामग्री के पहले अनागत लक्ष्य में और अनान्यतावस्था में विद्यमान है। हेतु-सामग्री के द्वारा केवल उसकी कार्यमानावस्था उत्पन्न की जाती है, कष्टतः इव यथारस्थित ही रहता है।

आचार्य का उत्तर है कि यदि कार्य हेतु-सामग्री से पूर्व स्वकृत विद्यमान है, तो वह हेतु-प्रत्यय से निरपेक्ष होगा और अहेतुक होगा। किन्तु अहेतुक पदार्थों का अस्तित्व उक्त नहीं है।

एक स्थितान्ती केवल हेतुवादी हैं। उनके मत में हेतु ही निश्चय होकर कार्य रूप में स्वरूपित हो जाता है। आचार्य कहते हैं कि फल यदि हेतु-रूप होगा, तो हेतु का संक्रमण मानना पड़ेगा; जैसे—जब एक घेर का त्याग कर वेगान्तर का ग्रहण किया है। इस प्रकार हेतु के संक्रमण मात्र से अपूर्व फल का उत्पाद भी नहीं होगा। इसके अतिरिक्त हेतु-संक्रमण मानने से हेतु की निष्पत्ति सिद्ध होगी, फलतः उसका अस्तित्व ही उपास्य हो जायगा; क्योंकि नित्य फलधो का अस्तित्व नहीं होता।

आचार्य कहते हैं कि वास्तविकता तो यह है कि किस प्रकार निश्चय वा अनिश्चय कोई हेतु फल को उत्पन्न नहीं कर सकता, इसी प्रकार उत्पन्न या अनुत्पन्न फल का उत्पाद नहीं बनना या सकता। हेतु में किसी प्रकार का विकार न आये और वह फल से संबद्ध हो जाय वह अवैतन्य है। क्योंकि जो विच्छिन्न नहीं होता वह हेतु नहीं होता। अथवा, फल से वह संबद्ध भी कैसे होगा; क्योंकि वादियों के अनुसार हेतु में फल विद्यमान है। हेतु फल से अवैतन्य होकर भी फल को उत्पन्न नहीं करता, क्योंकि अवैतन्य हेतु किस फल को उत्पन्न करेगा। यदि करे तो समस्त फलों को उत्पन्न करेगा या किसी को नहीं करेगा।

आचार्य कहते हैं कि हेतु-फल की परस्पर संगति (सांग) भी नहीं होगी। अवैतन्य फल का अवैतन्य हेतु के साथ संगति नहीं होगी; क्योंकि दोनों अविद्यमान हैं। अनन्त हेतु से अवैतन्य फल की संगति नहीं होगी, क्योंकि एक नष्ट और दूध अवास्तव है। इस प्रकार दोनों अविद्यमान हैं और निश्चयवादी हैं। जैसे स्वप्न हेतु से अवैतन्य-फल की तथा अवैतन्य-फल की अवैतन्य, अनागत तथा स्वप्न हेतुओं के साथ संगति अवैतन्य है, उसी प्रकार स्वप्न फल की वैतन्य हेतुओं से संगति भी अवैतन्य है। पूर्वाक्त रीति से अनागत फल भी अवैतन्य, अनागत तथा प्रत्युत्पन्न हेतुओं से संगत नहीं होगा। आचार्य कहते हैं कि हेतु-फल की संगति नहीं है, इसलिए हेतु फल को उत्पन्न नहीं कर सकता, और संगति काशय में सम्यक् नहीं है, अतः हेतु से फलोत्पाद का सिद्धांत सर्वथा अवैतन्य है।

इस प्रकार हेतु से फल की एकता मानने अथवा अनेकता हेतु में फल का उद्भवा मानने या अस्त्वाभाव, किसी प्रकार हेतु से फल की उत्पत्ति नहीं होगी।

अस्त्वाभाव-विनाश का निषेध

पहले काशय का स्पष्टन किया गया है, किन्तु काशय का उद्भवा निषेध तब तक नहीं होगा जब तक दल्लो की संमन्-विमर्ष प्रतीति अवास्तविक सिद्ध न की जाय। अतः आचार्य उसका स्पष्टन करते हैं।

संमन्-विमर्ष एक दूसरे के साथ-जाय होते हैं, या दूसरे से विरहित। संमन् (उत्पाद) के बिना विमर्ष (विनाश) नहीं हो सकता। यदि बिना संमन् के विमर्ष हो तो कम के बिना मरण ही हो। संमन् के साथ ही विमर्ष नहीं होगा, अन्यथा कम-मरण एक क्षण में हो। विमर्ष के बिना संमन् नहीं होगा, अन्यथा कोई पदार्थ कभी अस्तित्व न हो। विमर्ष के लिये संमन् नहीं होगा, अन्यथा कम-मरण एक क्षण में होगा। सहभाव और अवैतन्य स भिन्न कोई तीव्र प्रकार नहीं है, निम्न संमन्-विमर्ष की गति हो।

पुनः संमन्-विम्व जयधर्मी माषो का होता है या अद्यध-धर्मी ? दोनों ही प्रकर अस्ति हैं ।

अद्यध-विम्व पदार्थों का संमन् नहीं होगा, क्योंकि अद्य का विरोधी संमन् है । अद्य पदार्थों का भी संमन् नहीं होगा, क्योंकि अद्यध धर्म मात्र से क्लिष्टा है, अतः संमन् नहीं होगा । इसी प्रकार अद्य या अद्यध पदार्थ का विम्व भी नहीं हो सकता ।

संमन्-विम्व कैसा इसलिए नहीं है कि उनके आश्रयभूत पदार्थ प्रतीत होते हैं । क्लृप्त मात्र कहाँ है ? बिना मात्र के संमन्-विम्व नहीं होंगे, और बिना संमन्-विम्व के मात्र नहीं होंगे ।

बादी कहता है कि आत्मी एवेदिका धर्म है । क्योंकि आश्रय-गोपाल पदार्थों के संमन्-विम्व में प्रतिपन्न हैं । आचार्य कहते हैं कि लोक किं किन्हीं उपलब्धि करता है, उन सब का अस्तित्व नहीं सिद्ध हो जाता, अन्यथा स्वप्नादि-दृष्टि भी उत्पन्न होती । संमन्-विम्व का कोई स्वप्न नहीं है, किन्तु लोक उसमें मोह से प्रतिपन्न है ।

यदि कोई मात्र हो तो क्लृप्त होगा कि वह मात्र से उत्पन्न है या अमन्त्र से ? दोनों पक्षों में मात्र की उत्पत्ति सिद्ध नहीं होती^१ । पहले मन्त्रों की क्लृप्त पदार्थ आदि की उत्पत्ति का निवेद्य किया जा चुका है ।

आचार्य भास्वादी स्वर्णस्तिवधियों पर एक गंभीर आरोप लगाते हैं । कहते हैं कि वे क्लृप्तलुगामी माषों का स्वप्न मानते हैं, वे अन्धेद्वार या शरत्तवार में अस्तित्व होते हैं । क्योंकि भास्वादी का मात्र निम्न होगा या अनित्य । नित्य होगा, तो शरत्तवार निश्चित है, अनित्य होगा तो अन्धेद्वार ।

स्वर्णस्तिवारी इन आरोपों से बचने के लिए कहता है कि हम हेतु-फल के अन्तर्गत किनाश के प्रवाह को उत्तर कहते हैं । यदि हेतु निश्चय हो, किन्तु उससे फल न उत्पन्न हो, तो अन्धेद्वार होगा । हेतु निश्चय न हो, प्रत्युत स्वकपेय अवस्थित हो तो शरत्तवार होगा । किन्तु हमारे मत में उत्पाद-किनाश का वह प्रवाह संभव है, किन्तु हेतु-फल अविविक्तन क्रम से है । अतः हम पर वे दोष नहीं लगते ।

आचार्य कहते हैं कि बादियों पर वे दोष स्पष्ट ही लगते हैं, क्योंकि बादी के मत में फल की उत्पत्ति हेतु-व्यय हेतु होकर निश्चय हो जाता है । किन्तु उनका पुनः उत्पाद नहीं होता, वह अन्धेद्वार है । और हेतु का समाप्त स्वप्न है, तो उनका अस्वप्न न होगा । अतः शरत्तवार होगा ।

१ व मात्राभास्वते धर्मो धर्मोभास्वते भास्वते ।

भास्वतेभास्वतेभास्वतेभास्वते भास्वते भास्वते ।।

आचार्य इस संकल्प में और भी गंभीर बिचार करते हैं। कहते हैं कि बाही यदि हेतु-फल के उत्पाद-विनाश-संज्ञान को स्वीकार कर शाश्वतवाद और उच्छेदवाद के दोषों से अपने को किसी प्रकार बचा ले, फिर भी वहाँ इस संज्ञान की प्रवृत्ति छटा के लिए समाप्त हो जाती है उस निर्वास में उच्छेद-दर्शन निश्चित है।

बाही ने हेतु-फल के उत्पाद-विनाश के संज्ञान को मग कहा है। चरम मग निवृत्ति रूप है, और प्रथम प्रवृत्तिमय (ग्रास्य और उत्पत्तिके बीच का चरम) रूप है। चरम मग निवृत्ति होकर हेतु-रूपेण अवस्थित होता है, प्रथम मग उत्पत्ति-रूप होने से फल-रूप में अवस्थित होता है। इन्हीं दो के बीच संसार है।

आचार्य कहते हैं कि यदि चरम मग के निवृत्ति हो जाने पर प्रथम मग होता है, तो वह निर्हेतुक होगा। यदि चरम मग निवृत्ति न हो और प्रथम मग हो तो भी वह निर्हेतुक होगा, और एक लक्ष दोनों में रहकर द्विरूप होगा। चरम मग के निवृत्ति होते समय भी प्रथम मग अव्यक्त नहीं होगा, क्योंकि 'निवृत्त्यपमान उत्पन्न होता है' यह कहने से एक फल में दो मग होंगे। इस प्रकार दोनों का लक्ष में मग की सिद्धि नहीं होगी।

पूर्वोक्त विवेचन से माधवादियों का शाश्वतवाद या उच्छेदवाद में आग्रह होना निरिक्त है।

तथागत के अस्तित्व का निर्णय

अब एक बड़े ही गंभीर एवं रोचक विषय पर आचार्य का मत दिया जा रहा है। बहुत पुराने काल से बौद्धों में यह विवाद था कि तथागत हैं या नहीं। रूपान्तर में यह प्रश्न मगवान् बुद्ध (तथागत) के सम्बन्ध में रखा गया था। उन्होंने इस प्रश्न को आम्नाकरणीय कह कर मैन अवलोकन कर लिया। उनकी आम्नाकरणीयता का यह उत्तर बुद्ध के बाद रहस्य बन गया, और उनके व्यक्ति के संकल्प में अनेक बाद लड़े हो गये। महापानियों में विशेषतः माध्यमिक उनके व्यक्ति का सत्ता को सर्वथा अस्वीकृत करता है।

किन्तु बाही कहता है कि तथागत हैं, और इसलिए मग-संज्ञा भी है। उन्होंने महाकदवा और महा भारवा कर वैशाली के लक्ष्य लक्ष्य के दुःख-सुख-मग के निरूपण से अलक्ष्य रूपों में उद्भूत होकर अपने को क्षिति, क्षिति, क्षीय और बुद्ध के समान लक्ष्य का उपभोग बनाया, और सर्वज्ञता का लक्ष्य कर पदार्थों का अक्षय लक्ष्य परिचित किया। वैशाली धर्म है तथैव (तथा) अस्मात् (गत) करने के कारण वह तथागत हैं। ऐसे तथागत का प्राप्ति किसी एक क्षण में संभव नहीं है। उसके लिए मग-संज्ञा आवश्यक है।

आचार्य कहते हैं कि तथागत नाम का कोई माग समागत अवलम्ब नहीं होता। तथागत नाम से कोई अलग एवं निर्धारण पदार्थ होगा तो वह पञ्च-स्कन्ध-समाग (रूप, ब्रह्मा, धर्मा, संसार, विज्ञानरूप) होगा या उससे भिन्न होगा। तथागत लक्षणरूप नहीं है, अल्पमा कहीं कहीं एक होगा। एक मानने पर तथागत का उत्पाद-विनाश भी मानना होगा। तथागत लक्षण से अन्य भी नहीं है, अन्यथा वह लक्षण के बिना भी होगा। इसलिए तथागत

में स्कन्ध नहीं है, और स्कन्धों में तथ्यागत नहीं है। तथ्यागत स्कन्धशाल् मी नहीं है, क्योंकि वह स्कन्ध से भिन्न नहीं है १।

एक अन्य मत है कि अनासक्त-स्कन्धों (शक्ति, समर्पण, प्रसा, मित्रुक्ति, मित्रुक्तिज्ञान दर्शन) से तथ्यागत उत्पाद्य है। वह अनासक्त है, अतः उन्हें स्कन्धरूप या स्कन्ध से प्रतिबिम्ब नहीं कहा जा सकता।

आत्मानं कहते हैं कि यदि कुछ अमल स्कन्धों का उत्पादन करके प्रकट होते हैं, और अनासक्त हैं तो यह है कि स्वभावतः नहीं हैं, केवल प्रतिबिम्ब के समान प्रकट होते हैं। जो स्वभावतः नहीं वह परमात्म मी नहीं होता, इसे अनेकधा स्पष्ट किया गया है।

यदि बाकी करें कि प्रतिबिम्ब स्वभावतः नहीं होता, किन्तु कुछ और आदर्श की अपेक्षा करके होता है। इसी प्रकार तथ्यागत भी स्वभावतः अविद्यमान है, किन्तु अनस्तव पक्षस्कन्धों का उत्पादन कर परमात्म होवे।

इसके उत्तर में आत्मानं कहते हैं कि ऐसी स्थिति में प्रतिबिम्ब के समान तथ्यागत भी अनस्तव होवे। किन्तु जो प्रतिबिम्ब के मुख्य अनस्तव और निःस्वभाव होगा, वह अनिर्णीत मार्गागामी भावस्व तथ्यागत कैसे होगा? स्वभाव-परमात्म के अतिरिक्त तथ्यागत की स्थिति कोटि क्या होगी? यदि तथ्यागत स्कन्धों से अन्त या अनन्त नहीं हैं और केवल स्कन्धों के उत्पादन से प्रभावित होते हैं, तो स्कन्धों को ग्रहण करने से पूर्व तथ्यागत को होना चाहिये, जिससे परमात् स्कन्धों का उत्पादन करें। किन्तु स्कन्धों का उत्पादन न करके तथ्यागत की स्थिति नहीं होगी। तथ्यागत स्कन्धों से अमिश्र, भिन्न तथा भिन्न-अमिश्र नहीं हैं। आचार या आत्म्य मी नहीं हैं, अतः वह अविद्यमान है।

बाकी माध्यमिक के इस विद्वान्त से उत्पन्न है। वे कहते हैं कि हम लोग कबाल, कैमिनि, गौतम, दिगम्बर आदि के उपदेशों की सहा को छोड़कर सकल काल के एकमात्र शस्त्र, अज्ञानान्धकार के एकमात्र मिथ्याक तथ्यागत की शरणा में आते, किन्तु आपने उनकी कृपा का निवेद्य करके हमारी घाटी आशा समाप्त कर दी।

पद्मश्रीति कहते हैं कि कठुल आग कैलों की तरफ से हम लोगों की आशा भरी गयी। आग मोक्ष के लिए समस्त बाधियों के मत को छोड़कर परम शास्त्रा तथ्यागत की शरणा में प्रतिपन्न हुए थे, किन्तु उनके नैराश्रम्यवाद के सिद्धान्त को यह नहीं सके। पुन विविध कुत्रि-भ्यालों से आकुलित मार्ग के अनुगमन के लिए उत्तर हो गये। क्या आपको अब तक नहीं मालूम हुआ कि तथ्यागत अपना या स्कन्धों का अस्तित्व कभी प्राप्त नहीं करते। हम लोग तथ्यागत का अभाव केवल इस आधार पर नहीं करते कि वह निष्पक्ष है, बल्कि इस आधार

१ स्कन्ध न शब्दा स्कन्धोऽपि न शक्तिरु स्कन्ध न शक्तिरु ।

तथास्वतः स्वभावतः कथ्यमान तथ्यागतः ॥ (२११)

पर कि यह बहुत निःस्वभाव है। उनकी निःस्वभावता की व्याख्या करके हम अभिप्रेत अर्थ को प्रकट करते हैं। आचार्य नामार्जुन के अनुसार तयागत के व्यक्तित्व का यह रहस्य है कि उसे राज्य नहीं कहा जा सकता और अराज्य भी नहीं कहा जा सकता। इसी प्रकार उभय (राज्य-अराज्य), अमुभय (न राज्य, न अराज्य) भी नहीं कहा जा सकता। किन्तु व्यवहार-रूप की दृष्टि से राज्या आदि का आरोपण कर प्रस्थापित किया जाता है^१। आचार्य कहते हैं कि जिस प्रकार तयागत में उपयुक्त राज्या आदि का पशुधन अभिप्रेत है, वैसे ही शारक आदि का पशुधन (लोक शारक है या अशारक, उभय है या अमुभय) तथा लोक की अन्धता-अन्धता आदि (लोक अन्धान् है या अनन्ध, उभय है या अमुभय, तयागत मर्या के बाद उत्पन्न होते हैं या नहीं, उनका उभय है, या अमुभय) आदि के प्रत्यक्ष अर्थों का अभिप्रेत है।

आचार्य कहते हैं कि तयागत प्रकृतिः राज्य, निःस्वभाव, एवं प्रपंचातीत है, किन्तु लोग अपने बुद्धिमत्त्व के कारण उनके संकल्प में शारक-अशारक, नित्य-अनित्य, अस्तित्व-मापित्य, राज्य-अराज्य, सबद्धता-असर्वद्धता आदि की कल्पनाएँ करते हैं। किन्तु वे यह नहीं समझते कि ये सभी प्रपञ्च क्लृप्तमूलक होते हैं, किन्तु तयागत अक्लृप्त है। अतः प्रपंचातीत एवं अव्यय है। ऐसे मावान् बुद्ध के संकल्प में जो लोग अपनी उद्येक्षा से मिथ्या कल्पनाएँ स्व लेते हैं, वे अपने ही प्रपञ्चों के कारण तयागत-ज्ञान से वंचित होते हैं, और अपना नाश कर लेते हैं।^२

तयागत व भावन-लोक की निःस्वभावता

वैसे सर्व-लोक निःस्वभाव है, वैसे भावन-लोक (आत्मा) भी निःस्वभाव है; क्योंकि जिस स्वभाव का तयागत होता है, उसी स्वभाव का यह आत्मा भी होता है। अतः तयागत निःस्वभाव है, अतः आत्मा भी निःस्वभाव है।^३

आचार्य चन्द्रबीरि तयागत और लोक दोनों की निःस्वभावता को सूत्रों से भी प्रमाणित करते हैं—

तयागतो हि प्रतिबिम्बमूत कुशलस्य फलस्य अनन्तस्य ।

नैराश तपता न तयागतोऽस्ति बिम्बं च संदर्शति सर्वलोके ॥

(म का ४ ४८६)

१. राज्यमिति व अराज्यमराज्यमिति वा भवेत् ।

अन्य योग्यं चेति अक्षय्यार्थं तु कल्पते ॥ (२१/१३)

२. प्रपञ्चवन्ति ये तु सर्वे प्रपञ्चातीतमव्ययम् ।

ते प्रपञ्चदृष्टा सर्वे न परवन्ति तयागतम् ॥ (२१/१४)

३. तयागतो वत्स्वमवस्तुस्वभावमिह आत्मा ।

तयागतो निःस्वभावो निःस्वभावमिह आत्मा ॥ (२१/१५)

विपर्यास का निषेध

आचार्य स्तेयों (राग, द्वेष, मोह) की भी अपेक्षा सिद्ध करते हैं । कहते हैं कि एग, द्वेष, मोह संकल्प से उत्पन्न होते हैं । एग आकार की अपेक्षा से राग, अहम् की अपेक्षा से द्वेष, विपर्यास की अपेक्षा से मोह उत्पन्न होता है । इन तीनों की उत्पत्ति में तापस्य कात्व संकल्प है । इन एग, अहम् और विपर्यासों की अपेक्षा से उत्पन्न होने के कारण समाधि अङ्गिम एवं निरपेक्ष सिद्ध नहीं होगी ।

आत्मा के संकल्प में जब अस्तित्व-नास्तित्व कुछ भी सिद्ध नहीं किया जा सकता, तब उसके बिना उसके आश्रित आत्म कर्मों का अस्तित्व-नास्तित्व कैसे सिद्ध किया जा सकता है? क्योंकि स्तेय किसी का आश्रय लेकर सिद्ध होते हैं, वह आश्रय आत्मा ही हो सकता था, किन्तु पहले ही निषेध कर दिया गया है । ऐसी अवस्था में बिना आश्रय के स्तेय कैसे होंगे? स्तेयों के हेतु एग, अहम्, और विपर्यास भी निरपेक्ष, निस्वभाव नहीं हैं ।

एग, शब्द, सम्पत्ति का आश्रयन करके स्तेय रूप होते हैं, किन्तु एग, शब्दार्थ कहनाम्नात्र, अन्तर्गत है । मावायुत्र में या प्रसिद्धि में एग-अहम् आदि क्या होंगे । एग-अहम् आदि सभी स्तेय-हेतु तथा स्तेय अन्वेष्य की अपेक्षा से प्रस्थापित होते हैं, अतः सभी निस्वभाव हैं । 'अनित्य में नित्य बुद्धि होना मोह है, किन्तु शून्य में अनित्यता क्या होगी, जिसमें नित्य बुद्धि हो । अनित्य में नित्य बुद्धि यदि विपर्यास है, तो शून्य में अनित्य-बुद्धि भी क्या विपर्यास नहीं है? वस्तुतः प्रकृति किन नित्यत्व आदि क्रियाओं से एग, शब्द आदि वस्तुओं का ग्रहण करता है, वे समस्त स्वभावतः शून्य हैं । अतः उनका ग्रहण सिद्ध नहीं होता । जब ग्रहण ही सिद्ध नहीं है, तो उसके मिथ्या या सम्पर्क होने का प्रश्न ही कहाँ है? पहले यह दिखाया गया है कि मावों की रस, पदः आदि कर्मों से उत्पत्ति नहीं है । ऐसी अवस्था में विपर्यास की सिद्धि कैसे होगी ?

इस प्रकार होगी जब विपर्यासों को उत्पन्न नहीं करता, तो उससे उत्पन्न अविद्या भी निरुद्ध हो जाती है । अविद्या के निरोध से अविद्या से उत्पन्न होने वाले संस्कारादि निरुद्ध होते हैं ।

चार आर्य-सूत्रों का निषेध

बाही का अपेक्ष

बाही कहता है कि यदि शून्यवाद में बाह्य-आध्यात्मिक तब शून्य है, और किसी पदार्थ का उदय-व्यय नहीं है, तो शून्यवाद में चार आर्य-सूत्रों का भी अभाव होगा । शून्य की उत्पत्ति आत्मों को ही प्राप्त होती है । एग में उक्त है कि ऊर्णों को कसल पर रखते हैं, तो बेरना नहीं होती, किन्तु जब उसे अवि-यत करते हैं, तो वह द्वेष एवं पीड़ा की कल्प होती है ।

१. वेग शून्यता भी प्रकृति प्रदीप्ता कल्प पृथगे ।

अवस्थापति अर्थात् तस्मात् प्रदीप न विद्यते ॥ (२३:१५)

अनार्य बाल बरतल के सदृश है, वह संस्कार-शुद्धता का अनुन्म नहीं करता। आर्य विद्वान् अधि के सदृश है, वह सबसे आनन्द अधिक हो जाता है। यह दुःख आर्य-सत्त्व तब मुक्त होगा जब संस्कारों का उदय-व्यय सम्य होना किन्तु जब शून्यवाद है तो किसी के उदय-व्यय का प्रश्न ही नहीं उठता। फलतः शून्यवाद में दुःख आर्य-सत्त्व न होगा। जब दुःख ही नहीं होगा, तो उसके समुदय का अवकाश नहीं है, अतः समुदय-सत्त्व भी न होगा। जो दुःख का रेत है, वह समुदय है। यह समुदय, लुप्ता, कर्म, क्लेश है। दुःख का पुनः उत्पन्न न होना निरोध-सत्त्व है, किन्तु जब दुःख और समुदय नहीं हैं तो निरोध कहाँ है? यदि दुःख-निरोध नहीं है तो मार्ग-सत्त्व भी नहीं है।

शून्यवाद में जब चतुर्दश-सत्त्वों का अभाव है, तो उनकी परिधा (अनित्यादि आकाशों में दुःख-सत्त्व का घन) दुःख-समुदय का प्रवाह, दुःख-निरोध-गामिनी प्रतिगतिओं की माफना और दुःख-निरोध का वास्तविक नहीं होगा। इन चार आर्य-सत्त्वों के अभाव में तथा उनकी परिधा आदि के अभाव में चार आर्य-सत्त्व (लोकापत्ति, लक्ष्मणात्मी, अनागात्मी, अहं) भी नहीं होंगे और फलामात्र से फलस्य आठ महापुरुष-पुरुषों का अभाव होगा। यह पुरुष-पुद्गल के अभाव में संघ नहीं होगा। आर्य-सत्त्वों के अभाव में कर्म (निरोध-सत्त्व फलकर्म है मार्ग-सत्त्व फलकर्म है। यह आधिगम-कर्म भी है, मार्ग की प्रशिक्षिका देशना आगम-कर्म है) नहीं है। कर्म और संघ के अभाव में भ्रम भी नहीं होंगे। इस प्रकार इन दुर्लभ विद्वानों से भी शून्यवादी बंचित होगा।

सिद्धांती का परिहार

आचार्य कहते हैं बादी ने अपनी कपोल-कल्पना से ही शून्यता का अर्थ अभाव कर लिया, और मात्रों का उत्पाद-विनाश नहीं बनेगा इसका शून्यवादी पर उपसर्ग भी वे सिद्धा और उनके प्रति सिद्ध भी हो लिया। क्लृप्त बादी अपने ही विविध विद्वानों से मारा जा रहा है। माध्यमिक ने शून्यता का बादी-कल्पित अर्थ नहीं किया है, अतः बादी को शून्यता के अस्मि-बल का प्रबोधन भी बात नहीं हुआ। शून्यता के उपदेश का प्रबोधन अशेष प्रपंच का उदयम है। जो शून्यता का अभाव अर्थ करता है, वह प्रपंच बाल का निस्तार करता जा रहा है।

प्रतिपक्ष-समुदाय शून्य का जो अर्थ है, वही शून्यता शून्य का अर्थ है। अभाव शून्य का जो अर्थ है, वह शून्यता शून्य का अर्थ नहीं है। अन्तर्धीर्ति आनाय के बचन^१ से इसे पुष्ट करते हैं। अन्तर्धीर्ति कहते हैं कि माध्यमिक सिद्धांत पर पूर्णतः आधर से लोग करते हैं, जो महाकल्पन के अस्मिन्नेत-सत्त्व-व्यय का विभाग नहीं जानते। आचार्य नागाधुत ने पद्य बरवा से प्रेरित होकर महाकल्पन के सत्त्व-व्यय की व्याख्या की है। माध्यमिकवाद में अन्त

१ बा. प्रदीपकमुद्रायाः शून्यतां तां प्रपञ्चते ।

सा प्रपञ्चिष्यादाव प्रतिपक्षैव व्यवसा ॥ (निप्रहृष्यावर्तनी)

कीर्ति करते हैं^१ कि वो उत्पन्न के विधान से रहित है, उसे कयमपि मोक्ष-सिद्धि नहीं होगी। आचार्यपाद के ज्ञानमार्ग से वो बहिर्गत है, उनके वक्ष्याय के शिष्ट कोई उपम नहीं है।

हुय श्री कर्म-देवना वो ज्यों का आनमय्य ज्योती है— लोक-संवृति-स्य श्री परमार्थ-स्य^२।

पदार्थ-स्य का समस्तः आनमय्यन करने से (समन्तात् वक्ष्याम्), अथवा अनोन्म का आनम खेकर उत्पन्न होने से (परस्परसंमनम्), संवृति व्युत्पन्न है। संवृति लोक-व्यवहार को भी करते हैं; क्योंकि लोक-व्यवहार ज्ञान-क्षेत्र का संकेत है।

अन्तर्कीर्ति ने मध्यकाव्यार में विस्तार से उत्पन्न की विवेचना की है। समस्त वर्ण-आत्मिक पदार्थों के वो स्वस्म हैं। वस्तुओं का पारमार्थिक रूप वह है, वो सम्यक् ज्ञा आर्ष के ज्ञान का किस्म है, किन्तु उसकी स्वरूप-सत्ता नहीं है (न ह्य स्वात्मना विद्यम्)। वस्तुओं का सांस्कृतिक रूप वह है, वो वृत्तमूत्रन की-मिष्यावृद्धि का किस्म है, किन्तु इत्यत्र भी स्वस्म अतिष्ठ है। समस्त पदार्थ इन दो रूपों को धारण करते हैं। इन दो स्वस्मों में सम्यक् ज्ञा का वो किस्म है, वह स्व है। वही पारमार्थिक स्व है। मिष्या-वृद्धि का वो किस्म है, वह संवृति-स्व है; वह परमार्थ नहीं है।^३

मिष्यावृद्धि में सम्यक् और मिष्या मेव से दो है। इसलिये पूर्वीक मिष्यावृद्धि (संवृति-स्व) के दो ज्ञान और उनके दो किस्म हैं। (१) ह्यत्त तथा योगरहित इन्द्रियों वाले व्यक्ति का वाक्यमिष्यक ज्ञान, (२) योग-युक्त इन्द्रियों वाले व्यक्ति का ज्ञान। स्वस्व इन्द्रियों वाले व्यक्ति के ज्ञान की अपेक्षा बुद्धेन्द्रिय व्यक्तियों का ज्ञान मिष्याज्ञान है।^४ सांस्कृतिक स्वस्व और मिष्यात्व का निर्णय केवल लोक की अपेक्षा से ही होता है, आर्षज्ञान की अपेक्षा से नहीं।

१ आचार्यवक्ष्याज्ञानपदार्थावृद्धिर्गोताया व विवेकस्तुपायः।

अथ हि वे संवृतिस्वस्वत्वात् सर्वज्ञावृद्धिस्तु व मोक्षसिद्धिः।

वपानवृत्त व्यवहारस्वस्वमपेक्षया परमार्थस्वस्वः।

सर्वोक्तिमता व परीति वो है मिष्यावृद्धिः व ज्ञानार्थता ॥

(मध्यमकाव्यार १/७१-८०)

२ हे ज्यो समुपास्मिन् वृत्तार्थ कर्मदेवता।

लोकसंवृतिस्वत्वं व ज्यो व परमात्मता ॥ (म का २/१०)

३ सम्यक्-वृत्तार्थनव्यवहारं कयमपि विप्रति सर्वभाषाः।

सम्यक्-वृत्ता वो विप्रतिः स तत्र वृत्तार्था संवृतिस्वस्वमुक्तम् ॥ (म का १/२१)

४ वक्ष्यावृद्धिः विविधस्त ह्यत्त वीरोन्द्रिया इन्द्रियव्यवस्थाः।

बुद्धेन्द्रियाणां किञ्च वोच ह्यत्त बुद्धेन्द्रियज्ञानमपेक्ष मिष्या ॥

लोकोपनिषद्-सूत्र

कह्यते मोह संवृतिरिति, क्योंकि यह कष्ट के पदार्थ स्वभाव को आवृत करता है। संवृति एक ओर कष्ट के स्वभाव-दर्शन के लिए आवरण खड़ा करती है, दूसरी ओर पदार्थों में अस्त-स्वस्व का आरोपण करती है। संवृति नि-स्वभाव एवं क्षयामाश्रित पदार्थों को स्वभावेन तथा स्वरूपेण प्रतिमाश्रित करती है। किन्तु यह अस्तन्त्र मिथ्या है। लोकोपनिषद् से ही इसकी स्फुटता है, अतः इसे लोकोपनिषद्-सूत्र कहते हैं। यह प्रतीत्य-समुत्पन्न है, इसलिए क्षयिम है।^१ अविद्यान् को कभी अक्रित्रिम (स्वभावः) नहीं मानता। प्रतिबिम्ब, प्रतिभूत आदि मिथ्या है, फिर भी उसे माश्रित होते हैं। नीलादि कम तथा चित्त-बोधनादि भी स्वरूप माश्रित होते हैं। वे दोनों प्रकार के दृष्टान्त प्रतीत्य-समुत्पन्न हैं, इसलिए संवृति-सूत्र की कोटि में आते हैं। किन्तु जो संवृति से भी मूढ़ है, वह संवृति-सूत्र नहीं है (संवृत्यापि क्लृप्ता उतसंवृतिस्त्वं न भवति)। मराह (अविद्या, संस्कार, नामकर्म आदि) संवृति-सूत्र है, किन्तु संक्लिष्ट अविद्या से प्रसन्न व्यक्ति के ही लिए। भावक, प्रत्येकजन्म तथा बोधिसत्त्व के लिए वह संवृति मात्र है, स्वरूप नहीं है, क्योंकि वे संक्लिष्ट अविद्या को नष्ट कर चुके हैं और समस्त संस्कारों को प्रतिबिम्ब के रूप में देखते हैं। इनमें कष्ट के प्रति सत्प्राप्तिमान नहीं है। किन्तु कष्ट से बन्ध-पृथग्भूत बना जाता है, उसे आर्ष संवृतिमान मानता है। आर्ष को क्लेशात्मक नहीं है, केवल देवात्मक है। अतः उसे किन्तु सामान्योचर है, अनार्य को निरामान्योचरता है। बुद्ध को सर्व कर्म का सर्वोच्च ज्ञान है, अतः वह संवृति-सूत्र को संवृतिमान कहते हैं।

इस प्रकार हम देखते हैं कि पृथग्भूत के लिए जो परमार्थ है, वही आर्षों के लिए संवृति है। संवृति की जो स्वभाव-शून्यता है, वही परमार्थ है। बुद्धों का स्वभाव परमार्थ है, वह परमार्थ है, क्योंकि उससे किसी का प्रयोग नहीं है, परमार्थ-स्वरूप है। यह परमार्थ-स्वरूप प्रत्यक्ष-वेद्य है। संवृति-सूत्र प्रयोगक है, अतः वह परमार्थ-स्वरूप नहीं है।

परमार्थ-सूत्र

परमार्थ-सूत्र अबाध्य है एवं ज्ञान का विषय नहीं है। वह स्व-संवेद्य है, उसका स्वभाव लक्षणविधि से व्यक्त नहीं किया जा सकता। परमार्थ-सूत्र की विवक्षा से केवल इतना ही कहा जा सकता है कि जैसे विभिन्न रोग से आक्रान्त व्यक्ति अपने हाथ से पकड़े बाण्यदि पृथ्वी को केवल रूप में देखता है, किन्तु उसे बुद्ध दृष्टिवाला विलक्षण रूप में देखता है वही स्वरूप होता है। वैसे ही अविद्याविमिश्रित से उग्रहत अतृप्त-द्रष्टा रूपक, यस्तु, आवरण का जो स्वरूप (संवृति) उपलब्ध करता है, उसे ही अविद्या-नाशना एवम् बुद्ध विलक्षण दृष्टि से देखते हैं वही परमार्थ-स्वरूप है।

१ मोहा स्वभावावरणादि संवृतिः स्वयं लघावभाति यदेव क्लृप्तिमयः।

अगाद उत्संवृतिस्तत्त्वमित्यस्मी मुक्तिः यदापि दृष्टकं च संवृतिरिति॥

(अभयमहाशयान १।२७ २३)

प्रश्न उठता है कि परमार्थ-सत्य आवाप्त्य आहरण है, तो उसे अविविध-परिचित में कैसे देखेंगे।

पञ्चमीति कहते हैं कि अवर्णन-न्याय (न ऐसा वा उक्त) से ही उक्त प्रश्न देखना संभव है। परमार्थ-सत्य की किसी प्रकार प्रेरणा नहीं हो सकती; क्योंकि इसके द्वारा परिचित होना है, जिसके लिए प्रेरणा करनी है, और जिसकी प्रेरणा करनी है। वे सभी परमात्म-अनुसंधान हैं। इसीलिए अनुसंधान सभी से ही अनुसंधान सभी को बताया जा सकता है। तब से मात्र-अभाव, समाप्त-परमात्म, सत्य-असत्य, शरीर-उच्छेद, नित्य-अनित्य, सुख-दुःख, दुःखि-अदुःखि, आत्मा-अनात्मा, शक्ति-अशक्ति, लक्ष्य-अलक्ष्य, एकत्व-अनेकत्व, उत्पत्ति-निरोध आदि नहीं होते। तब के ज्ञान में आप ही प्रमाण है, अनार्य बाल नहीं।

एक प्रश्न है कि माध्यमिक यदि लोक का भी प्रमाण स्वीकार करते हैं, तो लोक अभिनव उत्पत्ति होगा; क्योंकि वह प्रमाण नहीं होता। पञ्चमीति से ही उत्पत्ति-सत्य होना है, अतः आत्ममार्ग के अन्तर्गत के लिए शक्ति, बुद्धि, चिन्ता, आत्मा आदि का प्रभाव अपर्यवर्त्य निष्पन्न होगा।

पञ्चमीति कहते हैं कि लोक सर्वथा प्रमाण नहीं हो सकता, लोक-प्रमाण से उत्पत्ति में बाधा भी नहीं होती। हाँ, लोक-प्रतिष्ठि से लौकिक अर्थ अक्षय्य बाधित होगा।^१

आचार्य नानार्थन कहते हैं कि जो लोग इस सत्य-सत्य का विमल नहीं जानते वह धर्म-दुष्टराजन के तब को नहीं जानते।

उत्पत्ति का प्रमाण

बाकी प्रश्न करता है कि माध्यमिक-सिद्धान्त में यह परमार्थ निष्पन्न स्वभाव है, तो भगवान् ने अपरमार्थमूल स्वरूप, बाध, आसन्न, चार आर्य-सत्य, प्रतीत्य-समुत्पत्ति आदि की प्रेरणा क्यों की। अतः परित्याग होता है, और परित्याग का उपदेश करना अर्थ है।

आचार्य कहते हैं कि व्यवहार (अभिधान-अभिधेय ज्ञान-सत्य आदि) के अनुसंधान के बिना परमार्थ की प्रेरणा अत्यन्त अशक्य है। और परमार्थ के अभिधान के बिना निर्वाण का अभिधान अशक्य है^२। जो लोग सत्य-सत्य की व्यवस्था को नहीं जानते किन्तु, श्रुति का कथन करते हैं, उन मन्त्र-प्रवचन लोगों को बुद्धि श्रुति जैसे ही मात्र कर देती है, जैसे टीक से म पकड़ा गया तर्प तथा अधिधि से प्रकाशित कोई विद्या किसी छात्र का^३। पञ्चमीति कहते हैं

१ लोक-प्रमाण यदि धर्म-वास्तवी लोक-सत्य की उत्पत्ति-सत्य बाधा।

लोकात्मिका यदि कौटिलीयों-वास्तवी लोक-सत्य अर्थ-सत्य बाधा ॥ (१।१।)

२ व्यवहार-अभिधान-परमार्थों का देखते।

परमार्थ-अभिधान-विचारों बाधित-सत्य ॥

३ विद्या-सत्य बुद्धि श्रुति सत्य-सत्य बाधा।

सत्य का बुद्धि श्रुति विद्या का बुद्धि-सत्य बाधा ॥ (म० का १।१। ११)

कि जो योगी अज्ञानमात्र से समुत्पत्ति-संज्ञि-रूप की नि स्वभाव आनन्द-रूपता की परमा-
र्यता को जानता है, वह अन्त-इव (उच्छेद, शून्यता) में पतित नहीं होता। किसी भी पदार्थ का
पहले अस्तित्व नहीं था, जिसके नास्तित्व को योगी ने बाद में जाना हो, क्योंकि उसने पहले
मी (वदा ही) मात्र-स्वभाव की अनुपलब्धि की है, अतः बाद में उसके नास्तित्व-ज्ञान का
प्रयोग ही नहीं है। योगी सोचसंज्ञि को प्रतिबिम्ब के आकार में ग्रहण करता है, उसे नष्ट नहीं
करता। इसलिए वह कर्म, कर्म-फल, धर्म-आधर्म आदि की व्यवस्था को बाधा नहीं पहुँचाता,
किन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि वह परमार्थ स्वरूप में स्वतन्त्रता का आरोपण करता है।
उसे इसकी आपरक्यता भी नहीं है, क्योंकि कर्म-फल आदि की व्यवस्था पदार्थों की नि स्वभावता
के सिद्धान्त में ही संभव है, स्वभाववाद में नहीं।

वह निश्चित है कि शून्यता भाव या अभाव दृष्टि नहीं है। इसलिए आचार्य
विनाशयति बुद्धि शून्यता पर आत्यधिक धोर देते हैं। चन्द्रकीर्ति कहते हैं कि शून्यता एक
नहीं विद्या है, भाव-अभाव द्विविधों का विस्तार कर यदि उसे मध्यम-प्रतिपत्ति से ग्रहण किया
जाय, तो वह अस्मत् ही साधक को निरपेक्षरूप निर्वाण के मुख से झुठ करती है। अन्वय-
ग्रहण से प्रतीति का नाश कर देती है। नागार्जुन कहते हैं कि शून्यता की "उ बुलगाहता को
झुठल ही आवाज बुद्ध ने अपने को समीपवर्ष से निरूप करना चाहा था, जो ब्रह्मा
संज्ञि के अनुपेक्ष संभव नहीं हुआ।

आचार्य कहते हैं कि शून्यता के सिद्धान्त पर बाह्यो क विद्वाने आक्षेप हैं, वह स्व-
भाव की अनिमित्ता का कारण है। शून्यता को अभावार्थक समझकर समस्त दोष दिखे जाते
हैं, किन्तु वादी शून्यता की अभावार्थक व्याख्या नहीं करता, प्रत्युत शून्यता का अर्थ प्रतीति-
समुत्पाद करता है, अतः उसकी शून्यता-दृष्टि नहीं है।

शून्यवाद में यथोक्त दोष नहीं होते, इसे सिद्ध कर आचार्य अब इस प्रतिज्ञा को सिद्ध
करते हैं कि सर्व भाव-स्वभाव-शून्यता का अर्थ प्रतीति-समुत्पाद करण से शून्यवाद में चार आर्क-
क्षय, परिहारा, प्रहारा, साधनकार, भावना तथा फलादि की व्यवस्था बनती है, प्रतीति-समुत्पाद
की अन्वय व्याख्याओं में वे संभव नहीं हैं। आचार्य अपने श्रुतिधर्मों को उक्त अभावार्थक व्यक्तियों
से झुठलाना करते हैं, जो अस्मत्कारु रहते हुए भी अस्मत् विवेक के कारण अस्मत् के मुक्त होने
का अवाप्तम वृत्ति पर देते हैं।

आचार्य कहते हैं कि यदि भाव स्वभाव विद्यमान हैं, तो वे हेतु-प्रत्यय निरपेक्ष होना।
ऐसी स्थिति में कार्य-कारण करण-कर्ता और क्रिया उत्पाद-निरोध और फलादि सम्पत्ति
होगा। क्योंकि यदि यह स्वभाव है, तो उसे मृदादि हेतु प्रथमों से क्या प्रयोजन। अतः
यह का अभाव होगा। क्योंकि निर्देष्टव्य यह नहीं होता। ऐसी अवस्था में पर-अस्मत्कारि करण,
कर्ता शुद्धकर तथा पद बनाना की क्रिया का अभाव होगा। फिर यह का क्या उत्पाद और क्या
निरोध। उत्पाद-निरोध के अभाव में फलादि अस्मत् धर्ममय है। इस प्रकार हम देखते हैं
कि स्वभाववाद मानते ही वे समस्त दोष आगति होते हैं।

उर्ध्व शून्यतावाही के पक्ष में उपयुक्त चीज अस्तित्व है क्योंकि उसके पक्ष में प्रतीत्य-समुत्पाद हेतु-प्रत्ययों की अपेक्षा करके अङ्कुरादि या विज्ञानादि के प्रादुर्भाव का सिद्धान्त है, जो पदार्थों को स्वभावतः अनुत्पन्न सिद्ध करता है। पदार्थों का स्वभावतः अनुत्पाद ही शून्यता है।

इस शून्यता को ही उपादाय-प्रवृत्ति कहते हैं। जैसे—पद्मादि (रस के द्रव्य) का उपादान कर (उपादाय) रस की प्रवृत्ति होती है। जो अपने अंगों का उपादान करने पर प्रवृत्त होता है, वह अवश्य ही स्वभावतः अनुत्पन्न होता है। जो स्वभावेन अनुत्पन्न है, वही शून्यता है।

शून्यता ही मध्यम-प्रतिपक्ष है। किसी स्वभावेन अनुत्पत्ति है, उसका अस्तित्व नहीं है। जो स्वभावेन अनुत्पन्न है, उसका नाश क्या होगा? अतः उसका नास्तित्व भी नहीं है। इस प्रकार जो नाश और अभाव इन दो अन्तों से रहित है, और अनुत्पत्ति-सम्बन्ध है, वह मध्यम-प्रतिपक्ष (मध्यम मार्ग) है, वह शून्यता है। फलतः प्रतीत्य-समुत्पाद की ही व भिन्नता नहीं है—शून्यता, उपादाय-प्रवृत्ति, मध्यम प्रतिपक्ष।

उपयुक्त विवेचन से वह निश्चित हुआ कि जो प्रतीत्य-समुत्पन्न है, वह शून्य है। अतः कोई भी पदार्थ अशून्य नहीं है। अशून्यवाद (स्वभाववाद) में वह सब अशून्य है, तो उसका उदय और अय भी नहीं होगा, और कार्य-सत्य भी नहीं होंगे; क्योंकि जो प्रतीत्य-समुत्पन्न नहीं होगा, वह अस्तित्व नहीं होगा। किन्तु दुःख का लक्ष्य अनिच्छता है। स्वभाववाद में मार्गों की दुःख-स्वभावता नहीं होगी, इतीतिष्ठ तत्का समुत्पन्न भी नहीं होगा; क्योंकि समुत्पन्न दुःख का हेतु है (समुत्पत्ति अस्मात् दुःखमिति)। दुःख के अभाव में उसकी अपेक्षा के लिए हेतु की कल्पना व्यर्थ है। इसी प्रकार स्वभाववाद में निरोध तथा समस्त आदे-मार्ग वर्यित होते हैं। क्योंकि स्वभावतः वह दुःख का निरोध नहीं होगा, और मार्गों की अयना भी नहीं होगी। यदि वह अयना से भाग्य होगा, तो उसका स्वभावतः भाग्य होगा। इस प्रकार स्वभाववाद में चार कार्य-सत्य नहीं होंगे। इनके अभाव में बरिदा प्रहाय अर्थात् किन्तु होंगे। इस प्रकार फल फलस्व प्रतिपक्ष तथा विरल कुछ नहीं होंगे। स्वभाववाद में चर्म-अकर्म की व्यवस्था भी नहीं होगी; क्योंकि जो अशून्य होगा, वह अर्थात्-भेद में नहीं आयेगा, और विद्यमान होने के कारण उसका कोई करण नहीं होगा। इस प्रकार चर्मोन्ने-मूलक फल भी नहीं होगा।

यदि पदार्थ स्वभावतः होंगे, तो अनुत्पन्न होने से किसी से अज्ञात नहीं होंगे; अतः अज्ञान अज्ञान और अनिच्छा होगा। अतः कृष्य मिलेगा। इतिपक्ष जो स्वभाव-प्रवृत्ति-सम प्रतीत्य-समुत्पाद को सम्पूर्ण जानता है, वही आर्य-सत्य आदि को उचित जानता है।

निर्वाण

अब शून्यवाद की दृष्टि से निर्वाण के स्वरूप का भिन्न-भिन्न किया जाता है। इस संकल्प में पहले पूर्वपक्षी शैली का मत दिया जाता है, परन्तु शून्यवाद का।

निर्वाण की स्वरूप-विशेषता

निर्वाण विविध है—सोपधियोप, निरुपधियोप।

सोपधियोप—इस निर्वाण में अविद्या, राग आदि क्लेशों का निरुपधियोप ग्रहण होता है। आत्म-लोह चित्तों आदि होता है, यह उपधि है। उपधि शब्द से दो अर्थान्तर-स्वरूप अग्रिम है; क्योंकि यह आत्म-ग्रहण का निमित्त है। उपधियोप एक है। इस उपधियोप के नाम को निर्वाण है, यह सोपधियोप निर्वाण है। यह स्वरूपमान है, जो उत्क्रान्ति आदि क्लेशों से रहित है।

निरुपधियोप—जिस निर्वाण में स्वरूप भी न हो, उसे निरुपधियोप निर्वाण कहते हैं।

कही जाता है कि उपधियोप निर्वाण शून्यवाद में संभव नहीं है, क्योंकि शून्यवाद में सब किसी का अभाव या निरोध नहीं होता तथा क्लेश और स्वरूप नहीं होते तो, चित्त का निरोध करने से निर्वाण होगा। अब निर्वाण की सिद्धि के लिए मान्य का स्वरूप मान होना आवश्यक है।

आचार्य भाग्यार्थन कहते हैं कि स्वरूपों को स्वरूप मानने पर उनका उद्भव-व्यय नहीं होता; क्योंकि स्वरूप अविनाशी होता है, अब स्वरूपों के निवृत्ति होने का प्रश्न ही नहीं उठेगा, फिर निर्वाण कैसा? बलुत स्वरूपों का निवृत्ति-संशय निर्वाण अशुद्ध है।

निर्वाण की कल्पना-सहायता

असमीप्यम्—जो दूरी के समान ग्रहीत नहीं होता।

असंयम्यम्—जो अग्रिम पक्ष के समान प्राप्त नहीं होता।

अनुचिन्त्यम्—जो स्वरूपों के समान उचिन्त्य नहीं होता।

अव्यवस्थितम्—जो अव्यवस्थित (व्यवस्थित) पक्षों के समान नित्य नहीं होता।

अविच्छेद्य अनुत्पन्नम्—जो स्वभावात् अविच्छेद्य और अनुत्पन्न हो।

इन लक्षणों से लक्षित निर्वाण है। ऐसी निष्पत्ति में क्लेशों की कल्पना करना तथा उनके प्रहाय से निर्वाण कहना—ये सब अशुद्ध हैं। निर्वाण के पहले भी क्लेश नहीं हैं, जिनके परिणाम से निर्वाण सिद्ध होगा—क्योंकि स्वभावात् विद्यमान का परिणाम नहीं हो सकेगा। अब निरुपधियोप कल्पनाओं का सब ही निर्वाण है। वही विच्छेद्य-नित्य निर्वाण का लक्षण है।

पञ्चमीर्ति निर्वाण की सर्वप्रथम-व्यवस्था के पक्ष में मगवान् का एक कथन उद्धृत करते हैं, और उसका अभिप्राय उक्तार्थ में पर्यवर्तित करते हैं—

निवृत्तिर्धर्माद्य न अस्ति धर्मा ये नेह अस्ती न ते बाह्य अस्ति ।

अस्तीति नास्तीति च कल्पनाकृतम् एवं वस्तुतान न दुःखं शाम्यति ॥

निवृत्तिपरिणाम निर्वाण बाह्य में क्लेश-धर्मादि का या रज्जुओं का सर्वथा अस्तित्व नहीं है, यह सभी वादियों को अभिप्राय है। जैसे अग्निप्रकार में रज्जु में सर्व उपलब्ध है, किन्तु प्रकार के उदय के साथ नष्ट हो जाता है। उसी प्रकार निर्वाण में समस्त धर्म नष्ट हो जाते हैं। जैसे अन्धकारवस्था में भी रज्जु रज्जु ही था सर्व नहीं था; उसी प्रकार क्लेश-धर्मादि समस्त पदार्थ संसारवस्था में भी उत्पन्न नहीं हैं। जैसे विभिन्न रोगाक्रान्त को सर्वथा अक्षय्य केन्द्र का प्रतिफल होता है, जैसे ही अक्षय्य आत्मा और अक्षय्य आत्माओं के ग्रह से प्रत्यक्ष वृक्षमूल को अक्षय्य मूलों का भी उत्पन्न प्रतिमात्र होता है, यही संसार है।

वैमिनि, कणाद, अपिस्तम्बि से लेकर वैमलिक पर्यन्त सभी मतों के संकष में अस्ति-वादी (सत्त्वावादी) हैं। नास्तिकावादियों में उल्लेखवादी नास्तिक हैं, और उनके अतिरिक्त वे हैं, जो अतीत-अनागत अवस्था की विवक्षित तथा विप्रयुक्त संस्कारों की सत्ता तो नहीं मानते, किन्तु तत्त्वविरुद्ध की सत्ता मानते हैं। नास्तिकावादी य भी हैं, जो परिकल्पित-स्वभाव नहीं मानते, किन्तु परजन्म तथा परिनिष्पन्न स्वभावों को मानते हैं। अन्तिम दो (सौमालिक और विज्ञान-वादी) क्लृप्त अस्ति-नास्तिकावादी हैं, जो उल्लेखाया में नास्तिक-कोटि में संश्लिष्ट हैं। उपर्युक्त कल्प कोटि के लोगों का संसार-दुःख शान्त नहीं हो सकता। इस प्रकार निर्वाण में न किसी का प्रत्यक्ष ही संभव है और न निरोध ही, अतः वह सर्वप्रथम-व्यवस्था है।

आचार्य नानाशुन निर्वाण के संकष में अल्प वादियों के मत का सम्यजन करते हैं।

अन्यथाभाव विवक्षित—निर्वाण मात्र नहीं है, अन्यथा उसका वर-मरणा होगा।

मात्र का लक्षण वर-मरणा है। वर-मरणा रहित अप्रयुक्त होता है।

पुनरुत्पत्ति, यदि निर्वाण मात्र है तो वह संसृत होगा, अक्षय्य नहीं; क्योंकि अक्षय्य किसी देश काल वा स्थानान्त में मात्र नहीं होता।

निर्वाण मात्र होगा तो अपन करण-सामग्रियों से उत्पन्न होगा, किन्तु निर्वाण किसी से उत्पन्न नहीं होता। कोई मात्र हेतु-प्रत्यय-सामग्रियों का बिना उत्पादान किये नहीं होता।

वस्तुतत्त्वार्थ निर्वाणमनुपपत्त्यात् उत्पन्नम्—निर्वाण अभाव भी नहीं होगा, अन्यथा निर्वाण अनित्य होगा। क्योंकि क्लेश-धर्मादि का अभाव निर्वाण है तो वह क्लेश-धर्म की अनित्यता है। किन्तु निर्वाण की अनित्यता यह नहीं है। अग्न्या का बिना प्रकृत मोक्ष होगा।

यदि निर्वाण अभाव होगा तो हेतु-प्रत्यय का बिना उत्पादान किये न होगा। कोई भी बिना किसी का उत्पादान करने ही होता है, जैसे—लक्ष्य का आत्मस्य करके लक्ष्य

और लक्ष्य का आभरण करने लक्ष्य । अनिष्टता के लिए मालों की अपेक्षा आवश्यक है । कम्पा-मुत्र आदि किसी का उपादान करने नहीं है, इसीलिए वह अमात्र भी नहीं है; क्योंकि मात्र का आत्यन्तात्मक अमात्र है । कम्पा-मुत्रादि दुष्प्रकार हैं ।

सम्पन्न भवो वासावो विद्यामिति सुख्ये—निर्वाण मात्र और अमात्र दोनों नहीं हैं । सम्पन्न में मय-दृष्ट्या और विमल-दृष्ट्या दोनों के प्रकाश के लिए कहा है । निर्वाण यदि मात्र वा अमात्र है तो वह भी प्रकाशमान होता ।

यदि निर्वाण मात्र और अमात्र दोनों हैं, तो संस्कारों का अस्त-व्यस्त और उनका नाश दोनों ही निर्वाण होते । किन्तु संस्कारों को मोक्ष कोई स्वीकार नहीं करता ।

सिद्धान्त-सम्पन्न निर्वाण—इसमें कोई संदेह नहीं है कि कर्म-मरु-परंपरा हेतु-प्रत्यक्ष-व्याप्ती का आत्मसात् करने पड़ती है । जैसे—प्रदीप-प्रभा या बीजाक्षुर । अतः निर्वाण एक ऐसी अवस्था है, जो कर्म-मरु-परंपरा के प्रत्यक्ष का उपादान नहीं करती । वह अवस्थाविभाज है, उसे मात्र मात्र वा अमात्र नहीं कह सकते । इसके मत में संस्कारों का संस्कार होता है, उसके मत में भी उपादान और निरोध अपेक्षामय सिद्ध होते हैं, किन्तु निर्वाण अपेक्षा न करने (अप्रतीत्य) अवस्थामान होता है । इसके मत में पुद्गल का संस्कार अभिप्रेत है, और पुद्गल निष्कलेन अनिष्टकलेन अवस्थित है । उसके मत में भी कर्म-मरु-परंपरा उपादानों की अपेक्षा करने होती है और निर्वाण उपादान न कर अवस्थाविभाज है । इस प्रकार संस्कारों का संस्कार मानने या पुद्गल का, निर्वाण मात्र वा अमात्र वा उभय नहीं है ।

एक प्रश्न है कि निर्वाण मात्र, अमात्र वा उभय कर्म नहीं है, इच्छा करने प्रत्यक्ष किया है । क्या निर्वाण में कोई प्रतिपत्ता है ? यदि है तो निर्वाण में भी आत्मा हांगा, किन्तु निष्पादान आत्मा उक्त उभय रहेगा कैसे ? यदि कोई प्रतिपत्ता नहीं है तो उपपन्न सिद्धान्त का निश्चय करने किया ? यदि संसारपरिच्छेद न किया तो उसने विज्ञान से निश्चय किया या ज्ञान से । विज्ञान से उभय नहीं है, क्योंकि विज्ञान निमित्त का आत्मज्ञान करता है । किन्तु निर्वाण में कोई निमित्त नहीं है । ज्ञान से भी हात नहीं होगा, क्योंकि ज्ञान शून्यता का आसंघी है, और शून्यता अनुपाद कर्म है । ऐसी अवस्था में ज्ञान अविद्यमान एवं सर्वप्रपञ्चातीत हुआ, उससे निर्वाण के मातामात्र का निश्चय कैसे होगा । इसलिए प्राथमिक-सिद्धान्त में निर्वाण किसी से प्रकारकर्मन, और प्रथमात्मा नहीं है ।

निर्वाण से संसार का अमेद

निर्वाण के ही व्ययन निर्वाण के अविद्यता तथागत में भी उक्त बार वरुणार्थ (निरोध के पूर्व तथागत हैं, या नहीं, उभय या नोभय) नहीं की जा सकती । तथागत की स्थिति में या निर्वाण में उनकी सत्ता सिद्ध नहीं होती । अतः विचार करने पर संसार और निर्वाण में भेद सिद्ध नहीं होता । संसार निर्वाण के अमेद से ही संसार की अनादि-अनन्तता भी उपपन्न होती है । आचार्य कहते हैं कि निर्वाण की कोटि (सीमा) और संसार की कोटि के मध्य किसी प्रकार का कोई वृत्त भी भेद नहीं है ।

संसार तथा निर्वाण प्रकृतिः शान्त, एक स्र है, इससे उन समस्त इन्द्रियों का सम्पन्न होता है, जिन्हें मगवान् ने अभ्यासरसिम् कहा था ।

तथापि के प्रवचन का रहस्य

वादी कहता है कि आपने उपर्युक्त विवेचन से निर्वाण का भी प्रतिपक्ष कर दिया । ऐसी स्थिति में निर्वाण के अधिष्ठान के लिए धर्मों के अनन्त चरितों का अनुपेक्ष कर मगवान् ने जो धर्म की चेष्टना की है वह सब व्यर्थ होगी ।

चन्द्रकीर्ति कहते हैं कि यदि धर्म स्वभावतः हो, और कुछ स्वयं उसके भीता हो, मगवान् बुद्ध नाम का कोई देखता हो तो अवश्य आप का कहना ठीक हो; किन्तु यत्न यह है कि इन समस्त निमित्तों का उपलब्ध नहीं होता, किसे यह बात हो सके कि देव-मनुष्यों को किसी मगवान् ने सांकेतिक, व्यावहारिक धर्मों का उपदेश किया था । आचार्य कहते हैं कि निर्वाण प्रपञ्चोपलब्ध तथा शिव है, क्योंकि उसमें—

सर्वप्रपञ्चोपलब्धः—समस्त निमित्त-धर्मों की अप्रवृत्ति है ।

शिवः—शिव है क्योंकि निर्वाण का यह उपलब्ध प्रकृति से ही शान्त है, अथवा वाणी की अप्रवृत्ति से प्रपञ्चोपलब्ध है, और चित्त की अप्रवृत्ति से शिव है; अथवा क्लेशों की अप्रवृत्ति से प्रपञ्चोपलब्ध है, तथा धम्म की अप्रवृत्ति से शिव है; अथवा क्लेश के प्रवृत्ति से प्रपञ्चोपलब्ध है, और निरकरोष वाचनाओं के प्रवृत्ति से शिव है; अथवा ज्ञेय की अनुपलब्धि से प्रपञ्चोपलब्ध है, और ज्ञान की अनुपलब्धि से शिव है ।

यत्. मगवान् बुद्ध धर्म के सर्व प्रपञ्चोपलब्ध एवं शान्तस्म निर्वाण में, आत्मज्ञ में उदात्त के समान स्थित है, यत् किसी निमित्त का उपलब्ध नहीं है, समस्त धर्मों किसी के लिए कोई धर्म बुद्ध के द्वारा उपदिष्ट नहीं हुआ । चन्द्रकीर्ति कहते हैं कि बुद्ध अपने पुत्र और ज्ञान के संसार से निरलम्ब में स्थित हैं । उन्होंने चित्त धर्म में बोधि प्राप्त की और चित्त धर्म में निर्वाण प्राप्त किया, इस बीच एक अवसर का भी व्याहार नहीं किया ।

धर्म है कि बुद्ध ने जब बुद्ध चेष्टना नहीं की तो वे विविध विविध प्रवचन क्या हैं ।

चन्द्रकीर्ति कहते हैं कि वे प्रवचन अधिष्ठान-निष्ठा में लीन तथा स्वयं देखते हुए मनुष्यों के अपने ही विभिन्न किङ्कर्तव्यों के उद्भव हैं । तथागतपरीक्षा में तथागत की प्रतिबिम्बमूर्त्ता विज्ञानी गयी है, अतः तथागत ने कोई धर्म-चेष्टना नहीं की । धर्म-चेष्टना के अभाव में निर्वाण भी सिद्ध नहीं होता । मगवान् ने गाथा में कहा है कि लोकनाम ने निर्वाण के रूप में अनिर्वाण की ही चेष्टना की । अतः मगवान् का यह कार्य आत्मज्ञ के द्वारा बतली गयी धर्म का आत्मज्ञ के द्वारा मोक्षन करने के समान है ।

अनिर्वाणं हि निर्वाणं लोकनामेन वेदितम् ।

आत्मज्ञेन कृतो प्रविष्टकायेनैव गीतः ॥ (म. अ. ६. ३४)

पचम खंड

[अष्टांगार]

विंश अध्याय

विषय-प्रवेश

भारतीय सम्प्रदाय का स्वयम्भुग पान्चवीं से सप्तवीं शताब्दी तक है। इस युग में बौद्धधरान में मौलिक परिवर्तन हुआ। न्याय तथा ज्ञान-मीमांसा उच्च गणना के मुख्य विषय हो गये। इस परिवर्तन का बौद्धधर्म पर सामान्यतः बड़ा प्रभाव पड़ा। इस युग के तीन धर्म विद्वानों अपनी प्रतिभा और प्रभाव विज्ञान से संसार को देखीपमान किया—बुद्ध, विद्वान और धर्मकीर्ति थे। बुद्ध न न्याय पर कुछ अधिक नहीं लिखा। उनके शिष्य विद्वान प्रमाणबुद्धव्यक्ति में कहते हैं कि इस विषय में बुद्ध की अभिवृत्ति नहीं थी। उन्होंने बाह्यविज्ञान नाम के एक ग्रन्थ की रचना की थी, जिसमें अक्षर में न्याय के कुछ प्रश्नों का उत्तर मिलता है। विद्वान के विद्वान के बीच अभिप्रेमकोश में यह तर्क पाये जाते हैं, किन्तु विद्वान ने सबसे पहले इनको एकत्र कर एक विद्वान में प्रविष्ट किया, और धर्मकीर्ति ने उनको एक निश्चित रूप प्रदान किया। विद्वान ने न्याय के विभिन्न प्रश्नों पर छोटे छोटे कई ग्रन्थ लिखे थे, किन्तु उन्होंने प्रमाणबुद्धव्यक्ति में संश्लेष किया। धर्मकीर्ति ने न्याय पर सात ग्रन्थ लिखे—एक मूल और छ पाद। इनके नाम इस प्रकार हैं—प्रमाणवार्तिक, प्रमाण विनिर्णय, न्यायकिन्तु, हेतुकिन्तु, संकलनरीत्या श्रीदत्तानन्दप्रकरण और उक्तानन्दप्रतिपद।

नन्दाजुन ने अपने ग्रन्थ विमलमार्गनी में प्रमाण-समेष्ट, लक्षण-लक्षण आदि का व्यवहार किया है, और उन्होंने माध्यमिक-कारिका में चित्त प्रीति उक्त-व्यक्ति से धर्मियों के पक्ष का वर्णन किया है, उससे भी इच्छा अनुमान होता है कि उनको उक्त की किसी राजनीति पद्धति से परिचित था। बुद्ध का बाह्यविधि या बाह्यविज्ञान नाम का कोई प्रमाण ग्रन्थ अक्षय था, जो अभी अनुपलब्ध है। न्यायवार्तिक और लक्षणवार्तिक आदि में पूर्ववर्त के रूप में बुद्ध के प्रमाण लक्षणों को उद्धृत किया गया है। किन्तु उपलब्ध सम्प्रदाय के आधार पर यही कहा जा सकता है कि न्याय के क्षेत्र में बौद्धों ने कुछ पीछे प्रवेश किया। जब विद्वान ने प्रमाणबुद्धव्यक्ति की रचना की तब प्रमुख भारतीय-धरान पहले ही न्याय के मौलिक प्रश्नों पर अपना मत प्रतिगमित कर चुके थे।

प्रत्येक दर्शन को अपनी पुष्टि के लिए न्याय तथा ज्ञानमीमांसा (लॉजिक एवम् एपिस्टेमोलॉजी) की आवश्यकता प्रतीत हुई। इसलिए प्रत्येक दर्शन की अपनी ज्ञान-मीमांसा और तर्कबुद्ध अपनी न्याय है। चार मौलिक दृष्टि आरम्भ से ही भारतीय-दर्शन में विद्यमान रही हैं—आरम्भवाद, अणुवाद, परिणामवाद और विच्छेदवाद। इनमें से अणुवाद बौद्धों का पक्ष है। कैवल्य पन्थी (एपिस्टेम)

का बाह्य अस्तित्व है, संस्कृत या संघात का नहीं। इस पक्ष में प्रतीत्य-समुत्पाद (चेतु-प्रत्य-परम्परा) का सिद्धान्त काम करता है। चेतु-प्रत्यय-पक्ष चर्मों की उत्पत्ति होती है। चेतु-प्रत्य की केवल परंपरा है, अर्थात् इसके होने पर यह होता है। जब कर्तृ-संज्ञा की उत्पत्ति होती है, तब उस कस्तुमात्र से ज्ञान की उत्पत्ति नहीं होती, किन्तु तीन धर्म अर्थात् विज्ञान, धर्म-धर्म और जलु धर्म एक साथ उत्पन्न होते हैं। यह तीन मिश्र धर्म समान मूल्य के हैं।

सर्वास्तित्वादी बीजों का बाह्य बहुधर्मवाद है। न्याय-भौतिक भी बहुधात्मकतावादी है। ये दोनों बाह्य कस्तुओं के अस्तित्व को स्वीकार करते हैं। किन्तु न्याय-भौतिक के अनुसार अकल्प और संघात दोनों की स्वतन्त्र सत्ता है।

वैमात्रिक तथा सौत्रांतिक प्रकरण में चर्मों का हम विचार विवेचन कर चुके हैं, किन्तु वहाँ न्याय के उद्गम को स्पष्ट करने के लिए चर्मों का अति संक्षिप्त परिचय देते हैं।

प्रमाणों के उद्गम की प्रत्येक धर्म (धर्म) मूमि बीजों का पंचसंख्य दो मार्गों में विभक्त होता है—(१) चित्त-वैत और (२) रूप। रूप-धर्म चार महाभूत या भौतिक रूप के परम्परा हैं। यह चार महाभूत सर्वत्र अर्थात् सब अप्रतिव्य भौतिक चर्मों में सम्मिलित हैं। ये चार महाभूत इस प्रकार हैं—

पृथिवी-बाहु (पृथिवी-धर्म), अण्वाण्ड (संघ-धर्म) तेजोबाहु (पक्षि-धर्म), वायु-बाहु (व्यूह-धर्म)। पृथिवी-बाहु का स्वर स्वभाव है, अण्वाण्ड का स्नेह, तेजोबाहु का उष्णता और वायु-बाहु का ईश्वर्य है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि यह चार महाभूत या चार बाहु संस्कार (कोर्ष) हैं। जल में पृथिवी-बाहु भी अपनी पृथि को उद्भविष्ठ करता है, क्योंकि वह नौका का संघात करता है। भौतिक धर्म उन पांच विज्ञानों के समकक्ष हैं, किन्तु आशय पञ्चेन्द्रिय हैं। यह रूप, शब्द, गन्ध, रस और स्पर्श हैं। भौतिक धर्म को अपनी पृथि के लिए चार महाभूतों में से प्रत्येक के एक एक धर्म को आत्म-रक्षता है। अतः बीज-दर्शन में किसी द्रव्य के स्थान में महाभूत-बहुधा और भौतिक द्रव्य हैं। यह सब स्वतन्त्र तथा सम हैं। किन्तु इतु-प्रत्ययपक्ष अन्योन्य संस्कार हैं, जिनके कारण सदा एक साथ इनकी उत्पत्ति होती है। महाभूत धर्म सर्वत्र स्पष्ट में परिगणित हैं। स्पष्ट महाभूत तथा भौतिक दोनों की वृत्ति करता है। संघात-परमाणु रूप से रूप अणु-द्रव्य होता है। इनमें से चार मुख्यद्रव्य द्रव्य, अर्थात् चार महाभूत हैं, जो भौतिक-रूप (रूप, गन्ध, रस और स्पर्श) के आश्रयभूत हैं, और चार आत्मन हैं, जो महाभूतों के आश्रयभूत हैं। यदि द्रव्य में रस की अभिनिष्पत्ति होती है, तो रस का एक परमाणु अधिक होता है। भावन और कर्मभौत में संघात रूप अधिक अति हो जाता है, क्योंकि रूप-धर्म एक संघातमात्र निरिचत विद्ये गये हैं, अतः चित्त-वैत को रूप से प्रवृत्त करने वाली रेषा अब अनुत्पत्तनीय न रही। बीज धर्म म प्रारंभ से ही यह दो प्रत्यय नहीं प्रवृत्त गये हैं—चित्त-वैत रूप है, और

कम क्या है ? किन्तु उसकी विज्ञप्ति इस बात की रही है कि पादो नाम हो वा कम, पदार्थों के विवेचन से अन्तिम तत्त्व कीन से ठहरते हैं ।

चित्त-वैत को भी उन्होंने अतिथय धर्मों में विभक्त किया है । यह धर्म साय-साय रहते हैं । एक दूसरे में मिलते नहीं, किन्तु हेतु-प्रत्ययपर अन्वोन्य संबन्ध हैं । इन नियमों के अनुसार इनका कभी सहोत्पाद होता है, कभी इनकी निरन्तर उत्पत्ति होती है । अतः किसी आत्मा की सत्ता यह स्वीकार नहीं करते । जिसे दूसरे आत्मा कहते हैं, वह इनके अनुसार वेदना, संज्ञा, संस्कार और विज्ञान धर्मों का समुदायमान है, जिनका कारण हेतु-प्रत्यय के नियमों के अधीन है । गौड संपात-द्वय को प्रवृत्तिमान मानते हैं, और केवल धर्मों का अस्तित्व स्वीकार करते हैं । इस सिद्धान्त को वह सर्वत्र, अर्थात् चित्त-वैत तथा कम-धर्मों में लागू करते हैं । उनके अनुसार द्रव्य-गुण का संबन्ध नहीं है । वेदना (अनुकूल वा प्रतिकूल), संस्कार (चेतना), संज्ञा और स्वयं विज्ञान वह सब पृथक् धर्म हैं । इनकी सहकिया हममें आत्मा का भ्रम उत्पन्न करती है, जो बहुत इन धर्मों के बाहर नहीं है । वैसा संपातकर्म के लिए है, वैसा ही चित्त-वैत के संपात के लिए कम से कम एक निष्पत्ति संख्या के धर्मों का होना आवश्यक है । चित्त-वैत में कुछ मौलिक वा सामान्य धर्म होते हैं जो चित्त के प्रत्येक क्षण में सदा वर्तमान होते हैं, और कुछ ऐसे धर्म हैं जो अनिश्चित हैं, जो कुशल-अकुशल हैं और जो उस क्षण के स्वभाव के कारण हैं ।

सामान्य धर्म दश हैं । गौड धर्म की संख्या अनिश्चित है, और वह कभी कुशल कभी अकुशल वा अप्रत्याशित चित्त में होते हैं । सामान्य धर्म महामूर्खिक कहलाते हैं; क्योंकि यह सब चित्त में सदा होते हैं । इनका पुन विभाग अवबोधन और संन्योश के आधार पर किया जाता है । महामूर्खिक धर्म इस प्रकार हैं — (१) वेदना (चोमनस्य वा चोर्मनस्य), (२) चेतना, (३) संज्ञा, (४) छन्द, (५) स्पर्श, (६) मति, (७) स्मृति, (८) मनस्कार (९) अधि-मोक्ष और (१०) उमाधि । यह दश महामूर्खिक धर्म चित्त को आहत करते हैं । विज्ञान के अभाव में यह दश धर्म विरहित न होगी । इनके अतिरिक्त दो और धर्म हैं, जो सब चित्तों में सामान्य हैं, किन्तु जो क्रमपात से ऊर्ध्व के पातुओं में विरोधित हो जाते हैं, जब कि विज्ञान उमाधि की अक्षर्या में उन पातुओं में प्रविष्ट होता है । वह कितर्क और विचार हैं ।

कितर्क आसंजन में चित्त का प्रथम प्रवेश है । आसंजन में चित्त की अवस्थित प्रवृत्ति विचार है । इसीलिए कहते हैं कि कितर्क औदारिक है, और विचार लक्ष्मण है । यह कितर्क और विचार प्रत्येक चित्त के साथ होते हैं, किन्तु जब योगी ध्यानावस्था में उमाधि-कल से रूप-पातु और अरूप-पातु में प्रविष्ट होता है, तब इनका विरोधभाव होता है, द्वितीय ध्यान से ऊर्ध्व वह नहीं होते । इन दो को लेकर चित्त-संपात के बाद परमाणु होते हैं ।

गौड-धर्म वैसा हमसे ऊपर कहा है, कुशल वा अकुशल हैं । कुशल-महामूर्खिक धर्म दश हैं — भ्रष्टा धीर्य उपेक्षा, द्वी, अप्रवृत्ति अप्रमाद, मूलद्वय, अधिर्हिता, प्रमथिप । इस प्रकार कुशल चित्त में २२ धर्म होते हैं । संयोग हेतुकर यह सदा एक साथ उत्पन्न होते हैं ।

यह सहमूहेष्ट से भिन्न है। अकुरुला चित्त में १२ धर्मों के अतिरिक्त कुछ और धर्म होते हैं। प्रत्येक अकुरुला धर्म के मूल में आही और अनपन्नपा पाये जाते हैं। आही अगुस्ता है, लम्बा का अग्रगण्य है। अवयव-मरण में आही का आत्मापेक्षया लम्बा का अग्रगण्य है, अनपन्नपा पर पेक्षया लम्बा का अग्रगण्य है। यह वह धर्म है, जिसके योग से पुद्गल वृक्षों के अवयव का अग्निष्ट पला नहीं देखता। ही वह धर्म है, जिसका पालन कृत्वा मित्र के लिए अति आवश्यक है। अग्निष्ट का एक अवयव आही बताया गया है। बौद्धों का विचार है कि प्रत्येक पाप धर्म के पूर्व-वर्ती चित्त में इन दो धर्मों के प्रभाव पाये जाते हैं।

किन्तु इस विवेचन में अनेक कठिनाइयाँ पैदा होती हैं। कुछ धर्म परस्पर विरोधी हैं। वह एक ही चित्त-क्षण में साथ नहीं रह सकते। यथा—एक ही धर्म के प्रति प्रेम और द्वेष साथ नहीं रह सकते। अन्य का अपमान संप्रयोग हो सकता है, यथा बेचना और ठका का। इसके विपरीत म्यादहरण में एक चित्त क्षण में एक ही धर्म का अस्तित्व माना जाता है। बौद्धों के अनुसार यद्यपि चित्त-क्षण में कम से कम २२ धर्म माने गये हैं, तथापि उनकी तीव्रता तथा एक ही नहीं होती। प्रत्येक चित्त-अवस्था में एक धर्म की प्रधानता होती है, और यह धर्म अन्य धर्मों को कम अधिक अभिम्यूत करता है।

इसी प्रकार का एक वाह कम धर्मों की विविधता को समझता है। यद्यपि महामूतचतुष्क सर्वत्र सम्प्राप्ता में सम्मान रूप से होते हैं तथापि इनमें से किसी एक महामूत का प्राधान्य और उत्कर्ष हो सकता है, जिसके कारण नीतिक कमी मूर्त-कर्म, कमी तरल इन्द्रिय, कमी वायु और कमी अग्नि के आकार में प्राप्नुमूत होता है। अतः इही धर्मों का अस्तित्व है; कोई संयत इन्द्रिय नहीं है। यह कहना ठीक नहीं होगा कि धूमिली गन्धकटी है, क्योंकि धूमिली स्वयं एक गन्ध है। इन्द्रिय प्रवृत्तिमान है, यथा आत्मा प्रवृत्तिमान है। यह धर्म उत्कार है। इसकी इच्छा भी पुष्टि होती है कि धर्मों का उदय-व्यय क्षणिक है। जिसका अस्तित्व है, वह क्षणिक है। धर्मों की प्रत्येक संतति, स्थिति परिकल्प है। दो धर्म विनका नैष्ठिक्य है, दो भिन्न धर्म हैं।

अनुष्ठान गति संभव नहीं है। धर्मों के प्रत्येक क्षण का उदय-व्यय होता है। पाणि-पाद का आदान-विहरण उत्तरा द्वितीय क्षण में अग्रगण्य अभिन्न संस्थान के साथ उत्पन्न होता है।

इस प्रकार धर्म गणितशास्त्र के किन्तु के समान हैं। यह भिन्न संस्कारों के केन्द्र है, जिसका प्रति क्षण उत्पाद-विनाश होता रहता है। यह चित्त दो धूमिलों में प्रवृत्त होता है। अपोमूमि में किन्तु और क्षण है। न कोई इन्द्रिय है, न कर्मा-संस्थान है, न स्थिति है और न कोई आकार है। उर्ध्वमूमि में एक वृक्ष लोका दे, जो परिकल्प से निर्मित है। अतः दो भिन्न कृत्य हैं—१ लक्ष्य, यहाँ इन्द्रिय विज्ञान और गणित के किन्तु के समान क्षण हैं। २ व्यावहारिक लक्ष्य, जो पर परिकल्प द्वारा पहले पर आरोपित होता है।

विज्ञानाग ने ज्ञान की वो भीमंश की है, उसका आरंभ इसी विचार से होता है। प्रमाण दो है; केवल दो है—अत्यंत और अनुमान; क्योंकि किरों और सामान्य यही विषय के दो प्रकार हैं। 'किरो' का समकक्ष 'दुष्ट' है, जो सब का आधार है। 'सामान्य' हमारी कल्पना के निर्माण के द्वारा है। 'किरो' से यह विरोध समझना चाहिये जो विवेचन से सिद्ध होता है, वह किरों को सर्व सामान्य सत्त्वों से रहित है। 'किरो' से अभिप्राय किसी अर्थ किरों से नहीं है, जिसमें सामान्य गुण पाये जाते हैं। विज्ञानाग और धर्मकीर्ति का विज्ञानवाद इसमें है कि वह सब की वो भूमि सिद्ध करते हैं—एक परमार्थ ब्रह्म किन्तु कोई कर नहीं है, जो परिकल्प निर्माण का आधारमात्र नहीं है; वृक्षी भूमि यह परिकल्प है। यह वृक्षे प्रकार का सब कुछ कल्पना या आभाव नहीं है। यह मूर्तमयीविद्या आकाश-कुसुम, शरांग के समान कल्पनामात्र नहीं है।

विज्ञानाग और धर्मकीर्ति का सिद्धान्त उस वाद का प्रत्यक्ष फल है, जो प्रत्यक्ष ज्ञान और अनुमानाभिध ज्ञान में मौलिक भेद करता है।

काष्ठवाद

बीजों के ज्ञान-सिद्धान्त का विवेचन करने के पूर्व हम काष्ठ और बिहू पर विभिन्न सम्प्रदाय में निरूपित वादों पर विचार करेंगे।

शंकर, माध्व और आनन्द दार्शनिक अपने विवेचन में काष्ठवाद और बिहूवाद को शीर्ष स्थान देते हैं, और बीजों के वाद का खखन करते हैं। विज्ञानाग, धर्मकीर्ति और कर्णोत्तर ने इनका खखितर खर्चन नहीं दिया है, किन्तु उन्होंने ऐसा इसलिए किया, क्योंकि वह समझते हैं कि सब उनसे परिचित हैं और सब जानते हैं कि उनके शास्त्र की यह पीठभूमि है। बिहूवाद पर सम्प्रदायी स्मृत्य है, अधूरी और अत्यंत है। विज्ञानवादियों के लिए भी इसका महत्त्व न था।

ब्रह्म काष्ठ की अविद्यमानता के प्रमाण से बिहू की अविद्यमानता अनिवार्य रूप से सिद्ध होती है। अन्य दर्शनों में काष्ठ को एक स्वतन्त्र पदार्थ माना है, जिसका संकल्प ब्रह्मों से ही उभता है, अथवा इसे ब्रह्मों का एक गुण माना है। शंकर काष्ठ का वाद भी मिलाता है, जो स्वतन्त्र मन का प्रथम कारण है। अन्त में बीजों का वाद काष्ठ की सत्ता का प्रत्याख्यान करता है। बिहू एक और शरत्कृत है, वह भी वाद मिलाता है। योद्ध इसका भी प्रत्याख्यान करते हैं। किन्तु बिहूवाद के प्राचीन रूप का समझना पारिमाणिक शब्दों के कारण कठिन हो गया है।

बिहू के अतिरिक्त 'आकाश' शब्द का भी व्यवहार होता है। इन शब्दों का अर्थ भिन्न भिन्न प्रकार से किया जाता है। कभी इसे अनन्त का प्रतीक माना गया है, और इस रूप में यह काष्ठ और बिहू दोनों को व्यक्त करता है। कभी इसका अर्थ अस्पष्ट होता है। ये दो शब्द बिहू और आकाश साथ साथ दो भिन्न ब्रह्मों का अभिप्रेत करते हैं, किन्तु इनका

संभव तब नहीं है। कभी आकाश एक द्रव्यविशेष बताया जाता है, किन्तु गुण शब्द है। शब्द गुण है, न कि द्रव्य। यह आकाश का सिद्ध है, क्योंकि शब्द से आकाश का अनुमान होता है।

बिद् और काल के सिद्धांत एक दूसरे के सम्बन्ध हैं, यह दोनों में से कोई भी वर्तन इससे धार्य नहीं होता, यद्यपि सब इन धर्मों का सम्बन्ध करते हैं। वैशेषिक में इन पर विशेष ध्यान दिया गया है। उसमें इन दोनों को जो द्रव्यों में परिचित किया है। बिद् के अतिरिक्त आकाश द्रव्य भी नौ में गिनाया गया है। पहले हम अस्तित्व की समीक्षा करेंगे।

काल का अस्तित्व

मायसि-धर्मन के विकास का इतिहास अब क्या से धार्य होता है, इसके अनुसार बिद्-पुरुष ने संसार की सृष्टि की। इस क्या के अनुसार पुरुष ने किसी वेद में प्रजापति कहा है, अनेक किस्मों द्वारा अपने में से इत्य मायन-लोक और सब-लोक को प्रकट किया। इसी प्रजापति को ब्रह्मन्, आत्मन् कहते हैं। कदाचित् बीज-धर्म में वह महापुरुष व्यक्त है। ब्रह्मन् धर्म में यह गुण विष्णु और शिव का अन्तर्भाव है।

बिन् द्रव्यों को पुरुष ने अपने में से प्रकट किया, उनमें से एक काल है, जिसे प्राचीन संस्कार करते थे। उस समय काल शब्द का प्रयोग एक दूसरे ही अर्थ में होता था। भूतप्रेत (१।१६।२) के अनुसार 'संस्कार' की अर्थात् अर्थवत् से सबसे पहले हुई। ब्रह्मसंस्क (१।१५।४) के अनुसार पुरुष ने सबसे पहले 'बान्' को प्रकट किया और पञ्चम स्वयं मनस् द्वारा उसके साथ मृत्यु और जन्म के रूप में संगोपन किया। जो एक स्थिति हुआ वही संस्कार था। इसके पूर्व संस्कार न था। मृत्यु का अर्थ संस्कार स्वयं मृत्यु है। अतः बिन् का जो माग इससे प्राप्त है वह नाम-शक्ति और अस्तित्व है। काल को संसार और निवृत्ति का देखा मानना काल का रूप के साथ तादृश्य, देव-विधि में जो विद्यमान है, उसके साथ काल का संभव होना, इन सब विचारों का अन्तर्भाव स्थान परी क्या है।

एक काल के परे समूह पदार्थ है, किन्तु अन्त नहीं है किन्तु इच्छा नहीं है और जो अन्त अन्तर्भाव है। बिन् के अन्तर्भाव को वह व्यक्त करता है। किन्तु इसके अतिरिक्त अन्त और अन्तर्भाव होने के कारण वह मूलकोटि को पर पर पदार्थ के अन्तर्भाव एक भी पहुँचता है। पुरुष के स्वभाव से इच्छा तादृश्य है। उस अन्तर्भाव से इच्छा तादृश्य है, जो सृष्टि-क्रिया के पूर्व अन्तर्भाव थी। पीछे के कुछ नामों में शारङ्ग के इस पदार्थ को काल भी बताया गया है। किन्तु यह विशेष मत-वादाय है। जो काल विभाज्य है, अन्त है, परिवर्तन शक्ति है, और प्रकाशित होता रहता है वह शारङ्ग काल का अन्तर्भाव है। अन्तर्भाव, अस्तित्व और मृत्यु शारङ्ग के गर्भ में केवल अन्तर्भाव है। वही देखा जो जन्म और मृत्यु के रूप में 'बान्' में एक स्थान करता है, वही ताब साथ अपने वास्तविक अन्तर्भाव मृत्यु के परे है। वह शारङ्ग है, अन्तर्भाव है। उसके लिए मृत्यु नहीं है। एक शब्द में वह शारङ्ग काल है।

इस अर्थ में जैसा कि भाष्यों में कहा गया है, प्रभापति संकसर है। इसका सादर्य यज्ञों के अभिप्राय से है। वैदिक हिन्दुओं का यही काल है, जिसका तादत्तम् शिव (=महाकाल) और विष्णु से किया जाता है। यह शक्ति के वेकता काल=मृत्यु से उठना ही मिथ है, जिसका कि शाश्वत-काल सुद-काल से मिल है। जैसा कि उस पुरुष के लिए उचित है, जो सब इन्द्रों का अन्तिम प्रभव है, और जो स्वयं उनसे ऊर्ध्व और बहुत दूर रहता है। यह द्विचर-काल सर्वथा उदासीन है। वह किसी के साथ पक्षपात नहीं करता।

दोनों कालों-शाश्वत और औपाधिक-के संकल्प में कहना है कि वह एक प्रकार का सूक्ष्म इन्द्र है, जो विश्व को व्याप्त करता है। सुद और शाश्वत काल में मुख्य भेद यह है कि पूर्व विराज्य और मिल है, और अपर समाग (पूर्व खण्ड) अनन्यदशी और अनन्त है। औपाधिक काल जिस के उस अक्षरमाग को व्याप्त करता है, जिसका निर्माण मौक्तिक रूप से हुआ है, और जो पूर्व के अक्षरमाग है। शाश्वत-काल वृत्ती और के अमौक्तिक व्याप्तियों को व्याप्त करता है। उदाहरण के लिए हम तीन उदाहरण देते हैं —

१. वैमिनीय भाष्य (१ भा) — “सर्व के वृत्ती और पक्षिचित् है, वह अमृत है, किन्तु जो इस और है, वह विद्या-यज्ञ (औपाधिक काल, मृत्यु) से निरन्तर विनष्ट होता रहता है। सर्व के वृत्ती और अनेक लोक हैं।”

२. बृहदारण्यक (४।४।१६) — “जिसके नीचे संकसर की गति होती है, उस अमृत (प्राणों के प्रणय) पर वेकता उठाटना करते हैं।”

३. मेधावती उपनिषद् (६।१५) — “प्रसन्न के दो रूप हैं—काल-अकाल। जो सर्व के प्राण है, वह अकाल काल है, जो सर्व से प्रारम्भ होता है, वह सकल-काल है। दूसरे शब्दों में शाश्वत-अमौक्तिक तथा अनित्य-मौक्तिक के बीच की सीमा वेकताओं की उन्मत्कोटि है, जिसपर सब बचकर आया है।”

काल एक सूक्ष्म इन्द्र है। यह द्विचर पीछे के अधिकांश दर्शनों में पाया जाता है। मौक्तिक के अनुसार काल नौ इन्द्रों में परिगणित है। मीमांसक भी उसे इन्द्रों की सूची में गिनते हैं। वैतनाम्न के अनुसार काल अस्तित्व नहीं है, क्योंकि इन्द्रों प्रदत्त नहीं है। तथापि यह इन्द्र है।

काव्याय का आधार

इन सब कल्पनाओं का आधार लगभग एक ही है। उसके लिए मुख्यतः दो सुक्तियाँ हैं —

१. भाग में काल संकल्प को स्पष्ट करने के लिए कई शब्द हैं—मुगपत्, पूर्व, अपर, पर्यद। पुनः शब्दों की स्पष्टता में भाग दिया कि काल-भेद को स्पष्ट करने है—विपते, इन्द्र, करिष्यति।

हम अपने नित्य के व्यवहार में इन सब शब्दों का प्रयोग करते हैं। अतः इनका व्यवहार ठीक होना है, जो संभव न होता, यदि इनका आधार कास्मिक होता; क्योंकि यदि काल-संज्ञा को व्यक्त करने वाले सब शब्दों के सम्बन्ध और इनसे संबन्धित सब भावों के सम्बन्ध कोई एक निश्चय वस्तु, एक विशेष द्रव्य न होता। दूसरे शब्दों में यह आवश्यक है कि हम काल शब्द और काल-संज्ञाओं को किसी वास्तविक काल से संबन्धित करें।

कैप्लरियन (२१२६) का यही अर्थ है—“पूर्व, अपर, सुगन्ध, असुगन्ध, निर और क्षिप्र काल के शब्द हैं।” कावेय विद्यामूष्य भी, जो गोविन्द-भाष्य के प्रचक्षर हैं, यही कहते हैं—कालश्च भूतमविभक्त्युक्तमानसुगन्धनिरविश्रान्तिप्रतिपक्षोऽस्ति ।

२ दूसरी युक्ति का संक्षेप इहकोटि (अष्टाध्याय) की एकल वस्तुओं की अस्तित्वता और अन्यथात्वं से है। असाधारण करणों से कार्यों की उत्पत्ति होती है, किन्तु इनके अतिरिक्त एक साधारण कारण भी है, जिस हेतु से कार्यों की उत्पत्ति, स्थिति और विनाश होता रहता है। हरन काल के प्रत्येक कण की यह तीन अवस्थायें, असाधारण हैं। असाधारण कारण इनके विषय प्राप्त नहीं है। दूसरी ओर काल इच्छा साधारण कारण माना जा सकता है। “सीतिय प्रमादपाद में काल का लक्षण इस प्रकार वर्णित है—“सब कार्यों की उत्पत्ति स्थिति और विनाश का हेतु काल है।

काल-द्रव्य समाकृत इन्द्रियोपर नहीं है। उसकी उत्पत्ति का अनुमान अप्रत्यक्ष रूप से उसके सम्बन्ध से ही हो सकता है जिस प्रकार मनस्, अस्मा और अस्मात् के विद्यमान होने का हम अनुमान करते हैं। प्रमाण का यह मत अक्षर्य है कि काल पृथिवी-द्रव्य है, और उसका अनुमान सुगन्ध मान आदि से न करना चाहिये। केवल प्रमाण ही एक ऐसे हैं, जो अन्य कालादियों से भिन्न मत रखते हैं।

काल और आकाश की समानता उसके लक्षण

मीमांसक कैप्लरियन और कुछ अन्य में बहान्ती सर्व समति से काल-द्रव्य के निम्न बात लक्षण बताते हैं —

(१) सूक्ष्म, (२) विद्युत्, (३) नित्य और (४) एकत्व (अनन्तत्व)। आकाश के भी यही लक्षण हैं। इस प्रकार माण्डूक्य-वर्णन में काल और आकाश अमौलिक तथा मौलिक द्रव्यों के बीच में है। अमौलिक के समान इनमें सूक्ष्म, एकत्व और नित्य है, तथा मौलिक द्रव्यों के समान इनमें अपेक्षित और वायु है। फलतः माण्डूक्य दृष्टि में काल और आकाश के बीच कुछ साम्य है। यह दो द्रव्य हैं जिनमें सब संवत्त वर्ग (भव) होते हैं।

पुनः यह दो द्रव्य ऐसे हैं जो पृथिवी, अप, तेज और वायु से केवल इस बात में भिन्न हैं कि इनका सूक्ष्मत्व अधिक माना में है। यही कारण है कि यह सूक्ष्म वस्तुओं की विना प्रतिपक्ष के व्याप्त कर सकते हैं।

सूक्ष्म-नित्य काल का अनन्तत्व, समागत और अनन्तत्व बहुत संघर्षों को रह है। इसी को हम दूसरे शब्दों में यों कह सकते हैं कि काल एक और असम है। इसकी जाति नहीं है। तथापि हम क्षणायि समय के विभागों का उल्लेख करते हैं।

इन दो को हम कैसे समझें ? इस कठिनार्थ का यह समाधान है—उपाधिवश ऐसा होता है। जैसे एक आकाश पदार्थिवश अनेक विभागों में विभक्त होखता है, उसी प्रकार काल एक होते हुए भी क्षण से आरंभ कर परार्थ तक बहता और लघु काल-विभागों में विभक्त हुआ मात्मान होता है। काल काल के यह सब विभाग औपचारिक हैं, क्योंकि बहुत हम काल का मान नहीं लेते; किन्तु केवल उन भौतिक शब्दों का मान लेते हैं। किन्तु काल में अप्रस्थान है—कालस्वायि विमुक्त्यपि उपाधिवशादौपाधिको मेरुभ्रमहसोऽस्ति (मानमेवो दय, पृ १६१)।

मीमांसा निम्न दृष्टान्त भी देते हैं। जैसे—नित्य, सर्वगत वय हीर्षादि रूप में ध्वनि की उपाधि के कारण विभक्त भासित होते हैं, उसी प्रकार काल भी स्वयं अमिष होते हुए स्वयं की गति-क्रियात्मक मिश्र भासित होता है। (यथा हि क्यौं नित्य सर्वम्योऽपि हीर्षादि केषां विभक्तो भवते ध्वन्युपाधिवशात् तथा कालोऽपि स्वस्ममिमोऽपि आदित्यस्व गति-क्रियोपाधिवशाद् भिन्नो भवते।)

अतः विमुक्तकाल की विविधता स्थूल रूप उन्नी गति और उन्नी उपाधि के कारण है।

काल के विभक्त होने के प्रश्न से एक बृहत् कथित प्रश्न संश्लिष्ट है, जिसका संक्षेप अन्तिमता के प्रश्न से है। काल प्रवाह में जो पतित होता है, वह अनित्य है और उच्छा। अन्वयान्त होता है। काल विह्वल-मात्रों को कम देता है, उसका पाक करता है (पचयति) और अन्त में उनका मक्षण करता है। हम ऊपर यह चुके हैं कि काल मायों की उत्पत्ति, स्थिति और विनाश का साधारण कारण है, मर के यह तीन आकार हैं। इनके समस्त काल तीन विभागों में विभक्त किया जाता है। इन तीन विभागों का साधारण भविष्य, वर्तमान और भूत इन तीन कालों से है—कालस्त्यति-रिपति-विनाशानुवृत्तिविधि (उत्तरदार्थी १४)।

मिमांसिकों में है—कालस्त्योपाधिकं विध्यगमाह—उत्पत्तिरिति। पदार्थानुत्पत्ति-रिपति-विनाशोऽवयव इत्युत्पत्तिरिपतिविनाशानुवृत्ति उत्पत्त्या भविष्य, रिपत्या वर्तमान, विनाशेन भूतकालो लक्षण इति विधिः।

यह विभाग केवल औपचारिक है। (काल एक अनन्त, अकलम्य है) दूसरे शब्दों में काल में स्वयं गति नहीं है, किन्तु व्यवहार में जो भाव इनके प्रसार में पतित है, उनकी उत्पत्ति रिपति और विनाश होता है और इन अन्वयान्त का प्रतिविम्ब काल के प्रसार पड़ता है और ऐसा भासित होता है मानो काल के तीन विभाग हो गये हों।

विमर्श में कालबाध

अब हम उन दर्शनों को लेंगे, जो काल को द्रव्य के रूप में नहीं स्वीकार करते हैं।

सांख्य—यहसे हम सांख्य को लेंगे हैं। वात्स्यपतिमिश्र (सांख्यसूत्रप्रबुद्धि, ११) करते हैं कि किस काल को वैशेषिक द्रव्य के रूप में ग्रहण करते हैं, वह अनेकसे मन्त्रिभूत आदि शब्द-मेरों की उत्पत्ति नहीं कर सकेगा। काल केवल उपाधि है, जिसके भेद के कारण मन्त्रिभूत आदि भेद उत्पन्न होते हैं। अब सांख्य काल को अनाकर्षक समझते हैं और यही कसब है कि वह काल को उत्पत्ति के रूप में ग्रहण नहीं करते (न कालकृतत्वास्तत्प्राप्त्युपगम इति)।

इसके होते हुए भी सांख्य बहुत वैशेषिक आदि से आगे न बढ़ सका। शारद्व और लुङ्ग-काल का भेद इस रूप में सुरक्षित है कि शारद्व प्रकृति का गुणविशेष है, और लुङ्ग-काल को आकाश मान लिया है, जो पूर्व और पश्चिम की गतिविधि है।

सांख्यवादी भी काल को साधारण कारण मानते हैं —

स्तु आत्मा स्वमात्रो न कदा, किन्तु कालकालात्करो मन्त्रिभूतस्त्विह—“न कालबोद्धो व्यापिनो नित्यस्य सर्वसंज्ञात्। मन्त्रकाम्, यदि कदा कदापि कालबोधा स्यात्, न स्यात् वा। नित्यस्य व्यापिनो सर्वसंज्ञासंज्ञोपाधिनात्।”

इसका प्रभावमान नहीं है कि काल (यथा आकाश, कर्म आदि) का ‘परमस्वतन्त्र’ सामान्यरूपेण होता है। केवल इसका प्रभावमान है कि वह एक असाधारण कारण है। वास्तव में सांख्य ने कालवाद पर कोई समर्थन करने की उत्सुकता नहीं दिखाई है। उन्ने केवल काल को एक पुष्कल नहीं माना है, किन्तु इसने कालवाद संकपी अन्य विचारों का अनुसरण किया है।

कलुषा कालवाद का विवेचनात्मक विश्लेषण करने का मेरा बीजधर्म को है। समग्र को कभी से किस का व्यक्तित्व कर्त्तव्य समझ नहीं है, किन्तु कुछ तथ्य निश्चित हो सकते हैं। कोई ऐसा कालवाद नहीं है, जो सब निष्कर्षों को समान रूप से मान्य हो। इसलिए यदि हम करें कि बीज कालवाद का अध्ययन करते हैं, तो यह कर्त्तव्य केवल कुछ मुख्य निष्कर्षों में ही लागू होगा।

विश्लेषण पूर्व—विश्लेषण की रचना के पूर्व ही बीजधर्म का प्रभाव हुआ था, और उन्नी समग्र बीजधर्म का वह रूप जो हीनयान के विकास के पूर्व का है, प्रचलित था। योगाचार के १ धर्मों की सूची में दिक् के साथ काल भी विप्रबुद्ध उत्पत्ति के अन्तर्गत परिचित है। शक्य दृष्टेय अपेक्षा पीछे के धर्मों में मिलता है, इस सुक्ति का कोई महत्व नहीं है। हीनयान की अपेक्षा महायान में बीजधर्म के प्राचीन अंश कहीं अधिक सुरक्षित पाये जाते हैं। लोच करने पर हीनयान के साहित्य में भी इसके प्रमाण पाये जायेंगे। जब तक ऐसा नहीं होता तब तक हम केवल इसका अनुमान ही कर सकते हैं कि हीनयान के पूर्वजन्म में बीज की काल के मन्त्र में क्या कहना था ?

प्राचीन यौद्धधर्म में—कुछ विद्वानों का ऐसा अनुमान है—उपनिषद् के समान इन्हें केवल रूप को ही अनित्य माना जाता था, और अन्य सूक्ष्म धर्म जैसे नित्य, विशाल आदि अनित्यता के परे थे। यह संभव है कि यौद्धधर्म में भी इस कहना का संरूप काल के दो भेद से भी रहा हो—एक अनन्यधी और नित्य तथा अमृत से अभिन्न और दूसरा औपनिषद् अक्षय-सकल और अनित्य वस्तुओं की उत्पत्ति का निश्चित करनेवाला। यह भी हो सकता है कि शास्त्र-काल आचार या विज्ञान के द्वारा एक भिन्न आस्तन न रहा हो, किन्तु यह कम एक प्रवाह था, जो सूक्ष्म और स्थूल रूपों की व्याप्त करता था। इतना तो कदा ही का सकता है कि काल से औपनिषद् रूपों की उत्पत्ति होती है, इस कहना का समर्थन श्रेष्ठ साहित्य में भी है।

महाविमला (पृ ३६३ पृ) में निम्न सिद्धांत का उल्लेख है—काल का स्वभाव नित्य है, किन्तु सञ्चल धर्मों का स्वभाव अनित्य है। संवृत धर्म काल के भीतर जैसे ही प्रमाण करते हैं जैसे एक धन एक मापक या दूसरे मापक में अपवा जल एक पुष्प एक पद स दूसरे पद में। इसी प्रकार संवृत धर्म भविष्यत् से निरालम्बर वर्तमान में आत है, और कामान से निकलकर मृत में प्रविष्ट होते हैं। इस पद मान मरत है कि वहाँ पूर्व में काल की कहना एक ही बिन्दु मापक के रूप में थी, जिसमें भविष्यत्, वर्तमान और भूत थे तीनों एक दूसरे के ऊपर तब से तब लगाए हुए हैं, वहाँ पीछे तीनों मापकों की कहना हो गई।

इस संरूप में एक और बात कही जा सकती है। अभिष्मरोध (तीन चोखरपान पृ ६३) में वेदाहरण का एक ऐसा रूप मिलता है, जिसमें भविष्यत् म उत्पन्न होने वाले कार्य का कामनीकरण देवान्-नर्णय म होता है। धीर्वा १११ का यह आक्षेप समर्थ है कि इस कहना के आधार पर हम अक्षयी धर्मों (विलम्बित) की उत्पत्ति नहीं समझ सकते; क्योंकि वह अदेख्य है। किन्तु यह आक्षेप पीछे के छोटी शिक्षा पर लागू होती है, जो अक्षयी धर्मों की भी अनित्य मानता है। परन्तु दूर दूरिगान में केवल नवी धर्म ही अभिन्न हैं, और इतनी देवान्-नर्णय का सिद्धन्त वहाँ पूर्णतः गलत होता है और इस प्रकार उनकी प्राचीनता की पुष्टि भी होती है।

काल के इस सिद्धन्त के साथ कि वह एक मापक है, जिसमें भविष्यत् वर्तमान और भूत आसपान बैठ है एक और प्रश्न पुष्टा है। यदि धर्मा अर्थ १ पृ ११ का अर्थ मही है कि भविष्यत् वर्तमान म हाकर भूतान म वर्तित हाता है तो कभी न कभी एक ऐसा ऐसा क्षण जाना जायेगा जब कि तब भविष्यत् निरालम्बर म समान हो जाएगा और तब नित्य केवल भूत हा जाएगा। यह सिद्ध है। इस म नही सिद्धा विद्वत्सिद्ध (पृ १६५ पृ) के एक सिद्ध है जिस पर सम्मति है। है कि ऊँचा आधार ऐसा हो बड़े सिद्ध है—
१६५ (८) भविष्यत् वर्तमान म वर्तित हाता है (अर्थ १ पृ ११ पृ ११ म निरालम्बर म म वर्तित हाता है)। यह भी बता देता है कि भविष्यत् में कोई भविष्यत् (भविष्यत्) नहीं होती। परन्तु भविष्यत् इतना पर हाता है—
१६५ (९) भविष्यत् वर्तमान म वर्तित हाता है (अर्थ १ पृ ११ पृ ११ म निरालम्बर म म वर्तित हाता है)। यह भी बता देता है कि भविष्यत् में कोई भविष्यत् (भविष्यत्) नहीं होती। परन्तु भविष्यत् इतना पर हाता है—
१६५ (१०) भविष्यत् वर्तमान म वर्तित हाता है (अर्थ १ पृ ११ पृ ११ म निरालम्बर म म वर्तित हाता है)। यह भी बता देता है कि भविष्यत् में कोई भविष्यत् (भविष्यत्) नहीं होती। परन्तु भविष्यत् इतना पर हाता है—

है। किस प्रकार महात्म्य में कोई कमी नहीं होती, चाहे जल के १ , मछे उसके नीचे निकाले; और कोई बुद्धि नहीं होती, चाहे १ , मछे उसमें कोई डाले।”

इस दृष्टान्त का क्या अर्थ है? अनन्त में कोई भी मित संख्या का योग हो, या उसके कोई भी मित संख्या निकाली जाय, तो परिणाम तथा अनन्त निकलेगा। किन्तु जब तो यह है कि कोई महा-तम्य अनन्त नहीं है। हम कैसे उसके जल-कणों को गिन नहीं सकते। जैसे गंगा की बाहुका के कणों का गिनना संभव नहीं है, यद्यपि उनकी संख्या मित है। अतः ब्रह्मन् वसुमिन् इत्यादि प्रपञ्चपालन नहीं करते कि मूल धर्मों की बुद्धि होती है, और भविष्य धर्मों का हान्य होता है। उनका आशय इतना ही है कि भविष्य और मूल की विपुलता को देखते हुए यह करना कि धर्मों की बुद्धि या हानि होती है, व्यवहार में कोई मूल्य नहीं रखता।

इस दृष्टि का उद्देश्य अनुमित हो सकता है। कदाचित् शब्दा यह भी कि पुण्ये बीज विचार को सुपक्षित रखा जाय कि भविष्य मूल में प्रविष्ट होता है, और वाय ही वाय यह इस परिणाम से भी कबना पाएंगे वे कि अन्त बिम्ब तथा निरोध के सिद्ध प्रपञ्चरहित है। यह विचार महत्मान और कदाचित् पूर्व बीज-धर्म का था। किन्तु हिनयानियों को यह स्वीकार न था, क्योंकि इसके मानने से निर्वाण के लिए व्यक्ति का प्रयत्न निरर्थक हो जाता, कम से कम उसका महत्त्व घट जाता।

अब हम संप्रभु के आवागुणाध्याय (पृ १३३ प २४) से एक उद्धरण लेते हैं। जिसमें एक स्त्रियो की विवाह विषय है, जो वैवाह्यपथ को नहीं मानता। मूल और भविष्य ब्रह्मन् धर्म नहीं हैं क्योंकि यदि उनका अस्तित्व होता तो वह परस्पर प्रतिपक्ष करते। ब्रह्मन् कमी धर्म को देशत्व होना चाहिये। यदि वह धर्म को बिना हो चुके हैं, और जो कमी उत्पन्न नहीं हुए हैं ब्रह्मन् होते तो वे आपात-प्रतिपक्ष करते। जब कम धर्मों में किन्तु अस्तित्व है, अप्रतिपक्ष होता है, और जिसमें वह नहीं है वह कम नहीं है। इस युक्ति में यह मान लिया गया है कि मूल और भविष्य को उन्मत्त भगवत् हैं। इनका परिहार शास्त्र में इस प्रकार किया गया है कि अप्रतिपक्ष केवल वर्तमान रूप धर्मों का होता है। महाभिमता में (पृ १३३ प) प्रश्न है—यदि एक धर्म कम है, तो क्या वह देशत्व है? उत्तर—यदि धर्म देशत्व है, तो वह अप्रत्यक्ष रूप है। ऐसे भी धर्म हैं, जो कमी हैं; और देशत्व नहीं है, अर्थात् मूल और भविष्य धर्म, वर्तमान परमाणु और अविरति)।

अतः यही वर्तमान रूप धर्म देशत्व है, और मूल तथा भविष्य धर्म देशत्व नहीं हैं। यह उस पुण्ये सिद्धान्त का परिष्कृत रूप है जिसके अनुसार भविष्य वर्तमान और मूल धर्मों के भेद का कारण भिन्नता में से एक अपरिणाम-भेद था।

वैचारिक-मप में काव्यार्थ

पूर्वार्थ वैवाचक अर्थ—अब हम वैचारिक मप को लेते। पहले हम उन परिवर्तनों का उल्लेख करेंगे, जिनका बीज धर्म में प्रकेत हिनयानवादी अभिधर्म के द्वारा हुआ।

१. बौद्ध-धर्म के पूर्वरूप में अनित्य स्थूलरूप और नित्य सूक्ष्म-चित्त यह दो माने गये थे। हीनयान में हम अनित्यता के उक्त नये सिद्धान्त का प्राधान्य पाते हैं, जिसके अनुसार रूप और चित्त दोनों अनित्य हैं।

२. संसार में अब कोई गन्धर्व-पुद्गल संरक्षण नहीं करता, और बिते व्यक्तिव कहते हैं वह अब उदय-व्यवस्थित नाम-रूप धर्मों के प्रवाह में परिवर्तित हो गया है।

३. इन्हें 'धर्म' कहते हैं। इस आख्या का प्रयोग पूर्व बौद्ध-धर्म में नित्य अमीतिक और अवीन्द्रिय बल के धर्म में होता था। 'धर्म' के इस नये अर्थ को (जहाँ बहुवचन में) हम एक विमु धर्म के (जो उपागत का स्वभाव है) भेद के रूप में ग्रहण कर सकते हैं, जैसे विभिन्न रूप-धर्म एक विमु-रूप के विभेद हैं।

हीनयान के अनुसार 'धर्म' की व्याख्या इस प्रकार है—स्खलवशपादयाह् या स्वभाव वास्याह् इति धर्मः। इस प्रकार धर्म का अर्थ मान (फैलाव) का चारक हो गया, जो संज्ञान में अपने को प्रकट करते हैं।

४. हीनयान के पूर्व निर्वाण आदि सुख, प्रमादर चित्त का स्थूल रूप के कारण व्यक्त भोजन-आस्त्रों से सिद्ध होता था। यह व्यवहार के साथ ही साथ मरणाधीन भौतिक ज्ञात से निर्प्राप्त कर धर्म की दूसरी ओर आरूप्य-पातु म (जो अमृत पातु है) जाना भी था। यह आरूप्य-पातु मूलभूत है। जो मित्र वहाँ पहुँच गया वह अमृत-पद को प्राप्त हो गया, वहाँ से स्मृति नहीं है। वह अनागामी हो गया। कदाचित् वर्षों का यह चरण उद्देश्य था। किन्तु जब चित्त भी अनित्य हो गया तो उस विचार का कोई दूसरा अर्थ करना पड़ा। यह कहना पड़ा कि विमुक्ति को प्राप्त करने के लिए चित्त-चेत धर्म के परे जाना चाहिये। वास्तविक नित्यता और अमृतता लोकोत्तर धर्म हो गये, जिसमें व्यवहार सर्वथा विनश्वर हो गया है। अब अनागामी वह आश हो गया जो भौतिक साधो म बन्म नहीं होता, और उसके ऊपर अर्हत् है जो मन के सब प्रकारों से सर्वथा सिद्ध है।

५. इन नये विचारों के कारण काल संकपी पुण्डा विचार भी बढ़ता होगा। नित्य और सुख-काल के बीच की सीमा इतनी विवश हो गयी कि उसने अन्तर्गत सदा विरम आ गया और मृत्यु के अधीन हो गया। धर्म अब अमृत का द्वार नहीं रहा और मृत्यु से लोक को धर्म के उक्त ओर से, अथवा मार के पीछे ही अधीन हो गये जैसे कि नीचे के भौतिक लोक।

नए अधिधर्म में पहला प्रश्न यह है कि क्या धर्म है या नहीं?

वैसाखिकों के अनुसार केवल धर्म ही धर्म नहीं है जो संज्ञान में पड़ता है किन्तु ऐसे भी हैं, जो संकृत धर्मों के परे हैं, अर्थात् अवस्थान हैं; बिना धर्म एव-धर्म म आध्यात्मिक नहीं होता। अतः उनकी कोई निश्चय व्याख्या नहीं हो सकती। अवस्थान तीन हैं—जो निरोध और आकाश। अवस्थान आकाश का निःशून्य प्रमाण है। इसके अतिरिक्त एक आकाश पातु भी है, जो सन्न और विमान है; किन्तु वह अवस्थान आकाश की उपाधि

नहीं है, बल्कि मौलिक रूप है। इस उपमान से हम आशा करते थे कि इती प्रकार मिल और औपाधिक काल भी वो मिल धर्म माने जाएंगे। किन्तु ऐसा नहीं है। वैसाफिन्ने की ५५ धर्मों की सूची में किसी भी प्रकार के काल की गणना नहीं की गई है। तथापि प्रत्यक्ष रूप में हम दोनों मानों को वैसाफिन्ने ग्रन्थों में पाते हैं। नित्य काल का आह्वान्य अमृत पाठ से है, वो निर्वाण-वाद्य का अभिव्यक्ति है। औपाधिक काल संस्कृत साधनों से लिपा है, अर्थात् प्राति, स्थिति, अरु और अनित्यता में वो मिश्रकर वैसाफिन्ने के साधारण कारण के द्वारा है। इनका कारित्र प्रत्येक संस्कृत धर्म को भिन्नता की अवस्था में स्थापित करना है। 'प्राति' धर्म को मविष्णु से बहिर्नि-सृत करती है, और उसका प्रवेश वर्तमान में करती है। 'स्थिति' एक धर्म के लिए धर्म का अवस्थान करती है। 'अरु' और 'अनित्यता' धर्मों को वर्तमान से मृत में प्रविष्ट करती है। (महाविमाणा ३६४ ए देखिये—“अब तक तीनों संस्कृत लक्षण क्रियाशील नहीं हैं, अब तक धर्म 'मविष्णु' कहलाता है। यदि उनमें से एक ने अपना कारित्र समाप्त कर दिया है, और वो अभी क्रियाशील है तो धर्म वर्तमान है। यदि उन अपने अपना कारित्र समाप्त कर दिया है, तो धर्म मृत कहलाता है।”)

यह सिद्धान्त ग्याव-वैसाफिन्ने के दो अमानों के मेर के समान है—प्रमाणार्थ (= धर्म मविष्णुति) और प्रमाणार्थ (= धर्म नष्ट)। इन दो अमानों के बीच (यह दो अमान पर्याप्त हैं) वर्तमान मात्र प्रविष्ट कर दिया गया है। किस प्रकार वैसाफिन्ने के मविष्णु और मृत अवस्थाओं के बीच धर्म की उत्पत्ति है। यह भी माना जा सकता है कि आरंभ में केवल अनित्यता औपाधिक काल का स्थान लेती थी, और पीछे से इसका निष्ठा प्राति-स्थिति-निरोध इस धर्म में हुआ।

उत्पत्तियों वैसाफिन्ने मत

संस्कृत साधनों के सिद्धान्त को निरूपित कर वो धर्म धर्मों के साथ सहयोग करते हैं, वैसाफिन्ने के काल के पुण्ये बाद को समाप्त कर दिया। अब केवल एक विमु संस्कृत रूप यह गया, जिसमें धर्म होते हैं। यह आकाश है। किन्तु काल की इस रूप में नहीं प्रकट किया। यह ठीक है कि वैसाफिन्ने करने को करते हैं कि धर्म कालावधि में अमर्य करते हैं निरोध भिक्षुता के परे हैं, और मविष्णु और मृत भी हैं, किन्तु यह औपाधिक मात्र है। प्रत्येक धर्म भिक्षुता में अवस्थान करता है, और भिक्षुता की व्याख्या इस प्रकार केवल संस्कृत धर्म का अभिव्यक्ति है। (अभिधर्मकीश, १७०-त प्रमाणार्थ)।

हम इस नए विचार के अर्थ का अनुमान कर सकते हैं। वो कहता है कि भिक्षुता के आरंभ होने की कठिनता इसका कारण हो। आकाश को एक समाग रूप मान कर वो कहता कि वो व्याप्त करता है, यह मानना पड़ेगा कि यह आकाश सब एक दूसरे पर्याप्त सामग्य रूप से व्याप्त है। ऐसा विचार हमारे देश के लिए कुछ नया न होता। ब्रह्मास्मक (१२००) में कहा है—

“अपूर्व विषय यदवाप्नुयिष्या यदन्तरा वाचापुयिषी इमे, यदमृतं च मन्त्रस्य मन्त्रिण-
ज्योत्स्नस्यते, अन्तरा एव तयोर्तं च प्रोक्तं वेदि ।)

किन्तु इससे एक दूसरी कठिनाई दूर न होती । कठिनाई यह थी कि एक विश्व के
मीटर मन्त्रिण, कर्ममान और मृत इन तीन कासों को कैसे स्थान दें । काल की ठहरे मानने में
यह कठिनाई थी कि इसका विशेषण लोको के एक उत्पन्न देशांतर-कर्म से होता था । इसलिए
इसके प्रतिरिक्त कि वह मन्त्रिण और मृत धर्म को अवधारण मानें, वह कुछ और कर नहीं
सकते थे । किन्तु कठिनाई का यह इस केवल आशिक था, और मुख्य प्रश्न अर्थात् मन्त्रिण,
कर्ममान और मृत धर्मों के भेद के प्रश्न का उत्तर देना अभी बाकी था ।

वैमानिकों की दृष्टि की सीधी-सादी व्याख्या इस प्रकार हो सकती है—प्रत्येक
धर्म स्वतन्त्र का धारक है, और यही उसकी स्वक्रिया (दृष्टि, कारिण, स्वभाव) भी है ।
इस संकट पर अग्निधर्म की व्याख्याएँ आभित हैं । धर्म के स्वभाव (स्वतन्त्र) की व्याख्या उसके
कारिण (स्वक्रिया, स्वतन्त्र) से होती है ।

कारिण का सिद्धान्त

यद्यपि प्रत्येक धर्म का सदा अपना कारिण होता है, तथापि उसका कारि
एक विशेष क्षण में ही प्रकट होता है और जब वह अपना कारिण उमास कर लेता
है, तो सदा के लिए कर्म हो जाता है । यही सब कर्ममान कहलाता है, और इस प्रकार
हम यह कहते हैं कि मन्त्रिण धर्म यह है, किन्तुने अभी अपने कारिण को व्यक्त नहीं किया
है, और मृत धर्म यह है जो अपना कारिण व्यक्त कर चुके हैं । इसी प्रकार का विचार महा-
विम्वान (पृ ३८३ सी) में पाया जाता है —

प्रश्न—कालाण का भेद किस पर आभित है ।

उत्तर—कारिण पर । किन संकुल धर्मों का कारिण अभी नहीं है, वह मन्त्रिण हैं;
जो संकुल धर्म इस क्षण में कारिण से उमनागत हैं, वह कर्ममान कहलाते हैं; और बिना
कारिण बिना हो चुका है, वह मृत कहलाते हैं । अर्थात् जब काल का प्रतिफल नहीं होता, तब
वह मन्त्रिण है जब वह इस क्षण में प्रतिपाद करता है, वह कर्ममान है; और जब इसका
प्रतिफल उमास हो चुका है तो इसे मृत कहते हैं ।

यह सिद्धान्त देखने में तो बड़ा सरल मामूला होता है, किन्तु इससे वास्तव में बड़ी उल
फट पड़ गई । यदि हम यह स्वीकार करते हैं कि केवल यही धर्म कर्ममान हैं, जो इस क्षण में
स्वक्रिया को व्यक्त कर रहे हैं तो उस क्षण के लिए हम क्या करेंगे जो निद्रा में है, अथवा
बिना प्रतिफल का धारक है । यह कर्ममान है, किन्तु यह अपना कारिण नहीं करते, वह प्रकार
नहीं देते । इसलिए कारिण की कोई दूसरी व्याख्या चाहिये । वास्तव में हम एक दूसरी
दृष्टि से कहते हैं किन्तु के अनुसार किसी धर्मिणों की स्वक्रिया की अग्निधर्मिक उली धर्म की
क्रिया नहीं है, किन्तु दूसरे पूर्ववर्ती धर्मों की है, किन्तु उस धर्म का कारिण हेतुमात्र से
निश्चित होता है । अतः किसी धर्म का वास्तविक कारिण हममें है कि वह मन्त्रिण धर्मों को

आपनी स्वधिया अभिव्यक्त करने के लिए विवश करे। हीनयान के अभिधर्म में इसके छ. प्रकार वर्णित हैं—१ छहमू-कारण, २ समनन्तर-कारण, ३ समाग कारण, ४ सर्वत्रय-कारण, ५ विपाक-कारण, ६ अधिपति-कारण।

यदि बीजन-प्रवाह में अन्तुनिद्रिय व्यक्त होता है तो (१) यह छहमू छहमू का छहमू-कारण है; (२) आगे जानेवाला सब अन्तुधर्मों का (जो एक ही अन्तु की मित्या प्रकटा हो मान करता है) समाग-कारण है; (३) अन्य ऐसे सब धर्मों का अधिपति-कारण है, धिनी की उत्पत्ति में यह बाधक नहीं है; संक्षेप में यदि कहें तो कहना होगा कि इस विचार में धर्म का कारित्र स्कारित्र नहीं रहता, किन्तु उसका हेतुमायाकरवान, उसका फलोत्पादन-धामर्ष्य हो जाता है।

हीन काल के भेद को रिवर करने के लिए कारित्र के इस नये धर्म को कुछ और निबन्धित करने की आवश्यकता है। ऐसे उदाहरण हैं जहाँ एक धर्मविरोध बहुकाल के पञ्चाक्षर फल देता है, क्या अतीत काल का फलदान कारित्र यह है। (अतीतप्रापि हि फल-दान-कारित्रमित्यते—महाभिरुद्धम्यास्या, पृ १७८)।

कलाचेर-धर्म और कारित्र

उस क्षण में जब कि धर्म हेतु निवृत्त हो चुका है, और फल की उत्पत्ति अभी आरंभ नहीं हुई है, धामर्ष्य रहता है। क्या हम यह स्वीकार करें कि एक अतीत धर्म तब एक धर्ममान रहता है, जब तक कि वह अपना फल प्रधान नहीं करता। इन कठिनाइयों का परिहार करने के लिए वैमर्षिक निम्नलिखित विद्वान्त का निर्माण करते हैं—

छ. कारणों की क्रिया की प्रणाली इस पर निर्भर करती है कि उत्पान में फल-दान कठी क्षण में होता है, अपरा समनन्तर क्षण में अपरा किसी दूर के क्षण में। छहमू और समनन्तर कारण केवल प्रथम प्रकार से संबद्ध हैं; समाग और सर्वत्रय कारण द्वितीय या तृतीय प्रकार से संबद्ध हैं, तथा विपाक-कारण केवल तृतीय प्रकार से संबद्ध है। (अभिधर्मशेखर, द्वितीय बोध-रत्न, पृ २६१ आदि)।

अतः इसकी ही अन्तर्धार है—(१) आक्षेप, जिसे फलप्रदक्ष्य भी कहते हैं। (२) फल-दान जिस धर्ममानिष्य कहते हैं। प्रत्येक धर्म जिस क्षण में फलमान होता है, और अपना कारित्र करता है, उस क्षण में मानों वह अपने मविष्य फल का प्रधान और आक्षेप करता है। धर्म-धर्म आक्षेप और दान दोनों अन्तर्धार एक दूसरे से भिन्न होती हैं, किन्तु जब एक धर्म का फलाक्षेप और फल दान एक या दो समनन्तर क्षण में होते हैं, तो आक्षेप और दान एक से भिन्न करते हैं। तथापि इन दोनों धर्मों का भेद अत्यन्तमेव होता है; क्योंकि केवल आक्षेप ही यह निर्णय करता है कि एक धर्म मविष्य का धर्ममान में प्रवृत्त करेगा या नहीं।

अभिधर्मशेखर (बोधरत्न २, पृ २६३) उक्त है—“धर्म बाहे मविष्य, धर्ममान का भूत हो उदा रहता है। हमारा विद्वान्त है कि यह उस क्षण में फलप्रदक्ष्य का फलाक्षेप करता है जिस क्षण में धर्ममान होकर यह एक धर्म का हेतु या बीज होता है।

कारिष की यही व्याख्या संभव है—कारिष = फलाद्येन-शक्ति । अर्थात् धर्म पक्षि धर्म की फलाद्येन नहीं है, फलमान नहीं है, क्योंकि उन्होंने आद्येन धर्म परसे ही कर लिया है । (न्यायसूत्र, १.१.११)

अब एक अन्तिम विचार-मसल नियम पर विचार करना है । फलाद्येन-शक्ति (कारिष) और धर्म-स्वभाव या स्वभाव में क्या संबंध है ?

पिछले बार विचार सिद्धान्त की स्वीकार करत हैं, वह सब एष्टन्त से इतर धोर होते हैं कि वह एक धर्म ब्रह्मात्म से गुणवत्ता है, तो वह धर्मना स्वभाव नहीं बदलता; उसके कैवल्य भाव (स्वभाव-आधार, धर्मभाव) या अवस्था (अनुमित) का परिवर्तन होता है । इन को अवस्थानों की विचार से व्याख्या नहीं मिलती । इसलिए इनके प्रयोगभाव से इनका आधार समझ में नहीं आता । कैवल्य शब्दों द्वारा इनका अर्थ समझाया गया है ।

अनुमित गुणवत्ता का उदाहरण देते हैं, वहाँ एक ही गोली अवस्थानों से निम्न संख्या हो जाती है (१, १ या २, ०) । इस उदाहरण में स्थान की अवस्था का ही भेद है । किन्तु अनुमित के लिए धर्म की काल-अवस्था देखा नहीं है, और इसलिए अवस्था स्वभाव का व्यवहार उचित है ।

धर्मभाव धर्म के संबंध में कुछ अवधि निश्चित रूप से करना कठिन है । वह कोई गुण है या वस्तु का आधार है । डाक्टर बाल्प्लेन का विचार है कि कदाचित् वह धर्मों के गुण के लक्षण है । (अर्थी संख्या, पृ. ११) ।

पैरिड दयान ने कहा कि इन सब कठिनायों का अनुभव किया जा, और इति-विषय कहने के लिए धर्म की अनिर्दिष्टता को धर्म माना जा ।

महाविचार (पृ. १६४ की) में निम्न विचार मिलता है—

धर्म—कारिष और स्वभाव एक है या निम्न ।

उत्तर—यह निश्चित रूप से नहीं कहा जा सकता कि वह निम्न है या एक । कि प्रकार प्रत्येक अवधि धर्म का स्वभाव कनेट लक्षणों से सम्बन्धित होता है, वया अनिर्दिष्टता; और यह निश्चित रूप से नहीं कहा जा सकता कि वह लक्षण निम्न है या अन्तिम, धर्म का धर्म भी है । अब (कारिष और स्वभाव का संबंध) अनिर्दिष्टता है ।

संभव (न्यायसूत्र, १.१.११ ए) एक दूसरा उदाहरण देते हैं—कारिष और स्वभाव का संबंध अर्थ प्रकार निश्चित नहीं हो सकता, कि प्रकार धर्म और स्वभाव का संबंध । एक लक्षण में कारिष और स्वभाव धर्म भी है और निम्न भी है । धर्मियों की यह उक्ति कि वह एक धर्म विचार में अवस्था करता है, तो कैवल्य कारिष, न कि स्वभाव बदलता है और ठीक पर भी यह नहीं कहा जा सकता, कि कारिष स्वभाव है, और न धर्म कहा जा सकता है कि कारिष का अवस्था स्वभाव में अवस्था है । धर्मियों द्वारा उदाहरण देते हैं ।

सौत्रान्तिक 'देवविधेय' कहकर इसका उपहास करते हैं —

कारिणं सर्वदा नास्ति, सदा धर्मरूपं भवति ।

धर्माध्याम्यस्य कारिणं व्यक्तं देव विधेयम् ॥ (अभिर्मन्कोठ, ५१२७)

किन्तु संक्षेप (न्यायानुसार, ६१३ बी) इसका कड़ा प्रतिपाद करते हैं । 'यह उपहास अनुचित है, क्योंकि बुद्ध भगवान् स्वयं भी शिक्षा देते हैं—तथागत लोकोत्तर हैं, और नहीं हैं प्रतीत्य-समुत्पाद की धर्मता है, और यह नित्य नहीं है । क्या इसके लिए बुद्ध भगवान् का भी उपहास किया जायगा । हम मानते हैं कि धर्मों का सदा अस्तित्व है, और चाब ही चाब हम पर भी मानते हैं कि धर्म नित्य नहीं हैं ।

इस सिद्धान्त की आपकी आलोचना निराकार है, क्योंकि 'नित्य' और 'अनित्य' इन दो का व्यवहार दो भिन्न अर्थों में हुआ है । इसलिए बुद्ध का उपहास नहीं करना चाहिये । क्या इसमें भी ऐसा ही नहीं है । धर्म नित्य धर्ममान है, किन्तु धर्म-मात्र बदलता है । जब संस्कृत धर्म विकास में संक्रमण करते हैं, तो वह अपना स्वभाव नहीं छोड़ते और जो कारिण होता है, वह प्रत्यक्ष पर निर्भर करता है । उसकी उत्पत्ति के समान्तर ही कारिण अवकाश हो जाता है । अतः हमारा सिद्धान्त है कि धर्म नित्य है, किन्तु धर्ममात्र अनित्य है । यह धर्म आपका उपहास है कि वह देवविधेय है ।

संक्षेप न्यायानुसार, (६१३ बी) में वैशेषिक सिद्धान्त का यह प्रामाणिक वर्णन देते हैं—फलाद्येय की अवस्था में सब संस्कृत धर्म 'कर्ममान' कहलाते हैं, फलाद्येय की इस अवस्था का पूर्व और उत्तर दोनों में अभाव है । इस पूर्व और उत्तर अभाव के अनुसार विकास का मेर अवस्थित होता है । मूल और भविष्य का अस्तित्व कर्ममान के समान ही है । संक्षेप में यद्यपि सर्व संस्कृत धर्मों का स्वभाव सदा एकता रहता है, तथापि सम्पूर्ण भिन्न है । इस प्रकार यद्यपि विकास का स्वभाव सदा एक है तथापि उनके कारिण में भेद होता है ।

ऊपर जो प्रमाण एकत्र किये गये हैं, उनसे स्पष्ट है कि वैशेषिक धर्म के दो आचार की शिक्षा देते हैं । पर मेर दो भिन्न आकटन या दो भिन्न धर्मों का वा नहीं है । कारिण स्वभाव का परिशिष्ट नहीं है, यह द्वितीय धर्म नहीं है, और न धर्म का द्वितीय स्वभाव ही है । वह धर्म अर्थात् स्वच्छन्द्य भी नहीं है । कैसा उत्कृष्टाह से माहूम होता है, इस दृष्टि का स्पष्ट प्रकाशमान संक्षेप ने किया था । कारिण-फलाद्येय-शक्ति, और स्वच्छन्द्य-स्वच्छन्द्य का मेर भौतिक है—व्यतिरेक आदि के रूप में स्वच्छन्द्य धर्म के संपूर्ण स्वभाव को व्यक्त करते हैं, और इसीलिए व्यतिरेक से सम्भाव्यता धर्म कभी व्यतिरेक नहीं हो सकता । इसके विपरीत फलाद्येय-शक्ति काराधिक है । दूसरे शब्दों में वैशेषिक सिद्धान्त एक प्रकार के भेदाभेदवाद की शिक्षा देता है, जिसके अनुसार समाज और कारिण का संबंध भेदाभेद का है ।

विश्व-व्यापकतावाद

कलकत्ता की समीक्षा करते हुए हमने ऊपर कहा है कि कलकत्ता और विश्ववाद दोनों में समानता पाई जाती है । जो कल को ब्रह्म-विशेष मानता है, वह विश्व को भी ब्रह्म-विशेष

मानेगा, और जो ब्रह्म ब्रह्म के कल प्रवाह का वहन आत्मनुरिक ब्रह्म में करेगा वह ब्रह्म ब्रह्म में अर्थों का वेरास्य होना स्वीकार नहीं करेगा। दिक् से वह जो मात्र मास्तीय दर्शन के इतिहास में पाये जाते हैं। बहुत प्राचीन काल में दिक् का मात्र कल्पमारी और अपर्याप्त स्थित था। पीछे से दिक् को एक इन्धन-विशेष, जो अतीन्द्रिय और अनन्त है, मानने लगे।

शब्द के स्वभाव को न समझ लक्ष्मण के कारण मास्तीयों में आकाश इन्ध की कल्पना की। यह सर्वगत और निष्प है इसका अध्ययन नहीं होता और यह शब्द का आशय है। यह कल्पना उरनि-दों में भी पाई जाती है। उस समय भी जो आत्म्याओं का व्यवहार होता था—दिक् और आकाश। आकाश का सिद्ध शब्द है। यह शब्द का समताधिकार्य है। आकाश वह इन्ध है, जिससे शब्द की अभिव्यक्ति होती है। दिक् वह शब्द-विशेष है; जो प्रवेश का निमित्तकर्मण्य है।

दिक् संकपी यह दोहरा विचार शब्द पर अभिमत है। मीमांसकों के अनुसार शब्द एक, निष्प इन्धन-विशेष है, जिसकी अभिव्यक्ति उस वाक् में होती है, जो इन सुनत है, किन्तु किन्ध तदा और सर्वत्र-अस्तित्व है। मीमांसकों का उद्देश्य वेदों का निष्पत सिद्ध करना था, जो इनके अनुसार न सृष्ट हुए, न ईश्वर द्वारा अभिव्यक्त हुए, जो अवीर्य्य है, किन्तु छवि की उत्पत्ति के पूर्व से ही स्वतन्त्रमाण्य है।

क्याह इस मत का व्यवहन करते हैं, और सिद्ध करते हैं कि शब्द एक गुण है, आकाश का गुण है।

कुमारिल उत्तर देते हैं कि यदि पुराण की प्रविष्टा है कि शब्द आकाश का गुण है, तो इसके न कहने का कोई कारण नहीं है कि यह दिक् का गुण है। कुमारिल कहते हैं कि—“जो निष्प, व्यापी और सर्वगत इन्धों का अस्तित्व मानना निष्पयोगनीय है, और जो आकाश क शिर कहा का लक्ष्य है, वह दिक् के शिर भी कहा का लक्ष्य है। यह कहते हैं कि दिक् एक और व्यापी है, और आकाश को भी व्याप्त करता है। जो दिग्गता श्रीम-शङ्कुली को केला है, वह श्रीवेन्द्रिय है; दश केर्ण-कों के अनुसार श्रीवेन्द्रिय नवीरेण है। केर्ण-कों के सब प्रमाण हमारे बाध में जात हैं। हमारे अनुसार श्रीवेन्द्रिय दिग्गता है। अन्तर् इतना ही है कि हमारे बाध का आशय भुति है। यह दिग्ग इन्ध को कम या अधिक भोजन-दिक् में आच्छाद है, हमको श्रीवेन्द्रिय क रूप में व्यक्त होता है।”

इन्धों के अनुसार दिक् और आकाश को धृष्य इन्ध है। इनमें अन्तर कल्प इतना है कि यह प्रमाणों का अनुसार शब्द का आशय इनमें से एक हो है।

उरनि-दों में भी यह दानों आत्म्याओं पाई जाती हैं। उनके अनुसार आकाश एक अनन्त रूप है। कभी यह इन्ध पांच महामूर्तों में परिगणित होता है, किन्तु छवि की उत्पत्ति होती है। कभी इस भुति का प्रपन्न लक्ष निर्वाणि किया गया है, किन्तु शर लक्ष्य की उत्पत्ति होती है। ब्रह्म से आकाश, आकाश स वायु, वायु से तप, तप स वज्र वज्र स धृतिरी,

पृथिवी से औपधियाँ, औपधियों से आद्य, आद्य से शुक्र, शुक्र से पुंस्व उत्पन्न होता है। प्राक्-मूलाकार को अनन्त दिक् बताया गया है, जिसमें धानापृथिवी, अग्नि-विष्णु, वायु, चन्द्र, एवं और नक्षत्र समाहित हैं। इस अर्थ में यह नमस् अक्षर का पर्याय है। नमस् से अनन्त दिग्म शोक छोड़ते पाते हैं।

विशुद्ध और आत्मशुद्ध के साथ जलजल संबंधित है, जो शब्द की निष्पत्ति करता है। इस बाद का स्पष्ट उल्लेख उपनिषदों में नहीं है।

शब्द का एक अर्थ एक दिक् से है। इसका आत्मतन आकार है। आन्तर्म में यह विचार अर्थिक स्पष्ट है—दिक् के कारण सुनते हैं, कुलासे हैं, उत्तर देते हैं। यहाँ उक्त अर्थ का प्रत्यक्ष मिलता है, जिससे आगे चलकर आकार का अर्थ शब्द का उपादान हो गया। मायिकों का विचार था कि विशालेन्द्रियों की क्रिया केवल प्राप्यकारि अर्थों के स्पर्श से उत्पन्न होती है। शब्द-रूप और मोनेन्द्रिय के बीच यह समानता एक आकार-अकार की कल्पना करते थे। अतः यह कल्पना उनके लिए सामाजिक थी कि दिक् इन दोनों के बीच एक द्वय है। पीछे से यह कल्पना छोड़ी गई कि यह अकार एक द्वयविशेष से प्राप्त है, जो शब्द का उपादान है। आकार अकार है, एवं और चन्द्र के बीच का अकार है। गौतमिण्य (१।१) में कहा है कि इस पंचात्मक शरीर में जो सुप्ति है, वह आकार है। अन्त में आकार ब्रह्म का प्रतीक है। कुछ स्थलों में आकार का तात्पर्य ब्रह्म से बताया है।

इस प्रकार उपनिषदों की शिक्षा के अनुसार आकार सुप्ति का प्रथम रूप, अकार, शब्द का उपादान, विशालापी दिक्, ब्रह्म है। यह न देखा गया कि यह विविध मत मिश्र है। वर्णों में हम इन सब भावों को पाते हैं। कोई एक अर्थ सुनता है, कोई दूसरा। नाग-कौटिल्य आकार को शब्द का आत्म्य मानते हैं। गौड उसे अनाहत करते हैं, और वेदान्त उसे सुप्ति का प्रथम रूप मानता है।

उपनिषदों में आकार के अतिरिक्त दिक् शब्द भी मिलता है, जो वृक्षत दिशाओं के अर्थ में प्रयुक्त होता है। किन्तु जिसका अर्थ अनन्त दिग्-द्वय भी है। उक्त अर्थ नहीं मिलता क्योंकि दिशाएँ अनन्त हैं। यही मोक्ष है, आत्मतन है, आकार है, प्रतिष्ठा है, अनन्त है। यही द्वय है (इहशास्त्रिक, १।१।५)।

पीछे के वर्णों में इसका उपयोग यहाँ किया गया है, यहाँ कुछ कारणों से दो मिश्र द्वय स्वीकार करने पड़ते हैं, जो मूल प्रकार के दिक् को निरूपित करते हैं। उपनिषदों में दिक् का ऐसा अर्थ नहीं है।

मैन साहित्य में किसी भी शक्तिवाद का उल्लेख है। (बीज, पृ ५३) जो निम्न रूपों में दिक् या आकार को भी परिगणित करते थे। इस बाद का नाम भूतवाद और पंचमीयिक है। इसके अनुसार मौलिक द्वय निम्न हैं, और उनसे उत्पन्न और माध्यमीय

दोनो का समुदाय खूब होता है। इस बाद के नाम से ही स्पष्ट है कि यह पंचमूत की सत्ता मानता था। अर्थात् पृथिवी, अग्नि, तेज और वायु के अतिरिक्त यह आकाश या दिक् भी मानते थे। इसी आकार पर यह अन्य बाहों से मिल गया। अतः आकाश की उत्पत्ति में गिने या न गिने, यह शम्भान्त का विषय हो गया।

कुछ ऐसे बाद हैं, जो केवल चार मूत मानते हैं।

वेदान्त के अनुसार आकाश की उत्पत्ति ब्रह्म से हुई। यह ब्रह्म का प्रतीक है, क्योंकि यह अनन्त, नित्य, अपरिवर्तनशील सत्त्व है। किन्तु इसका ब्रह्म से तादात्म्य नहीं है, क्योंकि ब्रह्म से इसकी उत्पत्ति होती है। पुनः आकाश से वायु, वायु से तेज, तेज से जल, जल से पृथिवी की सृष्टि हुई है। इन अतिवृक्ष ब्रह्मों के स्थूल ब्रह्मों में परिवर्तन होने से लोक भी सृष्टि होती है। इसके विपरीत सूक्ष्म ब्रह्मों के सूक्ष्म ब्रह्मों में परिवर्तित होने से प्रलय सिद्ध होता है। यहाँ आकाश एक ब्रह्म है, एक अनन्त ब्रह्म है; मूलों में से एक है।

मीमांसकों के अनुसार भी दिक् एक ब्रह्म है, सर्वगत है, उन ब्रह्मों से स्वतन्त्र है, जो उसमें निवास करते हैं; किन्तु वह सर्व देशों में बिखार देता है। मीमांसकों के अनुसार दिग्ब्रह्म स्वतन्त्र है, जो भौतिक ब्रह्मों के विरोध के परब्रह्म भी रहता है।

सांख्य के अनुसार आकाश पाँच महामूतों में से एक है। शब्दतन्मात्र से आकाश की उत्पत्ति होती है, और आकाश का गुण शब्द है। अन्य महामूतों के साथ यह महामूत भी सर्ग की प्रकृति में लगता है। यह मुख्यतः इसी मूत का कारण है कि प्रत्येक वस्तु का अन्तःप्रय होता है। किन्तु सांख्य-साहित्य में भी दोनों आत्मकार्य पाई जाती हैं—(१) आकाश=अनन्त दिक्; (२) दिक्=ब्रह्मों का देशात्म्य होना। मायव कहते हैं कि वास्तव्य उन बाहों से सहमत है, जो सामान्य दिक् अर्थात् अनन्त दिक् और उस दिक् में विरोध करते हैं, जो उदात्त-प्रय सन्त है। सन्त दिक् काल से आबद्ध है। हमने ऊपर कहा है कि काल और दिक् मूतों के दो नित्य गुण हैं। काल और सन्त दिग्-ब्रह्म (आकाश=अन्तःप्रय) अनन्त आकाश के उदात्तमात्र हैं।

न्याय-वैशेषिक सिद्धान्तों में दिक् (आकाश) और काल का साधर्म्य बताया गया है। दोनों सर्व उत्पत्तिमान् का निमित्त हैं। न्यायशूत्रों में आकाश (दिक्) की व्याख्या नहीं पाई जाती, और न कहीं अन्यत्र काल का सङ्गण बताया गया है। कथार के श्रुतों में (१।२।२) दिक् वह ब्रह्म है, जिसका कारण एक मूर्त द्रव्य दूसर के सर्वांग या दूर है। इस द्रव्य का प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता किन्तु उसके ज्ञान से उसका अनुमान हो सकता है। वैशेषिक ब्रह्मों की उत्पत्ति का कोई कारण जाना चाहिये जो कामन्ती भाषों की पञ्चरा के सत्य हो। पर कारण एक नित्य ब्रह्म है, यह उभी प्रकार सिद्ध होता है; जिस कारण और वायु का द्रव्य और नित्य सिद्ध होता है। दिक् स एव एक आकाश है, वह भी नित्य और विमु द्रव्य है। आकाश दिक् से म्लिष्ट है, क्योंकि यह शब्द का उदात्तान है। आकाश शब्द का व्यञ्ज करता है, और उसके अस्तित्व का अनुमान केवल अपने गुण से होता है। प्रत्यक्षता वैशेषिक

अनुमान हो सकता है कि आकाश पॉन्डों महामूत माना जाता है। किन्तु अभिषम्भ में आकाश महामूत नहीं है, यद्यपि यह पाठ है। धम्म-संगयी में आकाश को इच्छाओं का लोक कहा है। यह अनातु है, और यह सब किया गया है कि इच्छा कोई संकल्प महामूतों से नहीं है। हज्जपोर 'आकाश-पाठ' की वही व्याख्या करते हैं, जो वैरोचिक में (१२/१) 'विरय' की की गई है — 'आकाश-पाठ' का लक्ष्य रूप-परिच्छेद है। इसके कारण परिच्छिन्न रूपों में यह प्रतीति होती है कि यह इससे ऊर्ध्व है, अथ है या तिर्यक् है (इच्छितो उच्चमथो तिरिभं प होति)। अतः वेरपाव में हम दिग्-आकाश यह द्विविध मान नहीं पाते। शब्द को न एक स्वतन्त्र द्रव्य माना है, और न द्रव्य-विशेष का गुण। शब्द चार महामूतों का कार्य है। यह अदृश्य है, किन्तु भोज विज्ञान का विषय है। धम्म-संगयी में यह विचार नहीं पाया जाता कि आकाश और भोज के बीच एक विरोध स्थान है, और न यही पाया जाता है कि प्रत्येक इन्द्रिय का महामूतविरोध से विशेष संकल्प है। उदाहरण के लिए संयम और वैरोचिक दर्शन में रूप का तेज से, रस का क्लृप्त से, गन्ध का धूमिली में और वायु का स्पर्श से संकल्प है। कदाचित् इसी आचार पर आकाश का ऐसा ही संकल्प भोज से है। भोजन्द्रिय को नमोवेरा कहा है, जो भोजविपर-संघट्ट है। धम्म-संगयी में रूप, गन्ध, रस और इनके साथ शब्द चार महामूतों के कार्य कहलाते हैं। जिस काल में धम्म-संगयी की रचना हुई थी, उस काल में आकाश एक द्रव्यविशेष था, और इसके कारण मूर्त द्रव्य वेराय होते थे। धृष्टी और हतको यह न मूलना चाहिये कि उच्छा वायु आकाश के मुख्य दिक् एक स्वयं है, जिसे रूप-संघट्ट कहते हैं। लब्धवाह की एक बात तो यह है कि यह द्रव्य का प्रत्यक्षज्ञान है। धर्मों की अनन्त परंपरा है, कोई द्रव्य नहीं है। आकाश-वायु इस धर्म का एक रूप है। इसलिए इसका अभिषम्भ की सूची में स्थान है। अतः आकाश पाठ की कल्पना एक धर्म की है, जो विपरिवासी धर्मों के अनन्त प्रवाह में ब्रह्म है। विमारा में आकाश-वायु को अप्रसम्भितकल्प कहा है, अर्थात् वह जो आप्त अभिपात करने वाले (यथा बुद्धादि) का सामन्य रूप है।

नागार्जुन के समय में बौद्ध पट्टजाल मानते थे — चार महामूत, आकाश और विज्ञान (मय्यमकवृत्ति पृ १२६)। यदि आकाश-पाठ के स्थान में वैरोचिकों के तीन द्रव्य — आकाश दिक् और काल — का आदेश करें और यदि बौद्धों के विज्ञान के स्थान में आकाश और मनस् का आदेश करें तो वैरोचिकों के नौ द्रव्य हो जाते हैं। नागार्जुन के व्याख्यान से हम यह निष्कर्ष निगमन करते हैं कि आकाश पाठ का अर्थ इनमें में प्राप्य या; क्योंकि आकाश-पाठ विचार करके और यह दिग्गता करते कि उसका स्वभाव निरुद्ध है, वह कहते हैं कि आकाश पाठ के बारे में जो कहा गया है, वह अर्थ गण द्रव्यों में लागू होता है। उनिरवों में भी दिक् का ऐसा ही प्राप्य है। पञ्चरीति (मय्यमकवृत्ति ५११) कहते हैं कि आकाश अनन्त है या अनाकार मान्य समाय है। बुद्धपर्यायी भीष्ट आकाश को अभाव मानते हैं (ब्रह्मसूत्र, ०, २ पर शब्द)।

अभाव का प्रसार का है — (१) बुद्धिपूर्वक यथा किमी पशु के बुद्धिपूर्वक विचार म उम पशु का अभाव (२) बुद्धिपूर्वक किमी पशु का निगमन विचार को पशु म नही

देखा जाता। इन दो के अतिरिक्त आकाश तृतीय प्रकार का अभाव है। बीज इसीलिए आकाश को इत्यभियोग नहीं, किन्तु अभावमात्र मानते थे। आस्तिक-वर्णन उसे स्तुभूत मानते थे। आकाश-यरीखा में नागार्जुन आकाश को मात्र मानकर उसकी अवस्था सिद्ध करते हैं। उही प्रकार वह आकाश को अभावमात्र भी अस्मिन्न करते हैं। नागार्जुन माय-अभाव दोनों का प्रत्यक्षमान करते हैं। केवल आकाश ही नहीं बल्कि अन्य सब द्रव्यों का भी। सामान्यतः वह प्रत्येक ज्ञान की शून्यता सिद्ध करते हैं। बाह्य और आम्भ्यन्तर दोनों लोको के सब भावों का विवेचन कर वह अनकथा बोध दिखा कर उनकी विषयता दिखाते हैं, तथा ज्ञेय-लोक के समुदाय की शून्यता सिद्ध करते हैं।

यद्यपि नागार्जुन आकाश की समस्या हल नहीं करते हैं, तथापि उनका विचार विज्ञान-बाही विचार की पूर्वास्था है। इस प्रश्न को ठाकर कि हमारे माथों का कस्तुत कोई अस्तित्व है या नहीं, नागार्जुन कहते हैं कि यह मायधर्म है जो अनास्तित्व है।

विज्ञानबाही दृष्टि को आर्थात्म्य, वस्तुवस्तु और विज्ञानता ने किञ्चित् किया। धर्मकीर्ति ने इसमें दृष्टि की। इनका विचार वस्तुवस्तु के विचार से कुछ भिन्न है। इनके अनुसार भी मायधर्म-लोक प्रवृत्ति-विज्ञान से बना है। आकाश इन प्रवृत्ति-विज्ञानों का एक अत्यन्त-भियोग है।

धर्मकीर्ति प्रत्येक विज्ञान में, तथा प्रत्येक वस्तु में, तीन प्रकार के गुण मानते हैं—देश, काष्ठ और स्मभाव। धर्मकीर्ति आकाश और जला दोनों का समानरूप से विवेचन करते हैं। वह देश और आकाश दोनों शब्दों का व्यवहार करते हैं। अर्थ के देशत्व होने को वह तथा विरा कहते हैं और आकाश को अनादि, अनन्त, अविपरिवर्तनी बताते हैं। अपने प्रश्न में उन्होंने कहीं आकाश का विचार नहीं किया है, किन्तु इन दोनों शब्दों का प्रयोग उही अर्थ में करते हैं, जिस अर्थ में इनका प्रयोग आस्तिक वर्णनों में होता है। दिक् का अर्थ केवल अर्थ का देशत्व होना है। यह वाद विज्ञानबाही विचार से पूरी तरह भिन्नता है, किन्तु दिक्ता और धर्मकीर्ति अनन्त आकाश का बार बार उल्लेख करते हैं। साथ ही साथ परापरलुमान का उल्लेख है, जिसके द्वारा वाक् की अनित्यता सिद्ध हो सकती है। किन्तु अस्तित्व है, वह अनित्य है। वाक् का अस्तित्व है, अतः वह अनित्य है। वाक् वाक् अनित्य है। प्रत्येक वस्तु का विनाश होता है। आकाश नित्य है। "सीलिय उसका अभाव है।

प्रमाण

बीजधर्म में भिन्न भिन्न प्रवृत्तियाँ पाई जाती हैं। बुद्धधर्मवाद, विज्ञानवाद और शून्यवाद की प्रवृत्तियाँ स्पष्ट हैं। शून्यवाद ऐसी प्रवृत्ति है जो, बाह्य जगत् की शून्यता और ज्ञान की निरन्तर अनिश्चितता मानता है।

इन मौलिक सिद्धांतों ने बीज-वर्णन के स्मभाव को पूर्ण ही विनिश्चित कर दिया। वह लोभ और वेदमत्त के समान विषय को समझने के लिए किसी परम तत्त्व का निर्माण

न कर सका। वह मावों को नित्य और अनित्य द्रव्यों में विभक्त न कर सका, और न म्याय-पैरेरिक के समान मसार की उत्पत्ति का हेतु इन द्रव्यों के अन्योन्य प्रभाव को निर्दिष्ट कर सका। यह किसी प्रत्यक्ष का प्रामाण्य स्वीकार नहीं करता था। इसके लिए ज्ञान स्वयं एकमात्र प्रमाण है। अतः पाँचवीं-सातवीं शताब्दी में इसका उद्देश्य प्रमाणों को निश्चित करना तथा ज्ञान की श्रुति को निर्धारित करना था। इन्होंने इसकी दृष्टान्त परीक्षा की कि विज्ञान का विश्व क्या है, और क्या नहीं है? इन्होंने प्रमाणों की व्याख्या की।

प्रमाण-ज्ञान का प्रयोग

सर्वं पुरुषार्थ की विधि सम्मत्-ज्ञान पूर्वक होती है। अतः उसकी प्रतिपत्ति के लिए न्याय-शास्त्र की रचना हुई है। मानवीय प्रयोगन हेतु का उपादेय है; बहिर्ज्ञानी या अबाहिर्ज्ञानी है। प्रवृत्ति का अर्थक्रिया अर्थ की प्राप्ति और अर्थ के परिहार के लिए होती है। सम्मत् ज्ञान का प्रमाण यह ज्ञान है, जिसके अनन्तर अभ्यस्तस्य (निश्चय) होता है, जिससे पुरुषार्थ की विधि होती है। जो ज्ञान मिथ्या है, उससे अर्थ-विधि नहीं होती। संशय और विपर्यय सम्मत्-ज्ञान के प्रतिपक्ष हैं। अतः कहते हैं कि सम्मत्-ज्ञान द्विविध है।

(१) प्रमत्-मयीय माकनाभित ज्ञान, जो आराधत पुरुषार्थ-विधि करता है,

(२) प्रमाद्यमृत, मावना की केवल शायक है।

बीह-न्याय में इस दूसरे प्रकार के सम्मत् ज्ञान की समीक्षा की गई है। क्योंकि जिसकी साध साधरय बन करते हैं, उठी का विचार शास्त्र में होता है। लोग अर्थ-क्रिया के अर्थ होते हैं, अतः वह अर्थ-प्राप्ति के निमित्त अर्थक्रिया-समर्थ ज्ञान का ज्ञान की शोध करते हैं। इसलिए सम्मत्-ज्ञान अर्थक्रिया-समर्थ ज्ञान का प्रदर्शक है।

अतः बीह-न्याय में प्रमाद्यमृत मावना का ही विश्लेषण किया गया है। वहाँ अर्थक्रिया की विधि आराधत अभिचार्य होती है, वहाँ ज्ञान की समीक्षा नहीं हो सकती। किन्तु ज्ञान ही समीक्षा हो सकती है, उस तीन विधियों में विभक्त करते हैं—प्रत्यक्ष, अनुमान और परार्थतुमान (विशिष्टविद्य, शब्दात्मक) बाह्य ज्ञान का मुख्य प्रमाण इन्द्रिय-विज्ञान है। इस ज्ञान के आकार को बहुरता निश्चित करती है और इस प्रक्रिया की पूरा शाब्दिक अभिव्यक्ति परार्थ-तुमान से होती है। अतः इन तीन के अन्तर्गत ज्ञान-मीमांसा और म्याय दोनों हैं।

प्रमाण-ज्ञान तथा प्रमाण का अर्थ

प्रमाण या सम्मत् ज्ञान अधिर्ज्ञातक ज्ञान है। लोक में उस पुरुष को संसारक कहते हैं जो उत्पत्ता है, और जो पूर्व उद्देशित अर्थ का प्रारम्भ है। इसी प्रकार वह ज्ञान भी संसारक कहा जाता है, जो प्रदर्शित अर्थ का प्रारम्भ है, अर्थात् जो प्रदर्शित अर्थ में प्रदान करता है। सम्मत्-ज्ञान पुरुषार्थ-विधि का कारण है। सम्मत्-ज्ञान प्रवृत्ति के विश्व का प्रदर्शक है; अर्थ में पुरुष का प्रदान करता है। अधिगम अर्थ में पुरुष प्रदर्शित होता है और अर्थ प्राप्ति होता है, अतः अर्थ-प्राप्ति ही प्रमाण-ज्ञान है। इसका अर्थ यह है कि अर्थ-प्राप्ति में प्रमाण का अन्तः

इस प्रश्न पर भी मीमांसकों ने विचार किया है; क्योंकि उनकी वेद प्रामाण्य प्रतिष्ठित करना था। मीमांसकों के अनुसार ज्ञान स्वतः सम्पूर्ण ज्ञान है, प्रामाण्य-सुख है; क्योंकि यह ज्ञान है, किर्त्तवाचक नहीं है। जो ही अक्षयधामों में ज्ञान अपवाद के रूप में मिथ्या हो सकता है—
१. जब उक्त वाचक ज्ञान है, या २. जब कल्याण-बोध है। सिद्धान्त स्वतः प्रामाण्य का है; बोध स्वतः सिद्ध होता है।

बौद्धों के अनुसार स्वतः प्रामाण्य नहीं है; परन्तु प्रामाण्य है; क्योंकि प्राप्त ज्ञान प्रामाण्य है। बौद्धों के अनुसार व्यवहार स्वतः है। कारण-गुण के ज्ञान से, संवाद ज्ञान से, अर्थक्रिया ज्ञान से हम कह सकते हैं कि यह अकिर्त्तवाचक ज्ञान है।

अपि मीमांसक, कैरोपिक और नैवायिकों की तथा बौद्धों की दृष्टि में साम्य है, तथापि इनमें एकमेव है। पहले चार्वनिकों के अनुसार ज्ञान-क्रिया कर्ता, अर्थ, उपकरण तथा क्रिया-विशेष से संबन्धित होती है। जब अर्थ-ज्ञान होता है, तब आत्मा कर्ता है, कर्त्तृ अर्थ है, चक्षुरिन्द्रिय उपकरण है और क्रियाविशेष प्रकाश-रश्मि का चक्षु से चिन्तित हो अर्थ की ओर आना, उक्त प्रकाश कर आत्मा को अभित करने के लिए लौटता है। इनमें चक्षुरिन्द्रिय वाचकत्व है। यही प्रमाण है।

किन्तु बौद्ध क्रिया और ज्ञान के साम्य के आधार पर रचित इस प्रणाली का प्रत्याख्यान करते हैं; क्योंकि यह प्रतिष्ठा-समुत्पाद का सिद्धान्त मानते हैं। इन्द्रिय है, इन्द्रियार्थ-सन्निध्य है, इन्द्रिय-विशान है। आत्मा नहीं है, इन्द्रिय का उपकरण नहीं है, अध्यात्म नहीं है। विज्ञान और ज्ञान में साम्य है। यही प्रमाण है; यही प्रमाण-सम्बन्ध है। अर्थ का आत्मर के साथ सात्म्य और आधार दो निमित्त नहीं है।

बलु सत्ता का द्वैविध्य

विद्वाना और धर्मशील के सिद्धान्त में ज्ञान की व्याख्या के द्वारा बलु, परमार्थ-सत्ता की व्याख्या भी अपूर्ण है। बलु, परमार्थ-सत्ता अर्थ क्रिया-सामर्थ्य है। जिसमें यह सामर्थ्य नहीं है, वह असत्त्व है। जो अग्नि प्रकृतित और शान्त होती है, वह अग्नि स्वतन्त्र है। अग्नि-संनिधान में सत्ता और अग्निनिधान में असत्ता प्रतिभासित होती है। यह परमार्थ-सत्ता है। जब तक यह कर्त्तमान और चक्षुरिन्द्रिय-मात्र है, तब तक अग्नि का प्रकाश-कर्म भी सत्ता है। जो वह किंकर का विस्तार है, जो न प्रकृतित होती है, और न पापन-क्रिया करती है, और न प्रकाश देती है, वह असत्त्व है। यद्यपि किंकर-विषय दृश्य के रूप में हो, तथापि वह अर्थक्रियामात्र के कारण दृश्य नहीं है। अतीत, भविष्य असत्त्व है; केवल प्रस्तुतत्व बलु है। किंकर-विषय अमात्र, बुद्धिनिर्माण, अति, सामान्य प्रकृतमान है; केवल स्वतन्त्र बलु-सत्ता है। अर्थ केवल किंकर है, सत्ता मात्र है। इनके पाँच द्विधमात्र भी बलुत्र नहीं है। बलु-सत्ता में किंकर नहीं होता, अतः वह निमित्तक है। किन्तु इन दो के बीच एक शोक है, जो परिकर से बना है; किन्तु किंकरा आधार बलु-सत्ता है। इसे संवृत्ति-सत्ता कहते हैं। परिकर दो प्रकार के हैं—शुद्ध और

समाप्त हो जाता है। यह वह किन्तु है, यहाँ पुण्य का कारिण होता है। इसे कार्य-क्रिया-समस्त कहते हैं, और जो क्रिया इस वस्तु का अधिगम करती है, वह लक्ष्य पुनरार्थ है। सम्पूर्ण ज्ञान प्रापक (एफिकेशियस) ज्ञान है। इस प्रकार हमारे ज्ञान की प्रामाणिकता और उत्तरी व्यवहार-व्यवस्था के बीच एक संबंध स्थापित है।

पुण्य को विज्ञान इच्छा प्रवर्तित नहीं कर सकता, ज्ञान का एक धारण नहीं है; केवल प्रापक है।

लोग कार्य प्राप्ति के निमित्त कार्य-क्रिया समस्त वस्तु के प्रदर्शक ज्ञान की लोच करते हैं, इसलिए सम्पूर्ण-ज्ञान कार्य-क्रिया-समस्त वस्तु का प्रदर्शक है।

विज्ञान ज्ञान से पहले कार्य अधिगम होता है, उसी से पुण्य प्रवर्तित होता है, और कार्य प्राप्ति होता है। उस कार्य के फल में दूसरे ज्ञान का क्या काम है। इसलिए अनधिगम विज्ञान प्रमाण है। जब कार्य प्रथम अधिगम होता है, तब ज्ञान होता है।

एक ज्ञान की पुनरावृत्ति प्रत्यभिज्ञा है। इसे ज्ञान का उत्तम प्रापक नहीं मानेंगे। किसी अधिगम विज्ञान का अनुसरण राग या द्वेष का कारण होता है, किन्तु राग-द्वेष या स्मृति को ज्ञान का कारण नहीं मानते। जब हम सर्व प्रथम कार्य का अधिगम करते हैं तो उसी क्षण में ज्ञान होता है। इसके पश्चात् कहरना (या विहर) के द्वारा वस्तु के आकार का निर्माण होता है। यह ज्ञान का कारण नहीं है। यह प्रत्यभिज्ञा है, यह चकिचक्यक अप्रमाण है।

मीमांसकों की भी यही व्यवस्था है, अर्थात् प्रमाण अनधिगम कार्य का अधिगम है। किन्तु उनके मत में कार्य और प्रमाण दोनों कुछ काल के लिए आवश्यक करते हैं।

नैयायिकों के अनुसार प्रमाण ज्ञान का आवश्यकतम कारण है। यह कारण इन्द्रिय-विज्ञान अनुमानादि है। इनका प्रत्यक्ष चकिचक्यक है।

बौद्धों के अनुसार कार्य आवधिक है, और वह इन्द्रिय तथा कहरना दोनों में विभक्त करत है। उनके अनुसार यह दो ज्ञान के उपकरण है। इन्द्रिय अधिगम करता है; कहरना निर्माण करती है। इसलिए ज्ञान का प्रथम चरण स्वाइन्द्रिय-विज्ञान का चरण है। यह अधिगम है, किन्तु चिक्रवीत्यति की शक्ति रखता है। कार्य का अधिगम होने पर प्रथम क्षण के पश्चात् कार्य की आत्मा लुप्त होती है। यदि सिद्ध द्वारा यह अनुमित होता है, तो सिद्ध अधिगम के प्रथम क्षण को उत्पन्न करता है, जिसके पश्चात् तिरा के लुप्तता और उत्तमपुष्ट कार्य के असुप्त आकार की उत्पत्ति होती है। किन्तु दोनों अवस्थाओं में अधिगम का केवल प्रथम चरण सम्पूर्ण-ज्ञान का कारण होता है। अतः प्रमाण एक चरण है, और यही चरण सम्पूर्ण-ज्ञान का वस्तुतः कारण है।

प्रमाणों की व्यवस्था की परीक्षा

जब ज्ञान की परीक्षा केवल अनुमान से होती है, तब यह प्रत्यक्ष स्वमात्र उठता है कि ज्ञान के दो कारण हैं, वह उनके सम्पूर्ण होने के भी कारण हैं, अथवा ज्ञान का कारण एक है और उत्तरी समता को प्रमादित करने के लिए विज्ञान को दूसरी क्रिया करनी होती है।

इस प्रश्न पर भी मनीषियों ने विचार किया है क्योंकि उनको वेद मानकर प्रतिष्ठित करना था। मनीषियों के अनुसार ज्ञान स्वतः सम्पन्न-होता है, प्रत्यक्ष-मुक्त है, क्योंकि यह ज्ञान है, मिथ्यात्व नहीं है। जो ही अवस्थाओं ने ज्ञान आभास के रूप में निम्ना हो सकता है—
१. जब ठोस वाक्य ज्ञान है, या २. जब कल्प-ज्ञान है। किन्तु स्वतःप्रमाण का है; जो पक्ष सिद्ध होता है।

श्रीशं के अनुसार स्वतःप्रमाण नहीं है; पक्षप्रमाण है; क्योंकि प्रत्यक्ष ज्ञान प्रमाण है। श्रीशं के अनुसार व्यक्तिगत संज्ञा है। कारण-रूप के ज्ञान से, संज्ञा ज्ञान से अर्थविज्ञान ज्ञान से हम यह कह सकते हैं कि यह अर्थविज्ञान ज्ञान है।

कर्मि मनीषिक वैशेषिक और नैयायिकों की तथा शौचों की दृष्टि में साम्य है, तथापि इनमें भेद है। पहले ब्रह्मनिष्ठ के अनुसार ज्ञान-विज्ञान कर्त्ता, अर्थ, उद्देश्य तथा क्रिया-विज्ञान से संबंधित होती है। जब स्व-ज्ञान होता है, तब ज्ञाना कर्त्ता है, स्व अर्थ है, प्रत्यक्ष-विज्ञान होता है और क्रिया-विज्ञान प्रकाश-विज्ञान का बहुत से विनिर्गत हो अर्थ की ओर बला, उसका प्रकाश कर ज्ञाना को अर्थित करने के लिए लौटता है। इनमें प्रत्यक्ष-विज्ञान का प्रमाण है। यही प्रमाण है।

किन्तु शौच क्रिया और ज्ञान के साम्य का आधार पर उचित इस प्रपाती का प्रमाण माना जा सकता है; क्योंकि यह प्रत्यक्ष-मुक्त का सिद्धांत मानते हैं। इन्द्रिय है, इन्द्रियार्थ-व्यभिचार है, इन्द्रिय-विज्ञान है। ज्ञाना नहीं है, इन्द्रिय का उद्देश्य नहीं है, अर्थप्रमाण नहीं है। विज्ञान और विज्ञान में साम्य है। यही प्रमाण है; यही प्रमाण है। अर्थ का आधार का वाक्य वाक्य और ज्ञाना को सिद्ध नहीं है।

बहु ज्ञान का वैशिष्ट्य

विज्ञाना और अर्थविज्ञान के सिद्धांत में ज्ञान की ज्ञाना के द्वारा स्वरूप, परमाणु-ज्ञान की ज्ञाना की अपूर्व है। स्वरूप-परमाणु-ज्ञान अर्थ विज्ञान-ज्ञान है। जिसमें यह साम्य नहीं है, यह प्रमाण है। जो अर्थ प्रमाणित और ज्ञान होती है, यह अर्थ स्वतःप्रमाण है। अर्थ-व्यभिचार में स्वरूप और अर्थविज्ञान में अर्थप्रमाण प्रमाणित होती है। यह प्रमाण-ज्ञान है। जब तक यह ज्ञाना और प्रमाण-ज्ञान है, तब तक अर्थ का प्रमाण-ज्ञान भी स्वरूप है। जो वह विज्ञान का ज्ञान है, जो न प्रमाणित होती है, और न प्रमाण-ज्ञान करती है और न प्रमाण-ज्ञान है यह प्रमाण-ज्ञान है। तथापि विज्ञान-विज्ञान ज्ञान के द्वारा ही तथापि वह अर्थविज्ञाना का कारण स्वरूप नहीं है। ज्ञाना, ज्ञाना प्रमाण-ज्ञान है केवल प्रमाण-ज्ञान है। विज्ञान-विज्ञान ज्ञाना, उद्देश्य-विज्ञान, ज्ञाना, साम्य प्रमाण-ज्ञान है; केवल स्वतःप्रमाण-ज्ञान-ज्ञान है। ज्ञान-ज्ञान विज्ञान है, स्वरूप-ज्ञान है। इन वाक्य विज्ञाना की स्वरूप नहीं है। स्वरूप-ज्ञान में विज्ञान नहीं होता, प्रमाण पर निश्चित-ज्ञान है। किन्तु हम जो के ज्ञान एक लोका है जो विज्ञाना ज्ञाना है किन्तु विज्ञाना आधार-ज्ञान-ज्ञान है। इस वैशिष्ट्य-ज्ञान-ज्ञान है। विज्ञाना को ज्ञान के है—एक और

कस्तु-मिश्रित। कस्तु के भी दो प्रकार हैं—गुह्य और परिकल्प-मिश्रित। एक कस्तु-स्तु एवं रक्तकण्ड है। यह परमार्थ-स्तु है। दूसरा रक्तकण्ड के अनन्तर विक्षेप-निर्मित आकार है। यह कस्तु-प्रतिकल्प पारम्पर्येय होता है, एवं अर्थ-संवाद होता है, यद्यपि यह अनुमन परमार्थ स्तु की दृष्टि से भ्रान्त है। यह पारंपर्येय स्तु है, प्रत्यक्षेय नहीं।

प्रमाण का द्वैविध्य

किस प्रकार कस्तु-स्तु द्विविध है, ठीकी प्रकार प्रमाण भी द्विविध है। प्रमाण प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष है। यह परमार्थ-स्तु के ज्ञान का कारण है, या संवृत्ति-स्तु के ज्ञान का कारण है। प्रत्यक्ष-प्रमाण इन्द्रिय-व्यापार से उत्पन्न होता है, अप्रत्यक्ष विक्षेप से। प्रथम प्रतिपाद है, वृत्त कल्पना है। प्रथम अर्थ का ग्रहण करता है, वृत्त उसी की कल्पना करता है (विक्षेपवति)। वास्तव में 'ग्रहण' नहीं होता, किन्तु इस शब्द का व्यवहार ज्ञान के प्रथम क्षण की दृष्टि अर्थ के विक्षेप से विशिष्ट करने के लिए होता है। यह ध्वज कलापतया उत्पन्न है, अतः यह अनभिज्ञान है। नाम, अमिशा किसी एकत्व की होती है, किन्तु वेद्य, काल और गुण का संयोग होता है। यह एकत्व एक विक्षेप है, और बुद्धि की किस प्रक्रिया से इच्छा निर्माण होता है, यह प्रतिपाद नहीं है।

अर्थात् कहते हैं कि प्रमाण के द्विविध किन्तु हैं—मात्र और अभ्यवसेव (पृ १५, १६)। प्रमाण और अभ्यवसेव मिश्र-मिश्र हैं। प्रत्यक्ष का ध्वज एक है। यह मात्र है। दूसरा अभ्यवसेव प्रत्यक्ष स्तु से उत्पन्न निरन्तर है। यह ध्वज उत्पन्न है। उत्पन्न ही प्रत्यक्ष का प्रापयोग है। ध्वज की प्राप्ति अशक्य है।

बौद्धों के अनुसार दो प्रमाण हैं—प्रत्यक्ष और अनुमान। वैशेषिक भी दो ही प्रमाण मानते हैं, यद्यपि उनके लक्षण और उनकी व्याख्या भिन्न है। बौद्ध आस्तिक्यन की प्रमाण में नहीं गिनते। नैयायिकों का उपमान और अर्थापत्ति बौद्धों के अनुमान के अन्तर्गत हैं। ज्ञान इन्द्रिय-व्यापार से होता है, और विक्षेप-स्तु से आकार का उत्पाद होता है। प्रत्यक्ष में अर्थ का आकार विराट्मान होता है। अनुमान में लिङ्ग द्वारा अर्थ का अस्तुतः ज्ञान होता है। अग्नि के संनिधान में अग्नि का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, और यदि अग्नि दूर है, और धूमनिर्गम के ध्वजन से ज्ञान होता है तो वह अनुमान है। एक में प्रत्यक्ष प्रमाण है, दूसरे में विक्षेप का प्रकर्ष है।

बौद्धों का शब्द 'प्रमाण-व्यवस्था' कहलाता है, जब कि दूसरे का शब्द 'प्रमाण-संज्ञा' कहलाता है। प्रमाण-संज्ञा के अनुसार प्रत्यक्ष अर्थ का ज्ञान प्रत्यक्ष और अनुमान दोनों से हो सकता है। बौद्ध-वाद में प्रत्यक्ष और अनुमान दोनों की दृष्टता की व्यवस्था है। एक दूसरे के क्षेत्र में प्रवेश नहीं करता।

इस प्रकार हम देखते हैं कि बौद्ध-धर्मान की दृष्टि आलोचनात्मक है। बौद्ध-धर्मान में प्रमाण दो ही हैं। दोनों ही इन्द्रिय-व्यव अनुमान का सम्प्रतिक्रमण नहीं कर सकते। वो अतीन्द्रिय है, वह ज्ञान का किन्तु नहीं है। एक अतीन्द्रिय अर्थ, वो वेद्य, काल, लक्षण से विभक्त है, अमिश्रित है। अतीन्द्रिय क्षेत्र में विक्षेप से द्विविध निर्मित होया वो विभक्त होना।

चौड-धर्म में बुद्ध को सर्वज्ञ कहा है, किन्तु अतिश्रिय-सर्वज्ञत्व का होना या न होना सन्दिग्ध है। अतः यह अनैकान्तिक है।

धर्मोत्तर कहते हैं कि विश्व अनुमान का श्रिय-ज्ञेयत्व आगमसिद्ध है, उसका आशय आशय है। ये सुखियाँ अकल-वर्णन के वल से प्रवृत्त होती हैं, अर्थात् विद्वत्प्रमाण के सामर्थ्य से प्रवृत्त होती हैं। आशय के जो अर्थ अतीतिप्रिय हैं अर्थात् जो प्रत्यक्ष-अनुमान के विरुद्ध नहीं हैं, यथा सामान्यादि; उनका विचार में आगमाभिन्न अनुमान की समाप्ति है। विरुद्ध शास्त्रकार कत-अकत स्वभाव का आरोप करते हैं। जब शास्त्रकार ही भ्रान्त होते हैं, तो दूसरा का क्या भरोसा, किन्तु यथापरिचित बलुरिचयि में इसकी समाप्ति नहीं है।

प्रत्यक्ष

ज्ञान के स्वरूप को हम कभी नहीं समझते किन्तु हम उसे साक्षर और परोक्ष में विभक्त कर सकते हैं। इसी विभाग के आधार पर ज्ञानमीमांसा का शास्त्र आश्रित है। साक्षर को हम इन्द्रिय-व्यापार और परोक्ष को विद्वत्प्रमाण कह सकते हैं। अर्थ का साक्षात्कारी ज्ञान प्रत्यक्ष कहा जाता है। प्रत्यक्ष निर्विकल्पक है अविकल्पक नहीं है। यह कलु के लक्षणका प्रवृत्त करता है। यह नामव्यापारि (वाति इत्यं गुणं कर्म नाम) का प्रवृत्त नहीं करता। अतः विद्वत्प्रमाण है। निर्विकल्पक प्रत्यक्ष व्यापारि से असंयुक्त है। यह कहना से अपोद्ध है। अविकल्पक प्रत्यक्ष प्रत्यक्ष नहीं है, क्योंकि वह मन इन्द्रिय द्वारा व्यापारि का विवेचन करके विरुद्ध का प्रवृत्त करता है। यह इन्द्रिय से कलु का आलोचन मात्र नहीं है। कलुमात्र का जो प्रथम संयुक्त प्रवृत्त होता है, वही निर्विकल्पक प्रत्यक्ष है। वही शुद्ध प्रत्यक्ष है। परन्तु मन द्वारा (नामव्यापारि से) कलु के नाम का ज्ञान होता है। हम प्रत्यक्ष नहीं कह सकते। यह इन्द्रियार्थ के समिद्धि से कल्प नहीं है। यह इन्द्रिय व्यापार ने उत्पन्न नहीं होता। अन्य मनों के अनुसार अविकल्पक भी प्रत्यक्ष है क्योंकि यह इन्द्रिय-व्यापार से कल्प है और इन्द्रिय-व्यापार उक्त समय में उपरत नहीं होता जब अविकल्पक का उत्पन्न होता है क्योंकि इसका अपरोक्ष-मात्र होता है। किन्तु कुछ कहते हैं कि यह कहना कि अविकल्पक प्रत्यक्ष है और साथ ही साथ यह अपरोक्षव्यापार है परस्पर विरोधी है। अनुसंधान का अपरोक्ष इन्द्रिय को नहीं होता। संशयार्थ और प्रत्यक्षिणा की क्रिया वर्तमान अनुसंधान और अतीतानुसंधान के विषयों के पक्षीकरण से होता है।

प्रत्यक्ष ज्ञान को अप्रामाण्य होना चाहिये। प्रत्यक्ष ज्ञान सभी व्यापार हो सकता है जब कि वह विरुद्ध न हो। भ्रान्ति भी दो प्रकार की है—१ सुषुप्तिप्रवृत्ति, जिसके अनुसार सभी व्यापारिक ज्ञान एक प्रकार का विद्वत्प्रमाण है और २ प्रतिमासिकी भ्रान्ति। प्रत्यक्ष मात्र रूप (परमार्थरूप में) में अविरुद्ध होता है।

मात्र-प्रत्यक्ष

इन्द्रियविभक्त ज्ञान प्रत्यक्ष का वैयर्थ्य एक प्रकार है। एक रूप प्रत्यक्ष है, जिसे मानव-प्रत्यक्ष कहते हैं। प्रत्यक्ष प्रत्यक्ष ज्ञान में इसका एक रूप होता है; यह इन्द्रिय ज्ञान के विरुद्ध

ध्वज से उत्तर ध्वज है। इन्द्रिय और विकल्प का मौलिक मेव स्थापित कर प्रमाणावाद को इनके सहकारित्व को समझाने की आवश्यकता पड़ी। इन दोनों को प्रयुक्त कर इनके पुन मिलाने के लिए बिकल्प होना पड़ा। पूर्ण बोधधर्म में एक कर्षणधर्म एक प्रसुधधर्म और एक मनोधर्म के हेतु-मन्तव्यकण कर्षण का ज्ञान होता है। इन्द्रिय और विकल्प का मेव स्थापित कर बिहन्मय मे मन का बोध कर प्रसुधधर्म के स्थान में सुख इन्द्रियविज्ञान को रखा। इस प्रकार कर्षण-ज्ञान को सुख इन्द्रियविज्ञान के रूप से समझना, जिसके अन्तर्गत विकल्प निर्माण होता है। इन्द्रिय विज्ञान के लिए वेद्य का नियत करना विकल्प का काम हो गया। यह ध्वज प्रत्यक्ष और अविकल्प है। पहला ध्वज सुख इन्द्रियविज्ञान है; दूसरा ध्वज मानस प्रत्यक्ष है। प्रसुध का जब व्यापार होता है तब कर्मज्ञान प्रसुधभिन्न होता है। जब प्रसुध का व्यापार उन्मत्त हो जाता है तब मनोविज्ञान का प्रत्यक्ष होता है।

बोधि-प्रत्यक्ष

इन्द्रियविज्ञान के प्रथम ध्वज में वैसा सुख्यम ज्ञान होता है वैसा उत्तर ध्वज में विकल्प निर्माण से नहीं होता। अविकल्पक ज्ञान असुख्यम होता है। बोधि प्रत्यक्ष से साम्य-मान धर्म का दर्शन बोधी को होता है। यह अतीत भविष्यत् को उसी प्रकार ज्ञान करता है, जिस प्रकार वर्तमान को। यह प्रत्यक्ष अतीतिक योग्य तन्निर्णय से कम्य है। इतर प्रत्यक्ष के तुल्य यह भी प्रत्यक्ष है। सुख्यम होने से निर्विकल्पक है। प्रमाण सुख और धर्मप्राप्ति होने से संवाहक है।

स्वतन्त्रत्व

तत्त्वज्ञानिक बोध्याचार का मत है कि सर्वज्ञान स्वप्रकाश है। जिस प्रकार दीप्त समीप की वस्तुओं को प्रकाशित करता है और साथ ही साथ अपने को भी प्रकाशित करता है, प्रतीप स्वप्रकाश के लिए किसी दूसरे प्रकाश पर निर्भर नहीं रहता उसी प्रकार ज्ञान स्वप्रकाश है।

प्रत्यक्ष के अनुसार ज्ञान का स्वतः प्रत्यक्ष होता है। कुमायित के अनुसार ज्ञान-विज्ञान का प्रत्यक्ष नहीं होता। यह ज्ञाता या प्रत्यक्ष से अनुमिश्र होती है।

न्याय-वैशेषिक के अनुसार ज्ञान प्रत्यक्ष का विषय है, किन्तु इतना स्वतः प्रत्यक्ष नहीं होता, अन्तःकरण धर्मात् मनोद्वारा अन्य ज्ञान से होता है। ज्ञान का अनुमान जातता से नहीं होता। एक ज्ञान का प्रत्यक्ष दूसरे ज्ञान से होता है जिसे अनुम्यक्साव करते हैं। ज्ञान पर प्रकाशक है, स्वप्रकाशक नहीं है। ज्ञान ज्ञानान्तर से वेद्य है।

शंख-योग का मत है कि ज्ञान का प्रत्यक्ष आत्मा द्वारा होता है, अन्य ज्ञान से नहीं होता; क्योंकि ज्ञान अचेतन है। चित्त स्वप्रकाश नहीं है, क्योंकि चित्त आत्मा का दर्शन है। जिस प्रकार इतर इन्द्रियों तथा इन्द्रियार्थ स्वप्रकाश नहीं है, क्योंकि यह दर्शन है, उसी प्रकार चित्त (= मन) भी स्वप्रकाश नहीं है। तब यह धर्म का प्रकाश कैसे करता है। शंख-योग पुरुष को ज्ञाता की स्वीकार करता है। यह इसे ज्ञाता और मोक्षा मानता है। पुरुष प्रकाश-स्वभाव है। प्रकाश पुरुष का गुण नहीं है। स्वाप्तास पुरुष का प्रतिबिम्ब अचेतन बुद्धि पर पड़ता है

और यह पुरुष बुद्धि की प्रकृति को स्वकृत्या के रूप में विपर्ययित करती करता है। पुरुष न अत्यन्त बुद्धि उत्कृष्ट है और न अत्यन्त विरक्त है। यह बुद्धि से मित है। किन्तु यदि पुरुष अत्यन्त सरूप नहीं है तो यह अत्यन्त विरक्त भी नहीं है, क्योंकि पुरुष यद्यपि सुख है तथापि बुद्धि में पुरुष के प्रतिष्ठापन होने से चैतन्यापन बुद्धि की वृत्ति को यह जानता है और अतःप्रत्यक्ष होते हुए भी उसे अत्यन्त के समान प्रतीत करता है। बुद्धि अथ स्वभाव है तथापि स्वभाव पुरुष के प्रतिविम्बित होने से यह चैतन्य को प्राप्त करती है।

अन्तर्यामि के अनुसार ज्ञान स्वप्रकाश है।

हीनव्यास में आत्मा और उसके गुणों का प्रत्यक्षज्ञान है। किन्तु वहाँ भी विज्ञान, इन्द्रिय और विषय का त्रिक है। मन-इन्द्रिय या अत्यन्त को भी यह मानता है, जिसके चैतन्य-धर्म विरक्त है। मन विज्ञान-व्यतिरिक्त है; यह चैतन्यिक धर्मों की उपलब्धि स्वतः करता है और यज्ञ विज्ञानों का प्रत्यक्ष चैतन्यो द्वारा करता है।

विद्वान्नाम "स वाद का प्रत्यक्षज्ञान करते हैं। मन नाम का कोई इन्द्रियान्तर नहीं है और सुखादि प्रमेय नहीं हैं। हीनव्यास के अन्तर्गत मन के सम्बन्ध में सर्व सम्मत कोई विचार नहीं है। सर्वोक्तिवादी मन इन्द्रिय का बुद्धि से तात्पर्य मानता है। इनके अनुसार चित्त, मन और विज्ञान का एक ही अर्थ है। किन्तु वेदवादी विज्ञान के साथ इन्द्रिय चित्त भी मानते हैं।

विद्वान्नाम नैविको के मत का विरोध करते हुए कहते हैं कि व्याख्यान [१।१।१२] में भी केवल पाँच इन्द्रियाँ गिनाई गई हैं। किन्तु वात्स्यायन कहते हैं कि मन इन्द्रिय है। अतः इन्द्रिय द्वारा स्वस्वयं करता है क्योंकि यदि "न्द्रिय-विरोध विज्ञान हो जावे तो अनुस्यूताय (मैं इस घट के ज्ञान से संतुष्ट हूँ) की उत्पत्ति नहीं होती।

पूर्ववर्ती प्रश्न करता है कि ज्ञान वात्स्यायन कि आत्मा और आत्मीय वेदना और संज्ञा की उपलब्धि कैसे होती है। मायका उतर देते हैं कि यह अत्यन्त (मन) द्वारा होती है। मन इन्द्रिय है, यद्यपि स्वयं मन का प्रत्यक्ष उल्लेख है। इसका कारण यह है कि मन इन्द्रिय चैतन्य से कुछ बातों में मित है। इस स्वयं में भी पञ्चन्द्रिय मन का निषेध नहीं किया गया है। विद्वान्नाम उतर देते हैं कि यदि अनिषेध से प्रत्यक्ष सम्बन्ध बाध तो अन्य इन्द्रियों का उल्लेख हुआ है, क्योंकि उनका अस्तित्व अभी मानते हैं। विद्वान्नाम अन्तर्यामि का प्रत्यक्षज्ञान करते हैं और उसके स्थान में मानस-प्रत्यक्ष मानते हैं।

सर्व ज्ञान प्राज्ञ और प्राज्ञ में विभक्त है, किन्तु प्राज्ञ अंश को इसी प्रकार पुनः विभक्त नहीं कर सकते क्योंकि विज्ञान के दो भाग नहीं होते। अतः सर्वज्ञान को अग्र प्रत्यक्ष के द्वारा समझना अनुचित है।

फर्माते कहते हैं कि ज्ञान की प्रकृति म प्रथम स्वयं के अनन्तर विज्ञान अनुगमन करता है। निःसन्देह आत्मा का ज्ञान कावचन होता है, किन्तु इसके अनन्तर विज्ञान नहीं

होता। चित्त की कोई आवश्यकता नहीं है, किन्तु यह संवेदन प्रत्यक्ष न होता हो। यदि हम नीलादि देखते हैं और साथ साथ सुलादि आकार का संवेदन होता है तो यह नहीं कह सकते कि यह सुलादि रूप नीलादि से उत्पन्न इन्द्रिय विज्ञान के दृश्य आकार है। किन्तु जब किसी बाह्य अर्थ तथा नीलादि का दर्शन होता है तो दृश्य काल में सुलादि आकार से किसी अन्य का संवेदन होता है। यह स्वात्मा की अवस्था का संवेदन है। वस्तुतः कित् इस में आत्मा का वेदन होता है वह रूप प्रत्यक्ष का आत्म-संवेदन है। अतः रूपदर्शन के साथ साथ हम किसी एक अन्य वस्तु का अनुभव करते हैं, जो वह अर्थ से अन्य है, जो प्रत्येक चित्तावस्था के साथ होता है और किन्तु बिना कोई चित्तावस्था नहीं होती। यह वस्तु स्वात्मा है। यह ज्ञान ही है। इसी से ज्ञान का अनुभव होता है। यह ज्ञान रूपवेदन आत्मा का साक्षात्कार है; यह निर्विकल्पक और अनान्त है, अतः प्रत्यक्ष है।

तुलना—इस प्रकार हम देखते हैं कि अन्य दर्शनों का आत्मा उपनियमों में ब्रह्म का स्थान पारम सत्य में एक ब्रह्म के रूप में माना गया है। हीनयान में हम इसे विज्ञान-उत्थान के रूप में पाते हैं, किन्तु अरिष पण्डेन्द्रिय का है। बौद्ध-न्याय में इसका वह स्थान भी विद्वत् हो जाता है और वह प्रत्येक चित्तावस्था का साहचर्य करता है।

प्रत्यक्ष पर अन्य भारतीय दर्शनों के विचार

सांख्य

प्रत्यक्ष वह विज्ञान है 'जो कि वस्तु के संकेत से सिद्ध होता है उसी वस्तु के आकार को प्रत्यक्ष करता है' [सांख्यसूत्र (१।८८) पर संकवसिद्ध तत्वाकारोत्पत्ति विज्ञान उपनिषद्]। विज्ञानमिदं इह लक्ष्य का स्वीकरण करते हुए कहते हैं कि प्रत्यक्ष वह बुद्धिबुद्धि है जो वस्तु को प्राप्त होकर उस वस्तु के आकार में परिणत होती है। वस्तु के साक्षिण्य से ही बुद्धि बुद्धि नहीं उत्पन्न होती, किन्तु केवल उसका विरोध आकार उसके उत्पन्न होता है। वह आकार बुद्धिबुद्धि में निहित है। प्रत्यक्ष होने के लिए एक बाह्य वस्तु का अभिकर्ष बुद्धि को चाहिये। और बाह्य वस्तु के ज्ञान के लिए इन्द्रिय-अभिकर्ष चाहिये। संकेतों के अनुसार बुद्धि का हम उसकी बुद्धि में अन्तर्गत है। जब उपाध कित् में इन्द्रियों की बुद्धि के होने से वह हम अभिमूढ होता है, तब अभ्यवसाय (ज्ञान) होता है। ईश्वरकृपा प्रत्यक्ष का लक्षण इस प्रकार देते हैं —

‘प्रतिक्लिप्ताप्यवसायो दृग्’ [सांख्यसूत्रोपनिषद् ५.]

अवसर्पति मित्र इह लक्ष्य का माप्य इस प्रकार करते हैं — प्रथम प्रत्यक्ष का एक वास्तविक कित् होना चाहिये। यह संशय का व्यक्त्वैद कथा है। कित् बुद्धिबुद्धि को अपने आकार में परिणत करता है। प्रत्यक्ष के कित् बाह्य और आन्तरिक दोनों हैं, बुद्धिमादि (ज्ञान) पदार्थ और गुणादि लक्षण पदार्थ।

पुन दित्य क्रियेय के प्रत्यक्ष के लिए शक्तिप्रिय क्रिया की शक्ति की आवश्यकता होती है। यह शक्ति इन्द्रियाय-समिद्धय के रूप में होती है। इसके अनुमान, सम्पादि परामर्श होते हैं। पुन इसके अतिरिक्त बुद्धिशक्ति भी चाहिये। बुद्धि-स्फाटार से क्रियेय का निश्चित ज्ञान होता है। परिणाम स्वतन्त्र अभ्यवसाय अथवा निश्चित ज्ञान उत्पन्न होता है।

वाक्यरूपि मित्र कहते हैं कि काष्ठेन्द्रिय वस्तु का आशोषन कर मन को समर्पण करता है, मूल संवेदन कर आईकार को समर्पण करता है, आईकार प्रमिति लेकर बुद्धि को समर्पण करता है। काष्ठेन्द्रिय मन और आईकार यद्यपि परस्पर विरोधी हैं, तथापि भोग अनवग कर पुनराय के लिए इनकी एक वाक्यरूप सिद्ध होती है।

यसोन्द्रियों की शक्ति बलु का आलोचन-मात्र है। यह निर्विपरक ज्ञान है। तब-
बलु मन की शक्ति है। जब बलु का आलोचन इन्द्रिय से होता है तब मन का सहाय
होता है। मन विशेष-विशेष-मात्र से विवेचन करता है। "यह यह है यह नहीं
है" (नदनं, नैपनं)। पहले निर्विपरक ज्ञान होता है। यह वातवृत्त का ज्ञान के समान
होता है। परन्तु वातवृत्त यमों से बलु का विवेचन होता है, समान असमान-वातवृत्त
का वातवृत्त होता है। यह मन का सहाय है। यह निर्विपरक है। जब यमोंन्द्रिय से
बलु का आलोचन कर मन द्वारा विशेष-विशेष-मात्र का विवेचन होता है तब अद्वैत
उत्त ज्ञान की शक्ति करता है। यहाँ मैं अधिष्ठित हूँ मरे तब यह विषय है मुझसे अन्य कोई
मैं अधिष्ठित नहीं है, अतः मैं हूँ। यह जो अधिष्ठित होता है उस अद्वैत करता है।
असाधारण सहाय होने से इसे अद्वैत कहते हैं। इस प्रकार जो पदार्थ विषय का अधिष्ठित
होता या पद अद्वैत से वास्तव होकर व्यक्तित्व अनुभव हो जाता है।

अथ मन स विचारित होकर शिखरक मान अर्द्धर हाथ अस्मिन् होता है, तब बुद्धि की अ-प्रतापमय शक्ति होती है। यह कण्ठ के प्रति क्या कथ्य है, क्या प्रवृत्ति होनी चाहिये इस प्रकार का विनिरुद्ध अल्पकाल-बुद्धि का असाधारण आगार है।

मन के अनुसार वस्तु जगत् के निष्कल-रङ्ग और वास्तविक का संयोग प्राप्त है। अन्तिम—सुख, अर्थकार और मन—एक स्मृत है। यह एक दूसरे में स्थित नहीं है। इन दोनों का मिश्रण कर एक अन्त इच्छा होता है। मन के वास्तविक अनुसार यह धर्म है।

ज्याय

[illegible]

वास्तव्य कहते हैं कि मन भी इन्द्रिय है। इसलिए सुख दुःखदि का संवेदन भी प्रत्यक्ष के अन्तर्गत है।

विशद्वचन कहते हैं कि प्रत्यक्ष वह ज्ञान है जिसका अपर ज्ञानकरण नहीं है। यह अनुमान, उपमान, स्मृति, शब्दज्ञान का निरूपण करता है, क्योंकि इन ज्ञानों का करण अपर ज्ञान है। निर्विकल्पक ज्ञान नाम से अर्थात्तु है। अविकल्पक वस्तु के नाम का भी ग्रहण किया है। नैयायिकों का मत है कि निर्विकल्पक प्रत्यक्ष विशेष और विशेष्य का ग्रहण करता है किन्तु उनके संकल्प का ग्रहण नहीं करता।

मीमांसक

वैमिनि श्रामका वही लक्षण बताते हैं जो नैयायिक बताते हैं। वैमिनि कहते हैं कि प्रत्यक्ष से अतीन्द्रिय फल का ग्रहण नहीं होता। यह केवल इतना कहते हैं कि इन्द्रियार्थ के लक्षिकर्ष से अन्य ज्ञान प्रत्यक्ष है। यह ज्ञान पुरुष में होता है।

मन्मथ के अनुसार साक्षात्कृति को प्रत्यक्ष कहते हैं। प्रत्यक्ष ज्ञान की प्रत्येक क्रिया में त्रिपुटी संश्लिष्ट होती है—आत्मा जो ज्ञाता है उसकी संश्लिष्ट केवल्य की संश्लिष्ट और ज्ञान की संश्लिष्ट। प्रत्यक्ष क्रिया दो प्रकार की है—निर्विकल्पक, लक्षिकल्पक। प्रत्यक्ष का ज्ञान अन्य प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता। यह लक्षिकल्प है।

वैदिक

मन्मथ के मत है कि इन्द्रियार्थ-लक्षिकर्ष के अनन्तर ही वस्तु के स्वस्मय का प्रत्यक्ष होता है। यह निर्विकल्पक है। यह सामान्य विशेष उचित वस्तु का आत्मनिबन्धन है। किन्तु इस ज्ञान में सामान्य-विशेष ज्ञान अभिव्यक्त होते हैं। यह ज्ञान की पूर्वावस्था है। इसमें पूर्व प्रमाणांतर नहीं है। इसका फल समान नहीं है। लक्षिकल्प विशेष वस्तु का ग्रहण है।

अनुमान

स्वार्थानुमान

अनुमान दो प्रकार का है—परार्थानुमान और स्वार्थानुमान। परार्थानुमान शब्दात्मक है (तिलोक्ति) स्वार्थानुमान ज्ञानात्मक है। दोनों में अत्यन्त घेब होने से इनका लक्षण एक नहीं है। परार्थानुमान वह है जिससे दूसरे को ज्ञान प्रतिपादित करते हैं। स्वार्थानुमान अपनी प्रतिपत्ति के लिए है। पहला हम स्वार्थानुमान का लक्षण वर्णित करेंगे। जो ज्ञान जिस लिंग से उत्पन्न होता है और जिसका आत्मनिबन्धन अनुमेय है, वह स्वार्थानुमान है। अनुमान में भी प्रत्यक्ष के द्वारा प्रमाणापत्ति की व्यवस्था है। यथा नीलसकल प्रत्यक्ष का अनुमान होने पर नीलबोधकम अवस्थापित होता है। यही नीलसकल को अवस्थापन का हेतु है, प्रमाण है और नीलबोधकम प्रमाणापत्ति है। इसी प्रकार अनुमान के नीलाकार उत्पन्न होने पर नीलबोधकम अवस्थापित होता है। नीलसकल इसका प्रमाण है और नीलनिबन्धनकम इसका प्रमाणापत्ति है। वाक्यवत् ही नील प्रतीतिरूप सिद्ध होता है, अन्यथा नहीं।

लिंग की विरूपता

लिंग हेतु को कहते हैं। इसके तीन रूप हैं।

लिंग का अनुमेय में होना (सत्त्व) प्रथम रूप है। इसका होना निश्चित है, क्योंकि लिंग योग्यता के कारण नहीं किन्तु इसलिए है कि आवश्यक रूप से परोक्ष ज्ञान का निमित्त है। अदृष्ट बीज भी अंशुर के उत्पादन की योग्यता रखता है किन्तु अदृष्ट धूम से अग्नि की प्रतिरक्ति नहीं होती यह प्रतिरक्ति भी नहीं होती कि अमुक स्थान में अग्नि है। लिंग की तुलना उस दोन के प्रकाश से भी नहीं हो सकती जो यद्यपि को प्रकाशित करता है। यह परोक्षार्थ का प्रकाशन किशो बल के ज्ञान के उत्पादन का हेतु है जो उपस्थित है। और और धूम में कोई निश्चित हमको संकल्प नहीं है। यद्यपि धूम का दहन है तथापि अग्नि की प्रतिरक्ति नहीं होगी जब तक अग्नि के साथ उसके निश्चित अग्निमाय का ज्ञान न हो। अतः लिंग का आधार परोक्षार्थ (यथा अग्नि) और दृष्टलिंग (यथा धूम) की नान्दरीकृष्टता (अविनाभाव) का निश्चयन ही है।

इस स्वकचन (लिंग के अनुमेय में होने से) से अस्मिन् लिंग का निरसन होता है। लिंग को पक्ष के एक देश में प्रसिद्ध न होना चाहिये। यथा—वृक्ष पेड़न हैं क्योंकि वे छोटे हैं, किन्तु सब वृक्ष नहीं छोटे, क्योंकि उनका स्थाप केवल एक देश में सिद्ध है। अतः अनुमान नहीं है।

लिंग का द्वितीय रूप उत्पन्न करव में ही निहित स्व है।

इस स्व प्रत्यक्ष से सिद्ध का निरसन होता है, क्योंकि वह करव में नहीं है। साधारण अनेकान्तिक का भी निरसन है। वह करव में ही नहीं किन्तु उपपन्न पञ्चमान है। करव में ही लिंग का स्व है। इसका यह अर्थ नहीं है कि सब करव में दृष्ट होना चाहिये, किन्तु इसका यह अर्थ है कि अस्तित्व में न होना चाहिये।

लिंग का तृतीय रूप लिंग का अस्तित्व में निश्चित अस्तित्व है।

अस्तित्व प्रत्यक्ष से सिद्ध का निरसन होता है, क्योंकि सिद्ध निरव में होता है। साधारण का भी निरसन है क्योंकि वह सब करवों में होता है और अस्तित्व के एक देश में भी होता है। यथा—शुद्ध बिना प्रत्यक्ष के होते हैं। हेतु—क्योंकि वह अस्तित्व है। इस उदाहरण में अस्तित्व लिंग है। यह निश्चित के एक देश में है। यथा—शुद्ध अग्नि में (जो बिना प्रत्यक्ष के होता है और अस्तित्व है) और दूसरे देश में यथा आकाश-वादि में नहीं है, जो बिना प्रत्यक्ष के नहीं होता किन्तु निरव है। यहाँ अनुमान सिद्धांश पर्य्य है।

करव वह है जिसका पक्ष गम्यन है। यह गम्यन अर्थ है। यह अनुमान के लक्षण है। यह गम्यन स्था है जो पक्ष और करव को निमात्रा है। यह गम्यन अर्थ की समन्ता का कारण है।

अपवद मरु से अन्य या उसके विरुद्ध अथवा मरु का अभाव है। मरु तक मरु के समाप्त का अभाव नहीं माना जाता, तब तक मरु से अन्य और उसके विरुद्ध की प्रतीति नहीं हो सकती। अतः अपवदमान अन्य दो के अन्तर्गत है।

त्रिरूप सिंग के तीन प्रकार

त्रिरूप सिंग के तीन प्रकार हैं—अनुपलब्धि, समाप्त और कार्य।

अनुपलब्धि हेतु—अनुपलब्धि का प्रयोग इस प्रकार है—उस देश-विशेष में क्या नहीं है। अनु—उसका ज्ञान प्रतिपत्ता को नहीं होता यद्यपि ज्ञान का लक्षण अर्थ है हेतु-अन्य-नामही प्राप्त है। ज्ञान का अर्थ यह भी है। और अन्य अनुपलब्धि भी अर्थ है। इस प्रकार अनुपलब्धि प्रत्यक्ष है और उनकी लक्षित है। जिसे हम अनुपलब्धि कहते हैं, वह ज्ञान का अभाव नहीं है किन्तु अर्थ है और उसका ज्ञान है। अर्थानुपलब्धि स्वयं अनुपलब्धि होने से अर्थ नहीं है। किन्तु वह हम अनुपलब्धि की बात करते हैं, जिसका अर्थ इसका अनुपलब्धि है, तो यद्यपि सामर्थ्य से ही इसका अर्थ यह प्रवेश और उनके ज्ञान का आशय होता है। अनुपलब्धि का अर्थ विविध प्रवेश और उनके ज्ञान का होना है।

समाप्त हेतु—जिस सामर्थ्य की विद्यमानता हेतु की अपनी लक्ष्य भी ही अपेक्षा करती है, हेतुलक्ष्य अतिरिक्त किसी हेतु की अपेक्षा नहीं करती, उस सामर्थ्य में जो हेतु है वह समाप्त है।

प्रयोग—यह वृत्त है (सामर्थ्य)। हेतु—क्योंकि यह शिष्टा है। इसका अर्थ यह है कि इसके लिए वृत्त शब्द का व्यवहार हो सकता है क्योंकि इसके लिए शिष्टा का व्यवहार हो सकता है। अतः यदि किसी मूल पुरुष को जो शिष्टा का व्यवहार नहीं जानता और ऐसे हेतु में रहता है वहाँ प्रथम शिष्टा है, उसे कोई व्यक्ति एक और शिष्टा दिखाकर बतावे कि वह वृत्त है तो वह वृत्त पुरुष समझेगा कि शिष्टा का अन्वय वृत्त-व्यवहार में निमित्त है। इसलिए एक ही शिष्टा देखकर वह समझेगा कि यह वृत्त नहीं है। इस मूल को बताना चाहिये कि प्रत्येक शिष्टा के लिए वृत्त का व्यवहार होता है। अन्वयवृत्त वृत्त-व्यवहार के निमित्त नहीं है किन्तु केवल शिष्टापालनार्थ निमित्त है।

कार्य हेतु—यह हेतु कार्य है।

प्रयोग—यहाँ कार्य है। हेतु—क्योंकि यहाँ वृत्त है। कार्य सामर्थ्य है; 'वहाँ' कार्य है क्योंकि वृत्त है हेतु है। कार्यकारणभाव की प्रतीति लोको में है। वहाँ कार्य है वहाँ कार्य है और वहाँ कार्य की निष्पत्ति है वहाँ कार्य के अभाव की प्रतीति होती है। अतः कार्य का लक्षण अर्थ नहीं है।

हेतु-अर्थ का अर्थ

यह कहा जा सकता है कि जब कार्य तीन है तो एक सिंग का होना अनुपलब्धि है। यह भी कहा जा सकता है कि यदि यह तीन प्रकार-अर्थ है तो प्रकार अनन्त है।

इसका उत्तर यह है। इन तीन हेतुओं में से दो हेतु कल्पमान हैं। यह विधि के गमक है। एक प्रतिषेध का हेतु है। यह क्षमण रचना चाहिये कि प्रतिषेध से आद्यम अमान और अमान-अवहार का है। इसका अर्थ यह है कि हेतु साध्य का सिद्ध करता है, इसलिए वह साध्य का अर्थ है। साध्य प्रधान है। अतः (साध्य के उपकरण) हेतु के भेद साध्य के भेद से होते हैं न कि स्वस्वर-भेद से। साध्य कभी विधि है, कभी प्रतिषेध; क्योंकि विधि और प्रतिषेध एक दूसरे का परिहार है। इसलिए इनके हेतु एक दूसरे में मिलते हैं। कोई विधि हेतु में मिले है कोई अविधि है (स एव वृद्ध, सेव शिरोपा)। भेद और अभेद एक दूसरे का स्वाग करता है। इसलिए उनकी साम्य-स्थिति के हेतु भी मिलते हैं। अतः साध्य के हेतु मिलते हैं, क्योंकि साध्य में परस्पर विरोध है। किन्तु हेतु स्वतः एक मिश्र नहीं है।

पुनः ऐसा क्यों है कि इन्हीं तीन का हेतुत्व है। अन्य का हेतुत्व क्यों नहीं है।

क्योंकि एक दूसरे का तभी बनक होता है, जब वह दूसरे से स्वभावेन प्रतिबन्ध हो (यथा धूम का अग्नि से स्वभावा-प्रतिषेध है)। स्वभावा-प्रतिबन्ध होने पर ही साधनार्थ साध्यार्थ का ज्ञान करता है। इसलिए तीन ही गमक हैं अन्य नहीं।

इसका क्या कारण है कि स्वभावा-प्रतिबन्ध होने पर ही सम्मानकमान होता है, अन्यथा नहीं।

क्योंकि जो स्वभावा-प्रतिबन्ध है, उनके लिए अव्यवहार नियम का अभाव है।

साध्य और साधन में कौन कितना प्रतिबन्ध है।

साध्य में लिंग का स्वभावा-प्रतिबन्ध है। लिंग परामर्श है। इसलिए वह प्रतिबन्ध है। साध्य अर्थ अनपेक्षित है। इसलिए वह प्रतिबन्ध नहीं है। जो प्रतिबन्ध है वह गमक है। जो प्रतिबन्ध का विषय है वह गम्य है।

लिंग का स्वभावा-प्रतिबन्ध क्यों है।

क्योंकि वस्तुतः साधन साम्यसमान है, अथवा साध्य अर्थ से लिंग की उत्पत्ति होती है। यदि साम्यसमान साधन है, यदि उनका उपरम्य है, तो साध्य साधन का अभेद होगा। इसीलिए कहा है कि वस्तुतः अर्थान्तर परमार्थतत्त्वं त्वं में इनका अभेद है।

इसका क्या कारण है कि इन दो निमित्तों (स्वभावा-प्रतिबन्ध और कार्य) से ही लिंग का स्वभावा-प्रतिबन्ध होता है, अन्य से नहीं।

क्योंकि जब साधन नहीं होता या इसकी उत्पत्ति उत्पत्ति नहीं होती तब स्वभावा-प्रतिबन्ध नहीं होता। इसीलिए कार्य और स्वभावा-प्रतिबन्ध से ही वस्तु की विधि की सिद्धि होती है।

प्रतिषेध की सिद्धि

ऐसा क्यों है कि जब प्रतिषेधकता पुरुषार्थ की सिद्धि होती है, तो इस अवस्था की अनुपस्थिति में सिद्धि का हेतु नहीं मानते।

प्रतिषेध-व्यवहार की सिद्धि पूर्वोक्त द्वायानुपलब्धिवश होती है, अग्न्य से नहीं होती। प्रश्न है कि उन्हीं से क्यों होती है? क्योंकि यदि प्रतिषेध्य वस्तु विद्यमान होती तो द्वय की अनुपलब्धि संभव न होती। उसके अर्थमय होने से प्रतिषेध की सिद्धि होती है। अभाव-व्यवहार की सिद्धि तब होती है जब प्रतिपत्ता के अतीत या कर्तमान प्रत्यक्ष की निवृत्ति होती है, यदि इच्छा स्मृतिरूपकार भ्रम न हो गया हो। अतीत और कर्तमान काल की अनुपलब्धि ही अभाव का निश्चय करती है। अनागत अनुपलब्धि स्वर्ण-सिद्धि स्वभाव की है। क्योंकि वह अविद्य है, इसलिए अभाव का निश्चय नहीं करती।

अनुपलब्धि के प्रकार-भेद

अब अनुपलब्धि के प्रकार-भेद बताते हैं। इसके ११ भेद हैं। वह प्रयोगस्थ होते हैं। शब्द के अभिव्यक्ति-व्यापार को प्रयोग कहते हैं। शब्द कभी साक्षात् अव्यक्तर को छिपित कर अनुपलब्धि को छिपित करता है; कभी प्रतिपक्षान्तर का अभिप्रायी होता है। द्वायानुपलब्धि सर्वत्र जानी ज्ञानी, चाहे वह शब्द से छिपित न भी हो। अतः शब्द के व्यापारभेद से अनुपलब्धि का प्रकार-भेद होता है। स्वल्प-भेद नहीं है।

अब प्रकार-भेद बताते हैं—

१ प्रतिषेध्य के स्वभाव की अनुपलब्धि।

वया—यहाँ (कर्म) हुआ नहीं है (छाण्ड)।

हेतु—क्योंकि उपलब्धि के लक्षण प्राप्त होने पर भी अनुपलब्धि है।

२ प्रतिषेध्य के कार्य की अनुपलब्धि।

वया—यहाँ (कर्म) भूगोत्पत्ति का अनुपलब्ध सम्बन्ध रखने वाले कारण नहीं है (छाण्ड)।

हेतु—क्योंकि धूम का अभाव है।

३ व्याप्य (प्रतिषेध्य) का जो व्यापक कर्म है, उसकी अनुपलब्धि।

वया—यहाँ (कर्म) शिखापा नहीं है (छाण्ड)।

हेतु—क्योंकि व्यापक अवस्था वृक्ष का अभाव है। समान विषय में अभावस्वाभन्न का वह प्रयोग है।

४ प्रतिषेध्य के स्वभाव के विरुद्ध की उपलब्धि।

वया—यहाँ (कर्म) शीतका स्पर्श नहीं है (छाण्ड)।

हेतु—क्योंकि यहाँ अग्नि है।

५ प्रतिषेध्य के जो विरुद्ध है उसके कार्य की उपलब्धि।

वया—यहाँ (कर्म) शीत का स्पर्श नहीं है (छाण्ड)।

हेतु—क्योंकि यहाँ धूम है।

६ प्रतिषेध्य के जो विरुद्ध है उससे व्याप्त कर्मान्तर की उपलब्धि।

यथा—यात वस्तु का (भूत का) भी विनश्यत स्वभाव (धर्मी) प्रुपमावी नहीं है (साध्य) ।

हेतु—क्योंकि उनका विनाश हेतुस्वर की अपेक्षा करता है ।

७ प्रतिषेध का जो कार्य है उसके जो विरुद्ध है उसकी उपलब्धि ।

यथा—यहाँ (धर्मी) शीतवनन के अनुपहत सम्बन्ध के कारण नहीं है (साध्य) ।

हेतु—क्योंकि यहाँ अग्नि है ।

यहाँ शीतकारण अद्वय है और शीतस्पर्श अद्वय है, यहाँ इस हेतु का प्रयोग होता है । यहाँ शीतस्पर्श होता है, यहाँ द्वितीय हेतु का प्रयोग करते हैं । यहाँ शीत के कारण रह होते हैं, यहाँ प्रथम हेतु का प्रयोग होता है ।

८ प्रतिषेध का जो व्यापक है उसके जो विरुद्ध है उसकी उपलब्धि ।

यथा—यहाँ (धर्मी) दुष्पारस्पर्श नहीं है (साध्य) ।

हेतु—क्योंकि यहाँ अग्नि है ।

यहाँ दुष्पारस्पर्श व्याप्य है और शास्पर्श व्यापक है । शीतस्पर्श दृश्य नहीं है ।

९ प्रतिषेध का जो कारण है उसके अनुपलब्धि ।

यथा—यहाँ (धर्मी) दुष्माँ नहीं है (साध्य) ।

हेतु—क्योंकि अग्नि नहीं है ।

१ प्रतिषेध का जो कारण है उसके जो विरुद्ध है उसकी उपलब्धि ।

यथा—ऊँके (धर्मी) रोमहर्षादि विशेष नहीं है (साध्य) ।

हेतु—क्योंकि वहनविशेष उसके अभिहित है । कोई कोई वहन शीतनिष्कर्षन में समर्थ नहीं होता, जैसे प्रदीप । इसलिये वहन-विशेष उक्त है ।

११ प्रतिषेध का जो कारण है उसके जो विरुद्ध है उसका जो कार्य है उसकी उपलब्धि ।

यथा—इस देश (धर्मी) में रोमहर्षादि विशेषयुक्त पुरुष नहीं है (साध्य) ।

हेतु—क्योंकि यहाँ भूमि है ।

जब रोमहर्षादि विशेष का प्रत्यक्ष होता है तो प्रथम हेतु का प्रयोग होता है । जब कारण अर्थात् शीतस्पर्श का प्रत्यक्ष होता है, तब नवें हेतु का प्रयोग होता है । जब अग्नि का प्रत्यक्ष होता है, तब बसने हेतु का प्रयोग होता है । जब इन तीनों का प्रयोग नहीं होता, तो स्पर्शहेतु का प्रयोग होता है ।

यदि प्रतिषेध-हेतु एक है तो अभाव के कारण हेतु क्यों वर्धित है ? प्रथम को छोड़कर शेष इस प्रयोगों का एक प्रकार से प्रथम में अन्तर्भाव है ।

अद्वयानुपलब्धि

द्वयानुपलब्धि का हमने विवेचन किया है। यह अभाव और अभाव-व्यवहार में सम्मिलित है। अद्वयानुपलब्धि का क्या स्वभाव है और उसका क्या व्यापार है?

अर्थ, देश, काल और स्वभाव में से किसी से वा सक्ते विग्रह हो सकते हैं। इनका प्रतिपक्ष संशय हेतु है। इसका स्वभाव क्या है? प्रत्यक्ष और अनुमान दोनों की निवृत्ति इसका लक्षण है। प्रमाणा से प्रमेयकृता की व्यवस्था होती है। अतः प्रमाणा के अभाव में प्रमेय के अभाव की प्रतिपत्ति युक्त है। इसका उत्तर यह है। प्रमाणा की निवृत्ति से द्वयानुपलब्धि की सिद्धि नहीं होती। जब कारण की निवृत्ति होती है तब कार्य निवृत्त होता है। जब व्यापक की निवृत्ति होती है तब व्याप्य निवृत्त होता है। किन्तु प्रमाणा प्रमेय का कारण नहीं है और न व्यापक है। अतः जब दोनों प्रमाणाओं की निवृत्ति होती है तब प्रमेय अर्थ की निवृत्ति सिद्ध नहीं होती और क्योंकि प्रमाणा का अभाव कुछ सिद्ध नहीं करता, इसलिए अद्वय की अनुपलब्धि संशय का हेतु है, निरूप्य-हेतु नहीं है।

किन्तु यह भी युक्त है कि प्रमाणाकृता से प्रमेयकृता सिद्ध होती है। प्रमाणा प्रमेय का कार्य है। कारण के बिना कार्य नहीं होता। किन्तु ऐसा नहीं है कि कारण का कार्य अप्रमेय-मेय हो। अतः प्रमाणा से प्रमेयकृता की व्यवस्था होती है। प्रमाणात्मन से प्रमेयभाव की व्यवस्था नहीं होती।

परार्थानुमान

परार्थानुमान वह है जिससे दूसरे को ज्ञान प्रतिपादित करते हैं। यह त्रिकुल लिंग का प्रकाशन है। यहाँ भी लिंग या हेतु या साधन के तीन रूप हैं। यह इस प्रकार हैं—

१. आत्म्य

यथा—“यहाँ धूम है यहाँ बहि है” अथवा “जो बात है वह अनित्य है”।

२. अविरक

यथा—“यहाँ बहि नहीं है यहाँ धूम भी नहीं है”।

३. पक्षधर्मत्व

यथा—“यहाँ बहि धूम है, जिसका बहि के साथ अविनाभाव है”।

परार्थानुमान शब्दात्मक है। कथन द्वारा त्रिकुल लिंग का आत्म्यमान होता है। अनुमान को हमने पहले धम्मू जानात्मक बताया है। इसका क्या कारण है कि अब हम उसे कथनात्मक करते हैं।

हमारा उत्तर है कि कारण में कार्य का उपचार है। जब त्रिकुल लिंग का कथनात्मक आत्म्यमान होता है, तब उस पुरुष में त्रिकुल लिंग की स्मृति उत्पन्न होती है और स्मृति से अनुमान होता है। उस अनुमान का त्रिकुल लिंगाभिधान परंपरा कारण है। कथन उपचार का अनुमान है, मुख्यतः नहीं। लिंग के स्वल्प तथा उसके प्रतिपादक शब्द दोनों का

व्याख्यान होना चाहिये। स्वार्थानुमान में लिंग के स्वरूप का व्याख्यान हो चुका है। अब प्रतिपादक शब्द का व्याख्यान करना है।

अब हम परार्थानुमान के प्रकार-भेद दिखायेंगे। यह दो प्रकार का है। प्रयोग के भेद से यह द्विविध है। प्रयोग-भेद शब्द के अर्थानुमान-भेद से होता है—साधर्म्यक, वैधर्म्यक। इष्टान्तर्मी के साथ साधर्म्यक का हेतुवत्त सादृश्य साधर्म्य कहलाता है। हेतुवत्त असदृश्य वैधर्म्य है।

साधर्म्य क्या हो कुछ (= हेतुवत्त = संसार) है, वह अनित्य है; जैसे पद्मदि।

पद्मवत्त शब्द ऐसे ही कुछ है।

साध्य—वह अनित्य है।

वैधर्म्य—जो नित्य है वह अकृतक है, क्या आकाश। किन्तु शब्द कृतक है। वह अनित्य है।

यदि इन दोनों प्रयोगों का अर्थ भिन्न है, तो निरूप लिंग अभिप्रेत क्यों है?

प्रयोग की दृष्टि से इन दोनों अर्थों में भेद नहीं है। दोनों से निरूप लिंग प्रकाशित होता है। केवल प्रयोग का भेद है। अभिप्रेत की अपेक्षा कर बचन-भेद है, प्रकार्य अभिप्रेत है। यथा, पीन वेवदत्त चित्त में नहीं आता। पीन वेवदत्त यत्नि में आता है। इन दो वाक्यों में अभिप्रेत-भेद होते हुए भी गम्यमान कल एक ही है।

अब हम साधर्म्यक अनुमान के उदाहरण देते हैं।

अनुपलब्धि का साधर्म्यवाक्य प्रयोग

(अन्वय) जहाँ कहीं उपलब्धितव्य प्राप्त करण की उपलब्धि नहीं होती वहाँ हम उसके लिए अस्त्य का व्यवहार करते हैं।

(इष्टान्त) यथा जब शरायितारादि को भित्त करण के लिए हम अस्त्य व्यवहार करते हैं हम वस्तुका चिन्तन नहीं करते।

(पदधर्मत्व) एक प्रवेशविशेष में हम करण वद की उपलब्धि नहीं करते।

(साध्य) अतः हम उसे अस्त्य व्यवहार योग्य करते हैं।

स्वभाव हेतु का साधर्म्यवाक्य प्रयोग

(अन्वय) जो सत् है वह अनित्य है।

(इष्टान्त) यथा जगदि।

(पदधर्मत्व) शब्द सत् है।

(साध्य) यह अणुसन्तान है।

यह निर्विरोध स्वभाव का प्रयोग है।

अथ हम उक्तिरोध स्वभाव का प्रयोग बताते हैं।

(अन्वय) जो उत्पत्तिमत् है वह अनित्य है।

(इष्टान्त) यथा घटादि।

(पक्षधर्मत्व) शब्द उत्पत्तिमत् है।

(साध्य) शब्द अनित्य है।

अनुपपन्न से इसकी व्याप्ति है। यहाँ वस्तु उत्पत्ति से विशिष्ट है। यह स्वभावभूत धर्म है।

अथ कल्पित मेव से विशिष्ट स्वभाव का प्रयोग बताते हैं।

(अन्वय) जो कृतक है वह अनित्य है।

(इष्टान्त) यथा घटादि।

(पक्षधर्मत्व) शब्द कृतक है।

(साध्य) शब्द अनित्य है।

जो स्वभाव की निष्पत्ति के लिए अन्य कारणों के व्यापार की इच्छा करता है वह कृतक कहलाता है। इसलिए कृतक का स्वभाव व्यातिरिक्त विरोध से विशिष्ट है।

अर्थ ज्ञान का साधर्म्यवान् प्रयोग

यह वह है जहाँ हेतु कार्य है।

(अन्वय) जहाँ धूम है वहाँ वहि है।

(इष्टान्त) यथा मन्त्रादि में।

(पक्षधर्मत्व) जहाँ धूम है।

(साध्य) वहाँ वहि है।

यह भी साधर्म्यवान् प्रयोग है।

वैधर्म्यवान् प्रयोग

(अन्वय) जो धूत है उसकी अवस्था उपलब्धि होती है, यदि वह उपलब्धि लक्ष्य-प्राप्त है।

(इष्टान्त) यथा नीलादि विरोध।

(पक्षधर्मत्व) किन्तु इस प्रवेशविरोध में हम किसी दर-दर को नहीं देखते यद्यपि उपलब्धि लक्ष्य प्राप्त है।

(साध्य) अतः वहाँ धूत नहीं है।

अथ उक्त वैधर्म्य प्रयोग को कहेंगे जो स्वभाव हेतु है। जो नित्य है वह न धूत है, न उत्पत्तिमान् है और न कृतक है।

(इष्टान्त) यथा आकाशादि ।

(पक्षधर्मत्व) किन्तु शब्द सत् है, उत्पत्तिमान् है, कृतक है ।

(साध्य) अतः शब्द अनित्य है ।

अब कार्य-हस्त का वैधर्म्य-प्रयोग बताते हैं ।

(व्यतिरेक) वहाँ अग्नि नहीं है वहाँ घूम भी नहीं है ।

(इष्टान्त) यथा पुष्करिणी में ।

(पक्षधर्मत्व) किन्तु यहाँ घूम है ।

(साध्य) अतः यहाँ अग्नि है ।

यहाँ भी बहि का अभाव घूमाभाव से व्यक्त बताया गया है । किन्तु “यहाँ घूम है” इससे व्यापक अर्थान् घूम के अभाव का अभाव उक्त है अतः व्याप्य (अग्नि का अभाव) का भी अभाव है । और अब बहि के अभाव का निषेध है जो साम्प्रगति होती है ।

अनुमान प्रयोग के अंग

बौद्धिकों के प्रयोग के पाँच अङ्ग हैं, क्योंकि प्रतिज्ञा-अन्वय और निगमन-साध्य यद्यपि एक ही हैं, तथापि भिन्न कवन दिखाए गए हैं और पक्षधर्मत्व दो बार आया है ।

पर्वत पर बहि है ।

क्योंकि वहाँ घूम है ।

यथा महानग में ।

यह घूम पर्वत पर है ।

पर्वत पर बहि है ।

द्विष्टान्त ने प्रतिज्ञा = पक्ष निगमन = साध्य को निकाल दिया है तथा पक्षधर्मत्व को एक ही बार रखा है । अतः बौद्धिकों के प्रयोग के दो ही अंग होते हैं, क्योंकि अन्वय और व्यतिरेक से एक ही बात उक्त होती है ।

बौद्धिकों का अनुमान प्रयोग

१. वहाँ घूम है वहाँ बहि है, यथा महानग में वहाँ दोनों हैं; अथवा अतः में, वहाँ घूम नहीं है क्योंकि वहाँ अग्नि नहीं है ।

२. वहाँ घूम है जो अग्नि का लिंग है । अब हम उक्त दो प्रकार के प्रयोग का उप-योग करते हैं (साधर्म्य और वैधर्म्य) तो पक्ष या साध्य को निर्दिष्ट करने की आवश्यकता नहीं है क्योंकि साधन (लिंग का हेतु) साध्यधर्म में प्रतिबद्ध है और साधन की प्रतिरूपिता साधन या तदुत्पत्ति से होती है । इस विद्यप्रकार का भी प्रयोग क्यों न करें दोनों अप्रत्याक्षों में साध्य एक ही है । अतएव पक्षनिर्देश आवश्यक होना चाहिये, ऐसा नहीं है । यदि यह प्रतीति हो कि साधन साध्यनिवृत्त है, तो हमको अभ्यवधान्य मान्य है । यदि हम किसी प्रदेशविशेष में

उस धामन की उपलब्धि करें, तो हमको साम्य प्रतीति प्राप्त हीं आप हो जाती है। साम्य-निर्देश की पुनः क्या आवश्यकता है ?

यही सिद्धांत अनुपलब्धि प्रयोग को भी लागू होता है। साम्यधर्मान् प्रयोग में भी साम्यवाक्य उठी तरह अनान्वयक है।

यथा—उपलब्धि लक्ष्य प्राप्त होने पर भी बिना अनुपलब्धि होता है, वह अस्मत्-हान का किम्ब है।

इस प्रवेशविशेष में यह भी उपलब्धि नहीं होती बल्कि उपलब्धि लक्ष्य प्राप्त है।

“यहाँ यह नहीं है” यह साम्य से ही अकाल होता है। वैधर्म्य प्रयोग में भी ऐसा ही है।

यथा—यों विद्यमान है और उपलब्धि-लक्ष्य-प्राप्त है, उसकी अपर उपलब्धि होती है।

किन्तु इस प्रवेशविशेष में यह भी उपलब्धि नहीं है। साम्य से ही सिद्ध होता है कि स्वयं-हान का किम्ब यह नहीं है। इसी प्रकार स्वयं-हान और कार्य-हान दोनों में साम्य से पक्ष का समकालीन प्रत्यय होता है।

अतः पक्षनिर्देश की आवश्यकता नहीं है।

पक्ष क्या है। पक्ष वह अर्थ है जो वादी को साम्यस्वेन रह है और जो प्रत्यक्ष से निराकृत नहीं है। साम्य और असाम्य की विप्रतिपत्ति का निराकरण करना पक्ष का लक्ष्य है। अतः साम्यत्व ही इसका स्वयं है। इसका अपर रूप नहीं है। जब प्रतिवादी साम्य को अस्वी मानता है, तो उसको साम्यस्वेन निर्दिष्ट साम्यस्वेन रह नहीं होता। मान लीजिये कि शब्द का अन्तिम साम्य है और शब्द वास्तव्य है। क्योंकि शब्द का वास्तव्य अस्वी है, इसे हम साम्य मान सकते हैं। किन्तु वह साम्य अस्वी है। अतः यहाँ उसका साम्यत्व रह नहीं है।

वास्तव्य में वादी बिना धर्म को स्वयं साम्य मानता है, यही साम्य है। वृत्त धर्म साम्य नहीं है।

अर्थ तभी पक्ष है जब वह प्रत्यक्ष से निराकृत नहीं है। इसका अग्रिम यह है कि कल्पि एक अर्थ में पक्ष के लक्ष्य विद्यमान हो तथापि वह प्रत्यक्ष, अनुमान, प्रतीति अथवा स्वरूप से वह निराकृत होता है, अर्थात् निरपेक्ष सिद्ध होता है तो वह पक्ष नहीं है।

यथा—१ शब्द शोध-प्राप्त नहीं है। वह प्रत्यक्ष से निराकृत होता है। शब्द का शोध-प्राप्त प्रत्यक्ष सिद्ध है।

२. शब्द नित्य है। वह अनुमान से निराकृत है।

३. “यदि” शब्द शब्द साम्य नहीं है। वह प्रतीति से निराकृत है।

४. अनुमान प्रमाण नहीं है। वह स्वरूप से निराकृत है।

हेत्वाभास

त्रिरूप में से यदि एक भी अनुक्त हो तो साधन का आभास होगा। यह साधन के उद्देश्य है किन्तु साधन नहीं है। त्रिरूप की मूलता ही साधन का बोध है। प्रतिभासी या वादी को केवल अनुक्त होने पर ही नहीं किन्तु उक्त के अतिरिक्त होने पर या सन्देह होने पर भी हेत्वाभास होता है।

साधन की अतिरिक्त या सन्देह होने पर हेत्वाभास की क्या धंशा होती है ?

यदि प्रथम रूप, यदि हेतु का धर्म में सन्देह अतिरिक्त है या संदिग्ध है, तो हेत्वाभास की धंशा अतिरिक्त की होती है।

अतिरिक्त

यथा—यदि साध्य यह है कि साध्य अनित्य है, तो वास्तविकवादी प्रतिभासी दोनों के लिए अतिरिक्त है।

बुद्धों का वैयर्थ्य साध्य है, क्योंकि जब सारी लक्षा का अपहरण होता है, तो उनका मरण होता है (दिगम्बर)। प्रतिभासी (बौद्ध) के लिए यह अतिरिक्त है। यह विज्ञान इन्द्रिय और भाषा के निरोध को मरख मानता है। बुद्धों में यह मरण अवस्थित है उनमें विज्ञान नहीं होता। इसलिए उनके निरोध का प्रश्न ही नहीं है।

साध्य है कि मुक्तादि अव्यय है (संन्य)। संन्यवादी अपरिमित या अनिमित्त को सिद्ध सम्यक्त्व करते हैं, यथा कर्मादि। वैयर्थ्य मुख्य का स्वरूप है। मुख्य में वेदना नहीं होती। संन्य के मध्य में अपरिमित और अनिमित्त दोनों अतिरिक्त हैं।

संदिग्धवादी

जब संदिग्धवादि का उदाहरण देते हैं।

यदि हेतु ही सम्यक्त्व में सन्देह है, अथवा हेतु के आत्मबल साध्यधर्म के किन्तु में सन्देह है, तो संदिग्धवादि है।

यथा—धूम काष्ठादि से संदिग्ध होता है।

यथा—इस निकृष्ट (धर्म) में मयूर है, क्योंकि हम उसकी ध्वनि सुनते हैं।

यह आत्मवादि है। यह भी सम्यक्त्व है वहाँ बहुत से पाद-पाद निकृष्ट हो। यह प्रश्न हो सकता है कि ध्वनि इस निकृष्ट से आती है या किसी दूसरे से।

यदि धर्म अतिरिक्त है तो हेतु अतिरिक्त है।

यथा—आत्मा का संदिग्धत्व साध्य है।

हेतु—आत्मा के सुखदुःखादि गुण सर्वत्र उपलब्धमान हैं।

यह हेतु अतिरिक्त है। बौद्ध आत्मा को नहीं मानते तो सर्वत्र उपलब्धमान गुणत्व कैसे सिद्ध हो।

अनैकान्तिक

जब किसी शीघ्र का वह रूप जिसमें उसका आनन्द में निश्चित अस्तित्व प्रकट है, तो वह अनैकान्तिक हेतुमात्र कहलाता है।

यथा—साध्य है कि शब्द नित्य है।

क्योंकि वह हरण है।

जो हरण है वह नित्य है।

यथा आकाश (हरण और नित्य)।

पटल नहीं (अनित्य किन्तु आहरण नहीं)।

शब्द का अप्रकलान्तरीयकत्व है।

क्योंकि वह अनित्य है।

जो अनित्य है वह प्रकलान्तरीयक नहीं है।

यथा विष्णु और आकाश (एक अनित्य दृश्य नित्य किन्तु दोनों अप्रकलान्तरीयक)।

व्यक्ति नहीं (जो प्रकलान्तरीयक है और किन्हीं नित्य होना चाहिये किन्तु अनित्य है)।

शब्द प्रकलान्तरीयक है।

क्योंकि वह अनित्य है।

जो अनित्य है वह प्रकलान्तरीयक है।

यथा पट (जो प्रकलान्तरीयक है)।

विष्णु-आकाश नहीं (जो ऐसे नहीं हैं, किन्तु एक अनित्य है दृश्य नित्य है)।

शब्द नित्य है।

क्योंकि वह अमूर्त है।

जो अमूर्त है वह अनित्य है।

यथा आकाश-यस्मात् (जो दोनों नित्य) हैं।

पटल नहीं (दोनों अनित्य किन्तु पहला अमूर्त)।

इन चार दृष्टियों में पक्षधर्म का अस्तित्व विपक्ष में प्रकट है। इससे अनैकान्तिकता है।

इसी प्रकार जब यह रूप संदिग्ध है तब भी अनैकान्तिक है। यथा साध्य है कि अक्षर असर्व है अथवा उभयविमान है। यदि प्रकृत साध्य में वस्तुत्वादि धर्म जो हेतु को कार्य तो विपक्ष (सर्व) में इसका अस्तित्व संदिग्ध है। सर्व में वस्तुत्वादि धर्म होते हैं, अथवा नहीं। अतः अनैकान्तिक है।

किन्तु यह कहा जा सकता है कि सर्व कदा उपलब्ध नहीं है, तो उसके वस्तुत्व के विषय में संदिग्ध क्यों? सर्व कदा का अनुपलब्ध है” यह संशय का हेतु है। जब कोई अक्षर

विद्युत हो तो अनुपलब्ध निरूपणहोता नहीं है, किन्तु संभवहोता है। अतः सर्वत्र में वस्तुत्व का अस्तित्व संदिग्ध है। प्रतिकारी यह कहता है कि यह अनुपलब्धि नहीं है, जिसके कारण वह कहता है कि सर्वत्र में वस्तुत्व का अभाव है, किन्तु वह ऐसा इतिहास कहता है, क्योंकि सर्वत्रता का वस्तुत्व से विरोध है। हमारा उत्तर है कि विरोध नहीं है। इतिहास वह सिद्ध नहीं होता, क्योंकि सन्देह है, विरोध का अभाव है; इतिहास सन्देह है। सन्देह के कारण अतिरिक्त की अतिरिक्त है। विरोध का अभाव कैसे है? विरोध विविध है, अन्य प्रकार का नहीं है।

विरोध

विरोध क्या है? यदि कारण-वैयर्थ्य से किसी का अभाव होता है, तो उसका किसी से विरोध नहीं होता। किन्तु जब तक समग्र कारण अस्तित्व रहते हैं, तब तक उस वस्तु की निवृत्ति कोई नहीं कर सकता। इतिहास उसका कोई विरोध कैसे कर सकता है?

किन्तु निम्न प्रकार से वह संभव है। अस्तित्व कारण के होने पर भी जिसके द्वारा कारण-वैयर्थ्य होकर अभाव होता है, उससे विरोध है। ऐसा होने पर जो जिसके विरुद्ध है वह उसको प्रति पार्श्वता है। यदि कोई शक्तिशाली का वनक होकर अन्य शक्तिशाली की वनक शक्ति में प्रतिवर्ध होता है तो वह शक्तिशाली का निवृत्त होता है, और इन अर्थ में विरुद्ध है। अतः हेतु वैयर्थ्य का करने वाला जो निवृत्तक है, वह विरुद्ध है।

एक ही क्षण में दो किन्तु का अभावस्थान संभव नहीं है। दूरस्थ होने से विरोध नहीं होता। अतः निवृत्त का ही निवृत्त-निवृत्तकत्व होता है। इतिहास जो विरुद्धा निवृत्तक है, वह उसको तृतीय क्षण से कम में नहीं हटा सकता। प्रथम क्षण में अस्तित्व होता है, द्वितीय में वह किन्तु को अस्तित्व करता है, तृतीय में अस्तित्व निवृत्त होता है और वह उस क्षण को अस्तित्व करता है। तत्पश्चात् स शक्तिशाली की निवृत्ति होती है। इसी प्रकार आलोच को गतिधर्मी है, अतः अन्तर्गतत्वं वेद को अस्तित्व कर अन्तर्गत में निवृत्त अस्तित्व क्षण उत्पन्न करता है। तब आलोच का अस्तित्व अन्तर्गत अस्तित्व हो जाता है। तदनन्तर उसकी निवृत्ति होती है और अन्तर्गत अन्तर्गत आलोच से अस्तित्व होता है। जब आलोच उस अन्तर्गत क्षण में अस्तित्व होता है, तब जिस क्षण से आलोच का वनक क्षण उत्पन्न होता है उसी क्षण में अन्तर्गत अन्तर्गत के वनक में अस्तित्व हो जाता है। अतः जिस क्षण में वनक होता है तब तब तब क्षण में अन्तर्गत निवृत्त होता है, यदि शीघ्र निवृत्त हो। यह दो वनक की विरोध है न कि दो वनक का। यद्यपि वनक नाम की कोई वस्तु नहीं है तथापि वनकानी वस्तुवत् है। अतः परमाणु वह है कि दो वनक का विरोध नहीं है, किन्तु वस्तुवत् का। जब तक वनक के क्षण रहते हैं तब तक शीघ्र क्षण प्राप्त होते हुए भी निवृत्त होते हैं।

अतः हम दूसरे प्रकार का विरोध दिखलाते हैं। किन्तु दो का सत्य परस्पर परस्पर का है उनका भी विरोध होता है। नील के परिधिदृष्टमान (नील का दान) होने पर

साधारण-अभाव (अनील) का अन्तर्भाव होता है। यदि इसका अन्तर्भाव न होता तो नील के अपरिच्छेद का (अज्ञान) प्रसंग होता। इसलिए क्लृप्ति का भाव और अभाव परस्पर परिहार के रूप में स्थित हैं। जो नील से अन्य रूप है, वह नीलामात्र में अवश्य अन्तर्भूत है। जब हम पीठादि की उपलब्धि करते हैं, तब नील का अनुपलब्ध होता है और उसके अभाव का निरूपण होता है, क्योंकि जैसे नील अपने अभाव का परिहार करता है, उसी तरह पीठादि भी अपने अभाव का परिहार करते हैं। अतः सामानाभाव का (नील और अनील का) साधारण विरोध है और जो क्लृप्ति का (नील और पीठ का) विरोध है, क्योंकि वे अन्तोर्म्य अभाव को अन्तर्भूत करने में व्यवहार नहीं करते।

किन्तु वह क्या है जिसमें हम अन्तर्भाव अभाव मानते हैं ?

यह उसका निष्ठाकार अर्थ है। वह अनिष्ठाकार अर्थ नहीं है, यथा क्षयिक। क्योंकि सभी नीलादि का स्वस्म क्षयिक है, इसलिए निष्ठाकार नहीं है। यदि हम क्षयिक का परिहार करें तो कुछ भी नहीं बिकारि देगा।

यदि ऐसा है तो अभाव भी निष्ठाकार नहीं है। क्यों ? यह अनिष्ठाकार क्यों हो ? क्योंकि इस अभाव का क्लृप्ति कल्पित विविक्ताकार है, इसलिए यह अनिष्ठाकार नहीं है। इसलिए जब हम अन्तर्भाव किसी क्लृप्ति के अभाव को उपलब्ध करते हैं तो हम उसे अनिष्ठाकार में नहीं किन्तु निष्ठा रूप में, चाहे वह सब हो या कल्पित उपलब्ध करते हैं। इसलिए जब हम निष्ठा का निषेध करते हैं, अथवा जब हम पिशाचादि की उपलब्धि का प्रस्तावना करते हैं, तो हमको जानना चाहिये कि इनकी निष्ठाकार होना चाहिये।

यह विरोध एकलक्षण का विरोध है। जिन दो का परस्पर परिहार है उनका एकल नहीं होता। इस विरोध को इसीलिए सावधान विरोध करते हैं। इसका अर्थ यह है कि इस क्रोध से क्लृप्ति का विमलत्व व्यक्तस्थिति होता है। अतएव यदि किसी दृश्यमान रूप में हम किसी वृत्ते का निषेध करते हैं, तो हम उस दृश्य का अनुपगमन करके ही उसका निषेध करते हैं। जब पीठ में हम उसके अभाव का निषेध करते हैं, अथवा वह पिशाच है इसका निषेध करते हैं, तब हम दृश्यात्मतया ही निषेध करते हैं। यदि ऐसा है तब रूप के बाध होने पर उसके अभाव का दृश्यात्मतया व्यक्त होना होता है। जो उसके अभाव के द्वारा निष्ठाकार रूप है, वह दृश्य भी व्यक्त होता है।

जब नील की उपलब्धि के साध-साध पीठ का निषेध होता है, तो क्या इस अमृत पीठ में भी अपीठ का निषेध अन्तर्भूत है ? हाँ ! उसके अभाव के द्वारा ही निष्ठाकार रूप है, वह भी दृश्यात्मतया व्यक्त होता है। अतः जो रूप परस्पर परिहारेण स्थित है, वह सब अन्तर्भूत सब निषेधों के साथ व्यवहित है।

इस विरोध में सहाकृत्य ही लब्ध है। अतः इन दो विरोधों के मध्य व्यापार है। एक से योक्तव्य स्वार्थ के एकरूप का निवर्तन होता है, दूसरे से उनका सहाकृत्य होता है।

इनकी प्रवृत्ति के विषय भी भिन्न हैं। वस्तु और अवस्तु में परस्पर परिहार से विरोध होता है, किन्तु सहानुकर्यान्विरोध कतिपय वस्तु में ही होता है। इसलिए इनके भिन्न व्यापार और भिन्न विषय हैं। इनका अन्योन्यान्तर भाव नहीं है।

वस्तुत्व और सर्वज्ञत्व के बीच दो में से कोई विरोध भी संभव नहीं है। यह नहीं कहा जा सकता कि वस्तुत्व के होने से सर्वज्ञत्व का अभाव होता है। सर्वज्ञत्व अद्वय है और अद्वय के अभाव का अप्यवयव नहीं होता। इस कारण से ही इसके साथ विरोध नहीं है। यहाँ दूसरे प्रकार का विरोध भी नहीं है, क्योंकि यह नहीं कहा जा सकता कि सर्वज्ञत्व वस्तुत्व परिहार से होता है। इस अवस्था में काष्ठादि भी सर्वज्ञ होंगे क्योंकि उनमें वस्तुत्व नहीं है। और सर्वज्ञत्व के परिहार से भी वस्तुत्व नहीं है। क्योंकि यदि ऐसा होता तो काष्ठ में भी वस्तुत्व का प्रवेग होता। अतः किसी विरोध के न होने से वस्तुत्व के विधान में हम सर्वज्ञत्व का निषेध नहीं कर सकते।

ऐसा हो तो हो। किन्तु यदि सर्वज्ञत्व और वस्तुत्व में कोई भी विरोध न होता तो वस्तुत्व के समान उनकी सहाकरिणिति विलक्षण पड़ती। क्या सहाकरिणिति के अद्वयन से विरोध गति नहीं होती और इस विरोध से अभावागति नहीं होती। इस आशंका का यो निरूपण करते हैं। यद्यपि वस्तु में सर्वज्ञत्व की उपलब्धि न हो तथापि वस्तुत्व का भाव को सर्वज्ञत्व की विरुद्ध-विधि नहीं कह सकते। यद्यपि दोनों के सहाकर्यान्वय का अनुपलब्धत्व है, तथापि इन दोनों का विरोध नहीं है, क्योंकि सहानुपलब्धत्वात् से विरोध सिद्ध नहीं होता। इसके विरुद्ध अभ्यक्ताव से सिद्ध होता है कि दो उपलब्धमान में निर्वर्त्यनिवृत्तभाव होता है। अतः यद्यपि सर्वज्ञत्व और वस्तुत्व के सहाकर्यान्वय का अनुपलब्धत्व है तथापि वस्तुत्व का उद्भाव यह सिद्ध नहीं करता कि सर्वज्ञत्व विरुद्ध की विधि (—वत्त्व) है। अतः पूर्व क उद्भाव का अर्थ अपर का अभाव नहीं है।

इसी प्रकार वस्तुत्व समाधिमान का गमक नहीं है, क्योंकि यदि वस्तुत्व समाधि का कार्य होता तो वस्तुत्व का समाधि गति होती और समाधि की निवृत्ति होने पर वचनादि की निवृत्ति होती। किन्तु वस्तुत्व कार्य नहीं है, क्योंकि समाधि और वचनादि का कार्यकारणभाव अस्ति है। अतः वस्तुत्व विधि से समाधि गति नहीं होती। यांका पर क लिए हम मान ले कि वचनादि का कार्य नहीं है तथापि इन दोनों का सहाकर्यान्वय तो ही सञ्जा है। तब समाधि की निवृत्ति होने पर वचनादि निवृत्त हो सकता है। इस आशंका का हल्ला यह उत्तर है—यह अर्थमत्त वचनादि का कारण नहीं है, यदि उसकी निवृत्ति होती है, तो सद्भावस्त्व से ही वचनादि का निवृत्ति नहीं होती। अतः वस्तुत्व का साथ समाधि भाव ही सञ्जा है। अतः वस्तुत्व सादृश्य व्याविरुद्ध है, क्योंकि विरुद्ध ही उसका अभाव आदृश्य है। सर्वज्ञत्व अतः इन का विपर्यय है और अस्मादिदृश्य समाधिदृश्य का।

विषय

उन हेतु दोषों को समझकर जो एक रूप (प्रथम या तृतीय) के अतिरिक्त वा संदिग्ध होनेपर होते हैं, अब हम उन हेतु दोषों को कहते हैं, जो दो रूप के अतिरिक्त वा संदिग्ध होने पर होते हैं। अब जो रूप का विपर्यय सिद्ध होता है वो हेतु दोष को 'विरुद्ध' कहते हैं।

यह दो रूप कौन हैं ? उपर में उत्तर और अधर में उत्तर ॥ यथा कृतकाल विरुद्ध हेत्वामास होता है, यदि नित्यत्व साध्य है। यथा प्रसन्नानन्तरीयकत्व (प्रसन्न के बिना घन या बान) विरुद्ध हेत्वामास होता है यदि नित्यत्व साध्य है।

यह दो विरुद्ध क्यों हैं ? क्योंकि उपर में उत्तर और अधर में उत्तर है। यह निश्चित है कि न कृतकाल और न प्रसन्नानन्तरीयकत्व उपर में अर्थात् नित्य में होते हैं। इसी और उनकी विद्यमानता विषय में ही अर्थात् अनित्य में निश्चित है। अतः विपर्यय की सिद्धि होती है। पुनः ऐसा क्यों है कि जब विपर्यय की सिद्धि है तो हेतु विरुद्ध होते हैं ?

यह विरुद्ध है, क्योंकि उनसे विपर्यय की सिद्धि होती है। यह नित्यत्व (साध्य) के विपर्यय (अनित्यत्व) को सिद्ध करते हैं। क्योंकि यह साध्य के विपर्यय का साधन है, इसलिए यह विरुद्ध कहलाते हैं। यदि यह दो हेतु विरुद्ध हेत्वामास हैं, क्योंकि यह विपर्यय को सिद्ध करते हैं, तो परार्थसम्मान में साध्य उत्पन्न होना चाहिये। यह अनुक्त नहीं रह सकता, किन्तु अनुक्त भी कभी-कभी रह है। अतः यह हेतु दो रह का विषय करता है इन दो से अन्य होगा। इसलिए एक तृतीय प्रकार का विरुद्ध है। जो विपर्यय के साधन है। तीसरा अनुक्त रह विधात करता है।

उदाहरण—पशुराशि (कर्मी)।

परार्थ का उपकार करते हैं (साध्य)।

हेतु—क्योंकि यह संघित रूप है।

यथा शकन आसनादि पुरुष के उपमोक्ष कर्तु हैं।

यह हेतु रह विधात कैसे करता है ?

यह विरुद्ध हेत्वामास है, क्योंकि यह शरी के रह का विपर्यय सिद्ध करता है। यह संस्कृतादी है। अर्थात् के लिए संघात रूप का अस्तित्व इसकी रह है। इसका विपर्यय संघात के लिए अस्तित्व है। क्योंकि यह विपर्यय को सिद्ध करता है। इसलिए हेतु साधन से विरुद्ध है। तत्सम्बन्धवादी कहता है कि आत्मा है। बौद्ध पृथक्ता है कि क्यों ? शरी प्रमाणा है। यह प्रकार साध्य है कि अर्थात् आत्मा के पशुराशि उपकारक हैं। किन्तु यह हेतु विपर्यय से स्पष्ट है, क्योंकि जो ब्रह्मा उपकारक होता है वह उसका जनक होता है और कार्य (कर्ममान) पुनरुत्पत्ति वा मृत्यु से संघटित होता है। इसलिए "पशुराशि परार्थ है" का अर्थ है कि यह संघात परार्थ है, न कि अर्थात् परार्थ।

आन्तर्ग दिक्राना ने इस प्रकार के विषय को छिद्र किया है। किन्तु धर्मकीर्ति ने इसका वर्णन नहीं किया। इसका कारण यह है कि इसका अर्थ तो में अन्तर्मान है। यह उनसे भिन्न नहीं है। उक्त और अतुल्य साधन में भेद नहीं है। जब एक रस अस्मिन् है, और दूसरा रस संदिग्ध है तो अनेकान्तिक होता है। जब इन दोनों रसों का विपर्यय निश्चित होता है, तो हेतु दिव्य होता है। इसका क्या आकार है ?

यथा—एक वीरराज या सर्वज्ञ है (साधन)।

हेतु—क्योंकि उसमें वस्तुत्व है।

विश्व पुरुष में वस्तुत्व है, वह वीरराज या सर्वज्ञ है।

यहाँ व्यतिरेक अस्मिन् है, और अन्वय संदिग्ध है।

हमारा अनुभव सिद्ध करता है कि एक पुरुष तो समान है और सर्वज्ञ नहीं है, वह वस्तुत्व शक्ति से रहित नहीं होता। अतः यह नहीं जाना जाता कि वस्तुत्व से सर्वज्ञ होता है या नहीं। यह अनेकान्तिक है।

क्योंकि सत्त्व और वीरराजत्व अतीन्द्रिय है, अतः यह संदिग्ध है कि वस्तुत्व को इन्द्रियमान्य है, इनके साथ रहता है या नहीं।

जब दोनों रस संदिग्ध है, तब भी अनेकान्तिक है। अन्वय-व्यतिरेक रस के संदिग्ध होने पर संशय हेतु होता है।

बीजवृद्धि रसम् है (साधन)।

क्योंकि इसके प्राणादि आभासादि हैं (हेतु)।

इस बात को मृत की आत्मा यह नहीं है। यह असाधारण संशयहेतु है। इसमें दो हेतु दिखाते हैं। सत्त्व और निरसम्। इन दो को छोड़कर कोई वीरराज शक्ति नहीं है, यहाँ प्राणादि वर्तमान हैं। जो आत्मा के साथ वर्तमान है वह सामक है। जिससे आत्मा निष्कल हो गया है, वह निरसम् है। इन दो से अन्य कोई शक्ति नहीं है, यहाँ प्राणादि वस्तु धर्म वर्तमान हैं। अतः यह संशयहेतु है। अन्य शक्ति का अभाव क्यों है ? क्योंकि इन दो में उक्त संशय है। यही संशयहेतु का कारण है। दूसरा संशयहेतु यह है कि इन दो शक्तियों में से किसी एक में भी शक्ति का उद्भाव निश्चित नहीं है। इन दो शक्तियों को छोड़कर भी कोई शक्ति नहीं है, यहाँ प्राणादि वस्तुधर्म पाया जाये। अतः इतना ही बात है कि इसी दो शक्तियों में से किसी में वर्तमान है। किन्तु प्रिय के लक्षण में शक्तिनिश्चय नहीं है। कोई ऐसी वस्तु नहीं है जिसमें सत्त्वत्व या अनसत्त्वत्व निश्चित और प्रसिद्ध हो और जिसमें साथ ही साथ प्राणादि धर्म का अभाव सिद्ध हो। अतः अनेकान्तिक है। हमने असाधारण धर्म के अनेकान्तिकत्व में दो कारण बताये हैं। क्योंकि यह सिद्ध नहीं है कि बीजवृद्धिरसम् प्राणादि सत्त्व शक्ति या अनसत्त्व शक्ति से उक्त व्यापक करता है। इसलिए यह निश्चय करना कि किस शक्ति में

उत्पन्न निश्चित अमान है, संभव नहीं है। प्राणादि का होना कुछ सिद्ध नहीं करता, न यही सिद्ध करता है कि आत्मा है, न यही सिद्ध करता है कि आत्मा का अमान है। अतः धीमच्छरीर में आत्मा का मान है या नहीं प्राणादि सिंग द्वारा निश्चित नहीं हो सकता।

इस प्रकार तीन हेत्वामात्र हैं—अस्थि, बिम्ब और अनैकान्तिक। यह तब होते हैं जब तीन रूपों में से किसी एक या दो दो रूप अस्थि या संदिग्ध हैं। आचार्य विद्मनाग ने एक और उदाहरण बताया है। उसे विज्जाम्भमिचारि कहते हैं। किन्तु धर्मश्रीरि ने उसका उल्लेख नहीं किया है, क्योंकि वह अनुमान का विषय नहीं है।

उत्पन्न

परिशिष्ट १

शब्दानुक्रमणी

अंग	१, २८, ४९, १३५, २२५, १३, ४३, २	अकालमोक्षनिरिति	१९
अंग (अनपद)	१,	अकालिक	७८
अंगपरंपरा	२३	अकुलोम्या	१६७
अंगुत्तुनिकाय	१, ३२, ३४, ३६, ४१, ७६, ८१, १८, १२७, १५३, २२८, २३९, २७५, २८३, २८७-- २९, २९४-२९६, ३८७, ४५२	अकुशल	३३, २५७, २६८, ३३१, ३३३, ४४८
अंगुलिपर्व	३३	अकुशल-वैतलिक	३३८
अंगुलिमल्ल	३१, ११७, २७३	अकुशल-मूल	१७, २१७, २५८
अंगेष्ठी	१३१, १५, १७२	अकुशल-स्तिर्न	१७
अंजलिहारीय	७८	अकुशल-महामूर्ख	३३४, ३३९
अंत	२९४	अकृत	२९४
अंत-अक्षर	२६५, २६६	अकृतक	३३
अंतमाहृष्टि	३४९	अकृतान्मारात्म	५३८
अंतरात्म	२३२, २३६	अकिशक-मनस्	४७२
अंतरात्मिक	२८५	अक्षय	१८४
अंतरात्मिक	४४	अक्षयाक्षरा	१४, १८४
अप	१४	अक्षयाक्ष	१६१
अपक्षर	३१५	अक्षया-मुद्रा	२१८
अपठ-मुत्त	३१	अक्षिस्म	३३
अप	५८१	अक्षीय्य	१५
अक्षिन्	६६	अक्षोग्यम्बु	१५, १५५
अक्षर्मपन्ना	३३८	अक्षत	५५
अक्षत-अक्ष	५७१	अक्षिक्कदुगोत्त-मुत्त	१५
		अक्षि-विष्णु	५८४
		अक्ष-पर्व	१९, २९४
		अक्षयासाह	२९४

अधिपति	१८	अनागामी	११, ४५, ४६, १२०,
अधिष्ठान	७, ४६३	५५३	
अधिष्ठान-पारमिता	१८१	अनागारिक	१
अधिष्ठान-श्रिता	७१, ११३	अनागतमाहायामीक्षिप	११८, १११
अधोमूमि	५६८	अनात्मता	२२४
अध्यक्ष	२५६, ५८९, ५९६	अनात्मवृष्टि	३९
अध्यक्षेय	६४, ५९१	अनात्मभाव	८५
अध्यात्म-आत्मन	४१	अनात्मवाद	१४, १५६, २२३
अध्यात्म-संस्तवा	१८२	२४१ २४६, ५१९	
अध्यात्मोपनिषद्	१२१	अनात्मवादी	२११
अध्यात्म	४७	अनानार्थ	४८९
अध्यात्म-प्रतिपत्ति	१५६	अनाय	१६
अध्वेयता	१८६	अनालय	१९५
अध्व	११४, ५५	अनात्मय	११, १२७, १९४, १७
अध्वगत	१५६	अनात्म-ज्ञान	४७७
अध्वय	५७	अनात्म-दर्शन	२२, २३
अनंत-आकाश	१९९	अनात्म-वैचल्य	१११
अनंतनिर्देश-प्रतिष्ठान	१४८	अनात्म-वैषय	५५
अनंतर प्रत्यय	१५७	अनात्मवैक्षिप	१३
अनंतरकमनिभय	१५८	अनिमित्त	१६६
अनंत-विज्ञान	१९९	अनित्य	९३
अनंतमन-उत्पत्ति	३१	अनिष्टता	९३, २१४, १२३ १५
अनन्यता	१९८	१५५, ५८८	
अनन्यत्व	११८, ११९ ११८	अनित्य-भाव	८५
अनमिर्त-उद्भा	७९	अनित्यानुपपत्ति	९३
अनमिष्टात्	४१	अनित्य-विहार	७३
अनन्यता	५२२	अनित्य-स्मादि	४५
अनन्यवादी	८४ ४९९	अनित्य	११४
अनागत	५१	अनित्य-गोच	१८८
अनागत-मुक्त	१	अनित्य-वैतनिक	१४
अनागत-भय	६३	अनित्य-विशेष	२६७ १६८, १७५
अनागत	४८९	अनित्य	९, १४ १२३
अनागामि-मात्र	१	अनित्य	४८८
		अनित्य-पानुगाह	१६२

अभिधर्मकोश	४४७, ४४८, ४४९	अमृत-परिकल्प	४०२, ४७७, ४८३
४४९, ४६४, ४७४, ४७८, ४८८, ४८९,		अमौलिक	४७२
४८९,		अम्यकप्रसवात	३
अभिधर्मकोशव्याख्या	६९, १२७, १६९	अम्यकहारण	३३
अभिधर्मन्यायानुसार	१९७	अम्युपमार्थ	३८६
अभिधर्मपिटक	२७, ९९, ३, ३४	अम्र	३१५
अभिधर्मप्रकरण	३	अमनसिकार	९७
अभिधर्मसार	१६९, १८४, ३७९	अमरकरी	१८
अभिधर्मसम्प्रदायपरिचय	१७७	अमला प्रज्ञा	२९८
अभिधर्मसुख्य	४४५, ४४६	अमितप्रम	१११
अभिध्या	९५९	अमिताम	९, १३, १११, ११९
अभिनिर्मित	१, ७, ११२	१२२, १३, ३७	
अभिनिर्मुक्त	२, २१	अमितायु	१३, १११, १५,
अभिनिर्हार	४९४	१५१, ५७, ५७१	
अभिनिर्देश	१६, ४७, १९३, ५३९	अमितायुर्धर्मनिरूपण	१५१
अभिनिष्क्रमण	३, १३६	अमिह	१५१
अभिनिष्क्रमण-सूत्र	१३१	अमृत	८, २७८, २८६, २८७,
अभिनीहार	१८१	२९५, ३, ५७	
अभिभवार्थ	३८३	अमृतप्रविका	११४
अभिमुक्ती	४१३	अमृत-वातु	५७७, ५७८
अभिधर्मचिन्ताशी	४९२	अमृत-यव	८, ९
अभिधर्मप्रमित	२३५	अमृता पातु	२९३
अभियेक	१३	अमृतान्न	१२३
अभिधर्म	१८	अमृत्युपद	३, ५
अभिर्लोक्य	४११	अमोह	४७
अभिर्लोकन	१३३	अमोघा	१७, ४१५
अभिर्लक्षण	३१८	अपेक्षितमनसिकार	२२८, २५७,
अभिर्लक्ष्य	२२४	१७, ३३८	
अभिन्मय	१९, २६, २९३	अरणा	३७१
अभिन्मयार्थकार	३, ८	अरणा-समाधि	२५३
अभिन्मयार्थपरिचय	१६८	अराहकाज्ञा	३, ५
अभिन्मयार्थकाराज्ञा	२९५, ३, ७	अरिपञ्च	२८९
अमृत	४३५	अरिपञ्चेमि	१६२
		अरुत	९

अरुण-आश्रितन	६७	अर्ली सांख्य	५८१
अरुण-अर्लत्पान	६७	अर्हत ७, १२, १३ २४, ३२, ४५,	
अरुण-आद्य	१२, २६६	१ ३, ४४६, ४५, ५५३	
अरुण-प्यान	६७	अर्हत्पथ	४३, ४५
अरुण-मय	७३, २३५	अर्हत्	४४६
अरुण-मूमि	६६	अर्हन्मार्ग	१०
अरुण-लीक	२६६	असंकार	४७३
अकरात्मवर	३३३	अलोम	४७, २५६, ३३७
अकरात्मवर-मूमि	६५, ६६	अलीकिक-उपाधि	४ ५
अर्चिपदी	४१३	अल्पाक्षर प्रज्ञागम्यिता	१५७ १७६
अर्चय	५७०	अर्धती	३, २५, २७, ३५
अर्थ	१६, ३१५	अकल्मष	३७
अर्थकथा	२६, ८२	अकल्मषिका प्रीति	६७, ६८
अर्थकथाचार्द	४६	अकलर	४, ३३३
अर्थक्रिया	२३६, ५८२	अकलक	१ ७, १५१, १७८
अर्थक्रिया-कारिका	२३८, २३६	अवर्तकभूत	१५१, १५५
अर्थक्रिया-द्वय	५६	अवदात	३१५
अर्थक्रिया-गुण	३८८	अवदात-कृति	५४, ७३
अर्थक्रिया-उत्तर्य	५८२	अवदान	३२, १४
अर्थक्रिया-उत्तर्य	५६१	अवदान-कथा	१४
अर्थवदान	४ १	अवदान-कल्पलता	१४१
अर्थवर्षा	३६५	अवदान-रातक	१४, १४१
अर्थवात	२२२	अवदान-साहित्य	१४, १६४
अर्थपरद	२२१	अवनय	३१५
अर्थसंहित	१५, १६	अवमात	२२३
अर्थोपति	५६२	अवयव	१८६, ३४४
अर्थोत्तरहित	२७८	अवयवी	१८६, ३४४
अर्थमगधी	१२६	अवगोदानीय	३६८
अर्थशा ४२, ५४, ६२, ६६, ६७,		अकलोकिदेश	१११, ११६, १४८
७ ८, ८७		१५	
अर्थशा-चित	६६	अवराह	१७६, ४ ३
अर्थशा-प्यान	८	अवराह-चित्तचिति	३८२
अर्थशा-मात	६६	अवलुङ्क	३२१
अर्थशा-उपाधि ५५ ६२ ६५, ६८		अवराहमयिक	३२३
८, ८२, ८३			

अपात्म	३३	अशोक ४, ७, १३, २६, ३३ ३८
अपात-प्रत्यय	३५८	१३ १३५
अविशति २५२, २५४, ३१५, ३१७, ३७८, ४३२		अशोक-निरूपण ८
अकिञ्च-विचार	५५	अशोकपान ७, १३, १४१
अकिञ्च निदान	१३२	अशोकप्रदानमाला १४१
अकिञ्च २, २२, ४५, २२१ २२३, २३२, ३३८, ३४८, ४८३		अशोकपत्र १२३ १४, १६७, १७३,
अविनाम्य	५८८	३२
अविनिर्माय	३२३	अशोकपत्र ३
अविपाक	३३१	अशोकपत्र ५६३
अविप्रयत्न २७४, ५३७		अशोक-विज्ञान ४६७
अविप्र	३२५	अशोक-विज्ञान १७७
अविप्रति	४१	अशोक-विज्ञान १७७
अविके	२२१	अशोक-विज्ञान १७७
अविपाद	२५	अशोक-विज्ञान १७७
अविर्भावक	५८८	अशोक-विज्ञान १७७
अविह	३३	अशोक-विज्ञान १७७
अविहिता १७ ३३०		अशोक-विज्ञान १७७
अविहेता ३३७		अशोक-विज्ञान १७७
अवीचि १३४, १५ ३३८		अशोक-विज्ञान १७७
अवेष्टा १२२		अशोक-विज्ञान १७७
अवैष्टिक ४५		अशोक-विज्ञान १७७
अव्यपदेश्य ५८७		अशोक-विज्ञान १७७
अव्यमित्यारी ५३		अशोक-विज्ञान १७७
अव्याकृत ३३३ ३४२, ३८३, ४४८		अशोक-विज्ञान १७७
अव्यापाय १७		अशोक-विज्ञान १७७
अव्यय ३२५		अशोक-विज्ञान १७७
अशानक्य ४८३		अशोक-विज्ञान १७७
अशुचि-मार्ग ८५		अशोक-विज्ञान १७७
अशुभ १८, ५४ १६		अशोक-विज्ञान १७७
अशुभ-७४ ४६		अशोक-विज्ञान १७७
अशुच २३		अशोक-विज्ञान १७७
अशुचमार्ग ३३, ३३१		अशोक-विज्ञान १७७

अमरस्य	५६६	आकाश-भालु	१८, ५१०, ५८७
अमरवायिकारस्य	५८९	आकाश-परीक्षा	५८८
अमरसमस्तस्य	११२	आकाश-मीहल	७७
अमरि	६६	आकाश-भास्व	५८२ ५८९-५८८
अमरिहय	११६	आकाश-सम	१६६
अमरिह	६ ६	आकाशान्तर्यामिण	५४, ५५, ६७,
अमरिहवन	१६८	१६८	
अमरुगुप्त-आवेदनीय	११४	आकाशान्तर्यामिणमूमि	६६
अमरु	१५१	आकाशो	५८९
अमरुकाय	६६, १६८	आकाशिन्य	१६६
अमरु	६४, ११८	आकाशिन्यस्तन	५४, ५९, ६७,
अमरुगम	६७	६८ १६८	
अमरिकाय	५७१	आकाशिन्यस्तनमूमि	६६
अमरिहय	१५६	आकाशेन	५८
अमरिहारी	५६	आकाश	११४
अमरिहारा	७६	आकाश	१७-२६, १७, १७, १११,
अमरुतामनसुप्त	११	११६, १४, ११४, ११०,	
अमरुकाय	१११ ११८, ५१८	१८१, १८९, १६१ ५१७, ५७७,	
अमरिह	६	५८१ ५४ ५६१	
अमरुगुप्त	५८६	आकाशमन्त्र	१५७, ११४
अमरु	१११	आकाश	५४
अमरुगुप्त	१५	आकाशनेय	१०१
अमरुगुप्त	५५५	आकाश	१६, १८१
अमरु	११६ ५१८	आकाश	४, ७
आकाश-भालु	११६	आकाश-भालु	१७
आकाश	५४	आकाश-भालु	५१
आकाश-भालु	११४	आकाश-भालु	१०८
आकाश	५४ १११ १०१, १०४	आकाश-भालु	११ १०१
५१६, ५१४, ५१६, ५०	५७१,	आकाश-भालु	११८, १११
५८१-५८८		आकाश-भालु	११८
आकाश-भालु	५४, ६७	आकाश-भालु	११५
आकाश-भालु	५६६	आकाश-भालु	१
आकाश-भालु	१११	आकाश-भालु	११२
आकाश-भालु	१११	आकाश-भालु	११५

आत्मप्राह	४२२, ४२४, ४२६,
४०३ ४०४	
आत्मतः	४ ५
आत्मतद्वि	१५८, ४०८, ४०
आत्मपार्म	४२३
आत्मधर्मोपचार	४३५
आत्मनिर्मास	४३३
आत्मपरिपाक	३८२
आत्मप्रतिपत्ति	२६०
आत्ममान	४०
आत्ममोह	४०
आत्मव्यवहिति	२ ३
आत्मवाद	३१ २३२, २४५, ३८३
४ ४३०, ४३३, ४० ४८	
आत्मवादी	२५४, ४२०
आत्मवादीप्राधान्य	२३१, २३५
आत्मवैकल्य	२२३
आत्मलोह	४०१
आत्मा	६, ८, ३३ १८३, २२२,
२२३, २३३ २४३, २४४, २०४,	
२८४, २८५, २८० २८३, ४ २,	
४३४, ४२५, ४३०, ४३८, ४४८,	
४०४, ४२३, ४३४, ४३८ ४८३	
आत्मोन्मेष	२२२
आत्मोपचार	१२३, ४२३
आत्मोपनिष्	१२३
आत्मवैकल्य-हान	२३१
आदर्श ज्ञान	४
आदान	३२८
आदिधर्मप्रदीप	१००
आदिधर्मिक बोधिल्ल	१००
आदिभक्त्या	१, १८, ४
आदिनाय	१११ १५
आदिनायक	१२३

आदिपुत्र	१ ४, १११, ११०,
१२२, १४८, १५	
आदिभूमि	४ ५
आदीनय	११२, ११८
आपारवेष्ट	३५०
आप्यामिक	४२०
आनतर्य	४००
आनतर्य-धर्म	२५३
आनतर्य-मार्ग	२३
आनतर्य-समाग	२६८
आनतर्य-ध्याधि	४ ०
आनंद	६, ७, ८-१३, १६, ३६,
१ ४, १०८, १ ८, १११, ११२,	
११८, १३३, १३५, १४०, १५०,	
१०८, १८१, १८३ २८३	
आन	८१
आनापान	५६
आनापान-समुत्ति	१८, २४-५६,
८०-८२, ८०, ८१ ८४	
आनापान-समुत्ति-ध्याधि	८२, ८४
आपायिक	२६१
आपो-कणिक	७५
आपो-जग	८३
आप्ता	५ ३
आप्तकथन	३८२
आवाय	४६, ४४
आम्रत	४ ४
आमिषार्मिक	१, १८८, १८९,
१८२, १८३, १११, ११८, १०१	
आर्यप्रार्थिक	४१०
आमिमानिक	१४३
आप्योग-मन्त्र	४१३
आम्येतर-वैदिक प्राध्यापन	८१
आम्येतर	६६

आमायय	३३	आर्यशास्त्रिकवृत्त	११३
आम्नाय	२६, ३३, ३७, १३६, २८२	आय्याह	१४०
आप्यन	८५, २४४, ३१८, ३१८	आर्यभाषक	३
आबु	३५५, ३७५	आर्यस्य	१७, १८, २२, ३१, ३२
आयुर्वेद-शास्त्र	३, १३७	८५, २६५, ५५२	
आर्यमहा	५३५	आर्य-संमिति	३३
आर्यस्य	११, २३ ३५	आय-अमायति	२८७
आर्य-आर्येय	२३	आय-रथवि	३३
आर्य	२४ ३७, ३२, ७३	आमा	२८, १६
आर्य-नृप्या	२३१	आर्यमिति	१८
आर्य-वाद्य	२३, ३२, ३४३, ३६८, ३७७	आर्यकन	४४०, ४४४
आर्य-अमायति	४३३	आर्यकन-रथि	३७
आर्यभाषक	२२३	आर्यकन-अस्त	३५४, ३५५, ३५७,
आर्य-रथ	१२४	५ ३	
आर्य	१६१	आर्यकन-अस्त्यवाह	४८१
आर्य-आर्यगिक मार्ग	११ २३ २८७	आर्यकन-वाह	४४२
आर्य-आर्यगिक मार्ग	४३	आर्यकन-अस्त	३५४
आर्य-आर्यगिक मार्ग	१८६	आर्यकन-रथि	३५८
आर्य-आर्यगिक मार्ग	१८२	आर्य	४१८, ४४, ४४४, ४४४
आर्य-आर्यगिक मार्ग	१८६	आर्य-आर्यगिक मार्ग	११३, ११२, ११३,
आर्य-आर्यगिक मार्ग	१८६	१ २, ३ ३, ११३, ४१८, ४१८,	
आर्य-आर्यगिक मार्ग	१८६	४४७, ४४७, ४४७, ४८१	
आर्य-आर्यगिक मार्ग	१८६	आर्य	३३५
आर्य-आर्यगिक मार्ग	१८६	आर्य-आर्यगिक मार्ग	४४, ७३
आर्य-आर्यगिक मार्ग	१८६	आर्य-आर्यगिक मार्ग	७३, ७७
आर्य-आर्यगिक मार्ग	१८६	आर्य-आर्यगिक मार्ग	३४
आर्य-आर्यगिक मार्ग	१८६	आर्य-आर्यगिक मार्ग	३३६
आर्य-आर्यगिक मार्ग	१८६	आर्य-आर्यगिक मार्ग	३३३
आर्य-आर्यगिक मार्ग	१८६	आर्य-आर्यगिक मार्ग	३, ३३७
आर्य-आर्यगिक मार्ग	१८६	आर्य-आर्यगिक मार्ग	७
आर्य-आर्यगिक मार्ग	१८६	आर्य-आर्यगिक मार्ग	३३६, ३३७ ७३८
आर्य-आर्यगिक मार्ग	१८६	आर्य-आर्यगिक मार्ग	४३
आर्य-आर्यगिक मार्ग	१८६	आर्य-आर्यगिक मार्ग	३३३
आर्य-आर्यगिक मार्ग	१८६	आर्य-आर्यगिक मार्ग	३४२, ३७१

उपरु-कारिण	३७३	उपेक्षा-वेदना	७४, १३४
उपराम	८	उपेक्षेत्रिय	३९८
उपसृष्ट	२५४	उपोसथ	७
उपविचार	२३३	उग्र	४९
उपरामासुमृति	३४, ८	उग्र-मष्टिष्ठा	१३९
उपसंयत्ता	५, ६, ४४, १९८, १७८	उग्र-शरीर	३२
उपसंयत्तापार्थ	४४	उग्रकेल-अग्रप	६
उपस्कार	९२२	उग्रकेला	३, ६
उपसंम	३८५	उष्णीष-किर	१३१, १४२
उपसंम-वेदु	३३७	उष्ण	२९ ४३७
उपस्य	३२८	उष्णगत	२९
उपस्यान	८७	उष्ण-किरान	४८
उपरवापक	८	उर्वाक्षोण	११
उपात्त	३१६	उर्ध्वमूमि	३६८
उपादाता	५१८	आग्नेह	३७
उपादान २७, २१, २२३, २२६, २३३, ३१४, ३३८, ४३६, ५१८		आकुप्रतिपन्न	७८
उपादान-कर्म	२३७	आवापरिशीलन-न्याय	१८७
उपादान-रूप	२३५, ११३	आदि	४, ४३ ४४
उपादान-प्रवृत्ति	३२२	आदिपाद	१८३
उपादाय-रूप	३४१	आदि-मातिहार्थ	२४, ११८
उपादि	४४ ४४२	आकम्	१६२
उपादेय	३८८	आदि	२, ११, १६०, ४९
उपाप्यास	४४	आदिपित्तन	५
उपाय-औद्यत्य	१४३ १३८	एकत्व	४७९
उपालि	११, ३३	एकमानवाह	३ ८
उपालि-पष्टिष्ठा	१५६	एकमानवाही	३ ७
उपाउक	६, २३ २५४	एकमूलवीर्यवमहारोपचर्तन	१७८
उपालिका	६ २५४	एकम्यपकारागम	२३३
उपेक्षूपविचार	२३४	एकम्यपहारिक	२८८
उपेक्ष	७२	एकवेदुवाह	४८८
उपेक्षा १८, ३४ ६३, ७१-७४ ८४-८६ ८८, १३६		एकवेदुवाह	४९९
उपेक्षा-पाणिता	१८२	एकवाही-प्रवारागमिता	१३७

एकप्रथा	७१, ७२, ७४, ३३४
एकोत्सर्गनिर्माण	२८
एकोत्तरागम	२२, १२३, १२७, ४५२
एकोदिमात्र	७१, ७२
एकैतन	१२८, १२९
एवंवातीकर्म	३४४, ३४५
एशियाटिक सोसाइटी	१२३, १२४, १७३
एशियाटिक	७८
एशियाटिक-उपसंहार	१२९
ऐपैरियिक	३३१
ओकावो	५८६
ओष	३२, २८७, ३३९, ४५१
ओहारिक	७१
ओडिशन	३३
ओमिमा	१७३
ओरिजिनलिता	२३
ओस्तेनका	८, २७८
औदारिक	१३५, २५७, ५३७
औद्योग	३३८, ३३९
औद्योग-औद्योग	४१, ३७
औपनेमिक	७८
औपपादुक	११७, २६१
औपाचिक-काल	५७१
क	१७५
कक्षापात्र	४
कंठ	३३
कंठोष	१४, २७
क्याह	१३२, ५३, ५३, ५८३,
	५८५, ५८६
क्या	१३

कथाकथु	३३, ३८, १४, ११२,
	१२३, २८१, २८८, २९
कथावस्तु	३३, ११८, ३१४
कनिष्क	१२३, १३७, १५५, १६७
कनीस	१२३
कपिल	१३२, ५३
कपिलवस्तु	३, ६, २४, १३२
कमलपुष्प	१३
कमलपुष्पि	१७
कमलपुष्प	१७५
कर्मकर्म	१११
कर्मकर्म-कर्म	१७
कर्मकर्म	१७, ५४, २४-२६, ३३७
कर्मकर्मकर्म	१५
कर्मकर्म	१६
कर्म (एव)	१४१, १७२, २७९
कर्म	३१, ३२, ३४, ४३, २२७,
	२३३, २४, २७३, २८४, ५३५,
	५३६
कर्म (न्याय)	३४५, ४२८, ५३३
कर्मकर्म	१
कर्म-कारक	५१७
कर्म-कर्म	२२
कर्मकर्म	३५३
कर्म-कर्म	३५५
कर्म-कर्म	२७७
कर्म-कर्म	२, ४, २६४, २७५, ५३५-
	५३८
कर्म-कर्म	४३८
कर्म-कर्म	२१, २३५, ३३९
कर्म-कर्म	२७
कर्म-कर्म	२२७, २३७

कर्मवाच	१, २, २२३, २२४, २५०
	२७७, २९५
कर्मविवाद	१, २६६, २७२, २७३
कर्मविक्रमप्रवा	१७
कर्मस्थान	१६, ४४, ४५, ४४ ३७,
	६२, ७७, ८०, ८१, ८७, ८८
कर्मविषय	२२६, २२
कर्मप्रवा	१६६
कर्मप्र	४६४
कर्मप्र	२२३
कर्मप्र	१६२
कर्मप्र	१४
कर्मप्रमत्तबान्धवप्र	१४१
कर्मप्रना	५६
कर्मप्रनापोद	३४६
कर्मप्रनापोदता	५२
कर्मप्रनात्मवित्तिका	१३८, १४१
कर्मप्रनामित्र	१६, ४४, ४५, ५७
	१५३, १५४, १८६, २२
कर्मप्रकाश-आहार	४७८
कर्मप्रकाश-आहार	६८
कर्मप्रकाश-समुच्चय	१३८
कर्मप्रकाश	१७
कर्मप्रकाश	३७, १२४, १२५, १३८,
	१६७ ३११
कर्मप्रकाश	१७६
कर्मप्रकाश	५३, ५४-५७, ५६, ७५, ७७
कर्मप्रकाश-दोष	६६, ७५
कर्मप्रकाश-अज्ञा	७६
कर्मप्रकाश-रूप	६७
कर्मप्रकाश	१
कर्मप्रकाश	३७
कर्मप्रकाश	३७
कर्मप्रकाश-विक्रमि	१

कर्मप्रकाश	२७
कर्मप्रकाश	१५१, १५३
कर्मप्रकाश	२२३
कर्मप्रकाश	१२३, १७३
कर्मप्रकाश	१६८
कर्मप्रकाश	१६२
कर्मप्रकाश-पुत्र	२६, १२३, १११,
	२७२
कर्मप्रकाश	१७, ४५
कर्मप्रकाश	४१, ६७
कर्मप्रकाश	२३१, २३५
कर्मप्रकाश	१७७
कर्मप्रकाश	१७, ४०, ६६ १२०, २३६
	३२, ३४२, ३४३, ३६८
कर्मप्रकाश	७३, २३५
कर्मप्रकाश-आहार	२३६
कर्मप्रकाश-आहार-विक्रमि	२४
कर्मप्रकाश	२६, ५५, २५६, ३६६
कर्मप्रकाश	११६
कर्मप्रकाश	२१
कर्मप्रकाश-आहार	१६
कर्मप्रकाश-आहार	६५, ६६
कर्मप्रकाश-आहार	२२
कर्मप्रकाश-आहार	३३३
कर्मप्रकाश-आहार	२३
कर्मप्रकाश-आहार	३४२
कर्मप्रकाश-आहार	३६
कर्मप्रकाश-आहार	३५५
कर्मप्रकाश-आहार	३३३
कर्मप्रकाश-आहार	२३१, २३५
कर्मप्रकाश	८५, ८६, ३२७, ३४४, ३५२
कर्मप्रकाश	३३७
कर्मप्रकाश	२४८
कर्मप्रकाश	३३७
कर्मप्रकाश-आहार	५४, ५५, ७६

काक-ईट	७५९	काशी	१, ५
काक-प्रमग्नि	४६, १३७	काश्मीर-सैमायिक	१११, १२६,
काक-प्रामुख्यता	१३७	१२७, ४९८	
काक-मुद्रा	१३७	काश्यप	१४६, ५८२
काक-मुद्रा	१३७	काश्यप-परिचर्य	१५५
काक-विबुद्धि	२५४, ३७८	काश्यपीय	१६, ३७, १२५
काक-विशेष	६६, २००	किष्की	३१२
काक-वैष्णव	८६, ६१, ६८	किष्कीयो	१५१
काक-मुद्रा	८५	कुम्भक	८, ८१
काक-वन्द्य	१५५	कुम्भीनाथ	२१
काकिक	१८७, ७५	कुम्भीनी	३९२
काकिकी	२३४	कुम्भकुम्भिक	२८८
काकिकी	१२७, १२८	कुम्भनी	२६
काकिक	१७	कुम्भाल	२७३
काकिक-मुद्र	१४८, १५, १५५	कुम्भालावदान	१४१
काकिक	२४, १५४, ५८६	कुम्भिक	१३८
काकिक-मुद्र	१५४, १५८	कुम्भालीय	१४१, १४२, १५९,
काकिक	५७८-५८०	१६७ १६८	
काकिकी	० १७८	कुम्भालम्भ	१२८, १३७
काकिक-काकिक	१३	कुम्भालाव	१३८, १४१, १६७
काकिक	६, ६, ६	२५५, १७० १७१	
काक	१४१, १८७, ४८६, ५८४,	कुम्भालाम	१८८, १९१
५८६, ५८६, ५८७ ५८८		कुम्भालि	५८३, ५८४
काकिक	१७	कुम्भ	४३
काकिक	५८५	कुम्भ	६३, १५७, २५८, ३३१
काकिक-काकिक	५८५	३३३, ५४८	
काकिक-काकिक	३	कुम्भ-निल	१६ ६७
काकिक	४६३, ५८६ ८२	कुम्भ-नैनाथिक	३३८
काकिक	५८५, ५८७	कुम्भ-मगमूमिक	१३८, १३९,
काकिक	१६४	१३७ १३८	
काकिक	१६८	कुम्भ-मूल	२७ २८७, ३४८
काकिक	५८६	कुम्भ-मूलि	७७
काकिक	१३७	कुम्भ-न-न	१७
काकिक	१३४, १३६	कुम्भ-न-न	१३
		कुम्भ-न-न	१ २८

कुलकनीय	९४६	कलेश-महामूर्ति	३३४, ३३८, ३३८
कुम्भ (ई०)	९५	कलेश-मूर्ति	९२७
कुम्भा	७, १९४	कलेशावरण	१६४, ४ ६ ४२१
कुटुम्भ	१३१, १३४	कल्प	३७८, ५४५, ५६६
कुम्भ	५, ५१	कल्पमहा	९३८, ४८८
कुम्भप्रदान-बाल	४०	कल्पमहा	७८
कुम्भ	१९९, २९९	कल्पमहा	३४, २२३, ९३८-२४१
कुम्भ	१९३	कल्पमहा	२३८
कुम्भ	१५१	कल्प	४९, ९९३, ९९६, २३८
कुम्भ-बाहना	१९६	कल्प	१७८, ३८३, १८४, ४१, ५२६
कुम्भ	८	कल्प	३३६
कुम्भपुत्र	१ ७	कल्प	३७८ ३८३, ४१७
कुम्भक	१३, १३	कल्प-नीति	३७
कुम्भ	१८, ९६	कल्प	२८५
कुम्भ	१९८, १९८	कल्प-बाल	९३, ११९, ३७
कुम्भ	३, ११, १५, २६	कल्प-निर्देश	८३
कुम्भ	१९८	कल्प-निर्देश	८३
कुम्भ	३३८	कल्प	९९, १८३, २३८, ३९८, ४७
कुम्भ	१३७, १९९	कल्प	१७८, १८४, १८, १८४, ३९८
कुम्भ	१९९	कल्प	१८४, ३९८
कुम्भ	३, ११, ३३, ३७, ३८	कल्प	३९
कुम्भ	१ ३	कल्प	९८
कुम्भ	३३७-३४०	कल्प	३३७
कुम्भ	१९९	कल्प	३७
कुम्भ	९९	कल्प	८, ९८५
कुम्भ-बाहना	४९८	कल्प	८
कुम्भ	५ ४	कल्प	१४१
कुम्भ	१७७	कल्प	१२४
कुम्भ	३३८, ३४०	कल्प	७, ९७, ३
कुम्भ	३८३	कल्प	३९, १३
कुम्भ-मानव	४९४, ५७५	कल्प	११, ११
कुम्भ	९९७, ९९९, ३३८, ५९९	कल्प	४७५
कुम्भ	३३	कल्प	१२४, १३३
कुम्भ-निर्देश	३४	कल्प	

गोपा	१५३, १५४	वीरकीर्ति	५२७, ५३, ५३२, ५३४,
गोरब	३२५		५४, ५४१, ५४३, ५५, ५५२,
गोविंदमाध	५७२		५५३, ५५४, ५५६, ५५७, ५६०,
गोवर्धक	, ४		५६२, ५८७
गोरीस	२६२	वीरगुप्त भीर्	३, १६२
गोसिग	८	वीरगोमिन्	१७०
गौतम	२३८, ३३ ५५, ५८७	वीरपाल	४३८
गौतम (बुद्ध)	२, १४ १५, ३२,	वीरप्रदीपसूच	१६३
	११८, १३, १४६	वीर-मंथन	२१२
ग्रंथ	४३, ४४	वीरमा	१२१
ग्रंथपाद	१२७	वीरसरादरिकापट्टिका	१५६
ग्रह	५७४	वीरा	१२६
ग्रामोपचार	४२	वक्र	१ ३
ग्राहक-अनुष्ठित	४३५	वक्रपाश	८६
ग्राहक-मग	४४१	वक्रुर्ध्व	५८४
ग्राम	२४, ५८२	वक्रुरासन	४३७
ग्राम ग्राहक	४३४	वक्रुरिद्विप	३२३-३२८
ग्राम-मग	४४१	वक्रुर्विमान	३२६-३२८
ग्रन्थोक्त	१२४	वक्रुर्विमान-वर्णनी	३२६
ग्रन्थोक्त	२३५	वक्रु रातक	१६८
ग्रन्थोक्त	४३	वक्रु राविकापीका	१७
		वक्रुः कव	१२
घनसूत्र	४७७, ४८५	वक्रु सुनी	१८
घोरक	३११, ३१३	वक्रुः श्व	१७६
ग्रन्थोक्त	३२७, ३२८	वक्रुः श्व	३१
		वक्रुः श्व	८८
चंद्र	२६३	वक्रुः श्व-व्याख्या	५६, ५७, ८८
चंद्रमण्डल	३	वक्रुः श्व-ज्ञान	३८८
चंद्र	१५, ५८४	वक्रुः श्व-ज्ञान	२३५
चंद्रकान्तमाध	३५३	वक्रुः श्व	२२१
चंद्रकीर्ति	१ ७, १२, १६७, १६८,	वक्रुः श्व-ज्ञान	१ ३
	१७०, १७१, २७४, ३ १ ४८८-	वक्रुः श्व-ज्ञान	१ ४, २७१
	१८१ ४८३-१८८, ५ २ ५१४	वक्रुः श्व-ज्ञान	१६ ३३, १ ६
	५१६, ५१८, ५२३-५२५	वक्रुः श्व	३३

वर्ग	४८, ४९, ५०, १५१, १५३
वर्गचर्चविनिश्चय	१७४
वर्गचर्चा	१७७
वर्गविनिश्चय	४९
वर्ग	५९
वर्ग-मंडल	७५
वर्गचर्चा	१७८
वर्गचर्चाभूमि	४
वर्गचर्चाभूमि	४९३
वर्गचर्चाभूमि	१ ७
वर्गचर्चाभूमि	७९, १५५
वर्गचर्चाभूमि	५५
वर्गचर्चा	५, ७ २७५
वर्गचर्चा	१७८
वर्गचर्चा	१५३ ४०१
वर्गचर्चा	१९१
वर्ग	१९३, १७८, १५३, १९३
वर्ग-वर्गचर्चा	१९७
वर्ग-वर्गचर्चा	१९७
वर्ग-वर्ग	१९३, ४४१, ५५५
वर्ग-वर्ग	१४२
वर्ग-वर्ग	५
वर्ग-वर्ग	१९१, १९२
वर्ग-वर्ग	४९, ५८, १९७
वर्ग-वर्ग	१९७
वर्ग-वर्ग	१९७
वर्ग-वर्ग	१९७
वर्ग-वर्ग	१९३
वर्ग-वर्ग	१९
वर्ग-वर्ग	१९४, १४४-१९२, १७४
वर्ग-वर्ग	१
वर्ग-वर्ग	१९८
वर्ग-वर्ग	१९

वर्ग-वर्ग	१९
वर्ग-वर्ग	४७
वर्ग-वर्ग	८५, १९
वर्ग-वर्ग	१५५
वर्ग-वर्ग	१८
वर्ग-वर्ग	१५९
वर्ग-वर्ग	१८४
वर्ग-वर्ग	४७०
वर्ग	७, १५, १८, १ १, १९४, १९५, १९७, १४१, १४२, १५, १५१, ४९२
वर्ग	७, ८, २५, १५, १९५ १२५, १२७, १९१, १९५-१४२, १५, १५१ १५५-१५७, १९१-१९३, १९७-१७१, १८५, १९१, १९२, ४९२, ४८२
वर्ग	२७ ४१
वर्ग-वर्ग	७ ११, १९ २५-२७ १० १५,
वर्ग	१५, १५ २५, १५१, ४४४, ४४५
वर्ग-वर्ग	१५२, १७९
वर्ग-वर्ग	१५, १५१
वर्ग-वर्ग	१७९
वर्ग-वर्ग	७९, १८५
वर्ग-वर्ग	१९४-१४४
वर्ग-वर्ग	२९४
वर्ग	१९५ १९४-१४४ ४४४
वर्ग	१ १
वर्ग-वर्ग	२९
वर्ग-वर्ग	४९५
वर्ग-वर्ग	१९

ईर	२ ३, २४८, २४९, ३३४, ३३५, ३३८, ४४०	जातिवात	१५
ईर-रात्र	२८	जातिपुत्रात	४१३
ईर-सु	२४, ८४	जापान	१ ५, १४१, १४२, १४३, १४४, १४६
ईर-सु	३८४	जापानी	११, ३१२
ईर-सु	३१५	जापेस्की	१७२
ईर-सु	३२४	जापे	१२६, १३६ १३७
ईर-सु (रात्र)	१२३	जापेरा	३१६
ईर	२८५	जापे	१८८, २ ३
ईर-सु	१३२, ३३८	जापे-सु	२०२
ईर-सु	३	जापेसु	१८१, ४६५
ईर-सु	२	जापेसु	१०२
ईर-सु	३५७	जापेसु	११२
ईर-सु	१३	जापेसु	३२७, ३२८
ईर-सु	३५७	जापेसु	१४१
ईर-सु	३ ५, ३१५, ३३३	जापे	२८५
ईर-सु	१७	जापेसु	३३
ईर-सु	३२३	जापेसु	३ ८
ईर-सु	३५ ३७५, ४३३ ५०८	जापेसु	३१८, ४३७
ईर-सु	२, ११ १२५, १२६	जापेसु	३२८ ३२९, ३३४
ईर-सु	११७	जापेसु	३४४, ३५२, ४३३
ईर-सु	१ ७	जापेसु	१३७
ईर-सु	८२	जापेसु	४, ११८, १३१, १४१ १५१
ईर-सु	३५	जापेसु	२, १२२, १३६
ईर-सु	११८, १३६ ५८१	जापेसु	४४२
ईर-सु	१४०	जापेसु	२, ४
ईर-सु	३, १६, १८ १९, ३५	जापेसु	३८४
ईर-सु	११० १३१ १४ १८	जापेसु	१८, १८५, ४०१
ईर-सु	२६	जापेसु	४५, ४६, ४८८
ईर-सु	१४, २३३	जापेसु	१३८
ईर-सु	१६	जापेसु	४०१
ईर-सु	१ २१ १३५, ३३६,	जापेसु	१५१
ईर-सु	१४५, ३४० ३५, ३७५, ४३३,	जापेसु	४६४
ईर-सु	४०८, ४१३	जापेसु	४६४

बाति	४३, ४४	तत्पार्ययीका	१६८
बान	३६८, ३७	तय्या	११४, ११५, ११६, ११७,
बानगुप्त	१४१		११५, ११४, ३ ४, ४ ४, ४११,
बानवर्धनविष्णुदि	१०		४१४ ४८२ ५३
बानप्रस्थान	२८, १२५ १२७, ३११,	तय्यागत	५, ११७, १५२, १६२,
३७२			४७४, ४८५ ५४२, ५४८, ५५१
बान्नीमोहा	५६५, ५८३		५६१, ५६२, ५७०
बानवाद	१८२	तय्यागत-काम	१०५, १३५
बानवर्धन	११६	तय्यागत-गर्भ	३०४, ३८७
बानवर्धन	४८	तय्यागत-गुह्य	१४१, १७७
बानविष्णु	५६८	तय्यागत-गुह्यकृत	५४२
बानविधि	१७७	तय्यागत-परीक्षा	११६, ५६२
बानसेन	१७२	तय्यागत-भूमि	१५२, ४५१
बेधकथा	१६४, ४ ६, ४२२	तय्यामा-वर्धन	४ ७ ४०८
बोधिनि	१६७	तय्यावर्धन	२१४
		तय्यावर्धन	२८६
बन्ध	१३८, १६८	तय्या	२६८
बोधिनी	१७३	तय्या	५८६
		तय्यापञ्चवर्धनगीत	१४७
बोधिनि	१२२	तय्या-समाधि	६१
		तय्या	५६५
बोधि	१७१, १७२, १७७	तय्यावर्धन	५६५
बोधि	१ ६, १५, १७४, १७६, १७७	तय्यावर्धन	४८८
बोधि-बान	१ ६	तय्यावर्धन	४८२
बोधि-वर्धन	१७७	तय्यावर्धन	१२७
बोधि-वर्धन	३७२	तय्यावर्धन	१६८, ३७२
बोधि-वर्धन	५३	तय्यावर्धन	२२ ३३, ५६५
बोधि-वर्धन	७२, ७३	तय्यावर्धन	१८
बोधि-वर्धन	३३७	तय्यावर्धन	२-४
बोधि	३ ३ ४ २, ४२८, ५४४, ५६८	तय्या	१७१, १७६, १७७
बोधि-बान	११३ २२१, २२२	तय्यावर्धन	१४, १५३, १६१, १६७,
बोधि-वर्धन	१७५, ५८२		१६८-१७१ १७३
बोधि-वर्धन	१६८	तय्यावर्धन	१७७
बोधि-वर्धन	५४३	तय्यावर्धन	३४

भिराजस्यवाह	४५४	दशाननैव	२०
भिरिष-कस्याखटा	६८	दश-नश	१७१
भिरिष-शाम्परा	४ ७, ४०८	दशमूमक-शास्त्र	१६६
भिरारण्य	३९	दशमूमकसूत्र	१५६, १६५, १६६,
भिरारण्य-गमन	२३	४७७	
भिरिषा	१८	दशमूमि	१ ७ १३, १५६, १६४
भित्तमाव	४८९, ४८६	१६६, ४१२	
भित्तमावका	४८८	दशमूमि शास्त्र	१३
भित्तमाव-निर्देश	१७, ४८२	दशमूमिपर	१४१, १५६
भित्तमाववाह	४८९, ४८५	दशरथ	४
भैरवस्यवाह	५७५, ५७६	दशकोश गद्येन उपसर्पका	१२६
भैरवसूक्त	२२३ ४९५	दश-शील	१६
भैरवसूक्त-विष	४७७	दशाष्टसिद्धि	१६६
भैरवसूक्त	१५६	दश-पारमिता	०६
भैरवसूक्त	२३८, ३ १	दशकुमार	२७
भैरवगाथा	१, ३२, ३४, १५६, ६६७	दान	२५५
भैरववाह	५८७	दान-कथा	१४८
भैरवादी	५८५	दान-पारमिता	१६६, १८१, १८४,
भैरवागाथा	३२, ३४, २८४	१८८, १६, २१७	
भैरव	२५१	दान-प्रीति	४ ६
भैरवकारण	२५१, ४९	दान-शील	१७२
भैरव	३३	दान-प्रीतिमात्र	७६
भैरववाह	२७०	दार्शनिक	२, १२१, १३८, १६९
दक्षिणारण्य	२७, ३३, ३६, ३८,	१७, १८४, २८३, ३ ५	
१२६, १५३		दार्शनिक-प्रवृत्ति	१२६
दक्षिणैव	७८	दार्शनिक	२६६, २७२, २७३, ३८२,
दक्ष	२२२	३८३ ४४२, ४४३ ४६	
दक्ष	३३०	दक्ष	१४
दार्शन	५१ १६४, १६० २०१	दिव्य	४१६, ५६६, ५८२-५८३
२२३ १६३, ३ ३ १, ३११,		दिव्यपर	५५, ६ ६
५०८, ५०१		दिव्यवाह	५६६ ५८२-५८३
दार्शन-विष	२४६	दिव्यनाम	६८, १६६ १७, ३ ०
दार्शन-मार्ग	४१३, ४७५, ४७६, ४०६	३४६, ४३१, ५६३, ५६६, ५८८,	
दार्शन-मार्ग	१३, ३३० ३३१, ६०८,	५८९ ५ ४ ५६६, ६ ०, ६१५	
		६१६	

विह्वली	२५	दु-सैत्रिष	१२८
विह्वल	५५५	दु-रौहोहा	१३
विह्वल	५७१	दु-गति	४
विह्वलदान	१७, ११८ १४, १४१	दु-गतिपामी	२२८
१६४, १६५, १७६		दु-गति	११, ४१३
विह्वल	५८७	दु-गति	१५
विह्वलदान	१३१	दु-गति-वर्षा	१३५
विह्वलदान	१, २०, २८, ३, ६४,	दु-गति-वर्षा	१३१
५४, ६४, १७-१८ ११२,		दु-गति-वर्षा	१३१
१२७, १३१, १३४ १३४, २८१,		दु-गति	४१३
२८१, २८८, ३८३		दु-गति-वर्षा	६१
विह्वल	१४१	दु-गति-वर्षा	५७२
विह्वल	१४८, १७३, १८१, १८२	दु-गति-वर्षा	१८८
विह्वल श्रीमान	१७१	दु-गति-वर्षा	२३७, २३८
विह्वल	७, ११, १३, २६, ३७, १२५	दु-गति	५७३
विह्वल	११५	दु-गति-वर्षा	५७३
विह्वल	१५३	दु-गति	२२, ४५, ४८ २३१,
विह्वलदान	२८, ३१	२६, २६१, २६८, २६८	
विह्वलदान	४७६	दु-गति-वर्षा	२६
विह्वलदान	२८, १९७, १४	दु-गति-वर्षा	२६१
विह्वलदान	१८४	दु-गति-वर्षा	२६३
दु-गति	२७	दु-गति-वर्षा	१०
दु-गति	१, १६८ १२१, १२२,	दु-गति-वर्षा	१८
११५, ५२१		दु-गति-वर्षा	३१३
दु-गति-दान	३७	दु-गति-वर्षा	२३३
दु-गति-निरोध	५३३	दु-गति-वर्षा	२३३, २३३
दु-गति-निरोधामिनी प्रतिपत्	५३३	दु-गति	१६८
दु-गति-मान	८५	दु-गति	१३५
दु-गति-वर्षा	८५	दु-गति	३६८
दु-गति-वर्षा	२३४	दु-गति-वर्षा	३१
दु-गति-वर्षा	२२, ५३३	दु-गति-वर्षा	५४ ७६
दु-गति-वर्षा	२, २३२	दु-गति-वर्षा	३६८
दु-गति-वर्षा-वर्षा	१६५	दु-गति-वर्षा	३२
दु-गति-वर्षा	२२२	दु-गति-वर्षा	५

वेचविचेष्टित	५८२	वेप	६४, ६४, २२४, २४८,
वेद्योपादान	५९४		३३८, ३३८
वेद्य	५८८	वेपचरित	४८-५३, ५७
वेद्यना	६ १६, २२७	वेपचर्या	४८
वेदाम्नास	४ ४	वेपचिष्ट	५१२
वेद	२५६	वेप्योह-चर्या	४८
वेद-धर्म	२५६	वेषगुण	३२५
वेदमन्त्रप्रवित्त	२३४		
वैर्मनस	७४, १६३, २३४	वन्ध्याकर	१५३
वैर्मनसैश्वर्य	३२८	वन्ध्याकर्तव्य	११२
वैष्णव	३३६	वन्ध्यागुण	३७
वावागुणिकी	५८६	वन्ध्यावद	१५, १६, १६, २६,
वन्ध्यागुण-वन्धीन	१ ४		३२, ३८, ३६, १, १२४,
वन्ध्या	३४१, ४१६, ३२-,		३३१, २६२, २६४
४४४, ५६३		वन्ध्यावदगुण	१८०
वन्ध्या	४३, ४३२	वन्ध्यागुण-वन्ध्याव	३४
वन्ध्या-वन्ध्यागुण	३२३	वन्ध्याविकृत	३७
वन्ध्या-वद	४३६	वन्ध्याविकृत	३३, २३२, ५८७
वन्ध्या-वद	१३६, २२३, २६	वर्ग	१, २३, २३-२८,
वन्ध्या-वन्ध्या	३३४		१ ८, ११३ १२५, २२३,
वन्ध्यावन्ध्या	४३६		३१४, ४ १, ४४८, ५३६-
वन्ध्यावन्ध्या	५ ८		५३८, ५७७
वन्ध्या	३ ८	वन्ध्याविकृत	११
वन्ध्या	१ ८	वन्ध्याविकृत	१ ७, १ ८ १११,
वन्ध्याविकृत	४ ४		११२, ११४, ११६, ११७ १२,
वन्ध्याविकृत	२२३		१२१, १२३, १२५, ३ ४, ३ ६
वन्ध्याविकृत	८६		३६४ ३६८
वन्ध्याविकृत	१४१	वन्ध्याविकृत	१३८ १७ ३४६, ४३५,
वन्ध्याविकृत	७		५८८, ५६१, ५१५, ५१६
वन्ध्याविकृत	६४	वन्ध्याविकृत	१६३
वन्ध्याविकृत	३६	वन्ध्याविकृत	३५६
वन्ध्याविकृत	४३	वन्ध्याविकृत	६७, १२४, १२७,
वन्ध्याविकृत	१७८, २६५, ३६८		१४१ १६८
		वन्ध्याविकृत	३६, ३७

धर्मपाह ४२९, ४२४, ४२८,
४०३ ४०४

धर्मपत्र ५, १२२

धर्मपत्रप्रवर्तन १२, १२८, १३६

धर्मपत्रप्रवर्तनसूत्र ५

धर्मबान ३०

धर्मबान-वार्ति ३०

धर्मता २१८, २४९, २५८, ३ ४,

३३३, ४३४ ४०४, ४८२, ३३

धर्मदानिष्यंश्चुद्ध १६५

धर्मदानाद्य ४६३

धर्मपाठ १२० ११८, ३११,

३१३, ३०२, ५८१

धर्मवत्स ६४

धर्मवृष्टि ४०३ ४०४

धर्मविद्याना १ ४, ११२, १३५

धर्मवर १२, १८

धर्मपाठ १११ ११४ १३९

१५५, १६२, २१४ २१०, ३१८,

४८४

धर्मपाठनवप्रमास १५३

धर्मपाठवर्णित ४ २

धर्मनव १५२

धर्मनिष्पान-वार्ति १८५, १८८

धर्मनिर्मास ४२३

धर्मनिरूप्य १६४, ५८२ ४१२,

४१०, ४२२ ४०३, ४०४

धर्मपर्वण १४१, १४२

धर्मपर्वण्य ४ १

धर्मपाठक १६३

धर्मपाता १०, ३४ १०, ३३०

४२३ ४३८, ४५, ४६४ ४६५

धर्मपास ४६८, ४७ -४०२, ४०६,
४८९, ४८३

धर्म-मविषय २४, १८५, ३ ३, ३१४,
३०२

धर्म-मविषेक ३ ३

धर्म-मवृष्टि ५, ५१

धर्ममाहात्म्यारिक १

धर्ममायाक १४८

धर्मिषा ४१३

धर्मरस १४१ १५६

धर्मरक्षित ११६

धर्मराज ८, ११२

धर्मसंबन्ध ४८२

धर्मसंवाचकम्भ ४८२

धर्मवाद ४६३

धर्म-विषय ६३, ८४

धर्म-विनय ०, १२, १ ८

धर्म-वरीर ११३

धर्मग्रन्थता १६४, १६५, ४८

धर्मकीर्ति ३ ८, ११, १२ १६

१०, ११५, ११०

धर्मकीर्ति ४, ५६, ११२, १६०, १८४,

१८६

धर्मसमागता १४८

धर्मसिनापति ३

धर्मसंभवाद्य १८, १११

धर्मसुखसुखान १२, ३०

धर्मसामी १११

धर्मोक्त-मिष्ट ११८

धर्मोपरवना ८५

धर्मोत्पत्ति ५४ ५८

धर्मोपन ३१८

धर्मोत्तर ५१६, ५८८, ५६२, ५६३
५६५

धर्मोत्तर २२१, ४२३

धानु २४४, २६६, ३१३, ३१८-३२
३११, ३४०, ५१

धानु-कथा ३३

धानु-कावसाह २६, ३११

धानु-गर्भ १ ३, १ ८, ११०

धानु-बद्धव ३१३

धानु-जंघ १३५

धानु-मेह ३८७

धानु-वर्तनी ३६५

धानु-वर्तनी १४८, १३२ १७३

धानु-वर्तनी ८

धानु-वर्तनी ३३३

धानु-वर्तनी २, ६ ११ १२

धानु-वर्तनी ३३

धानु-वर्तनी २

धानु-वर्तनी १२

धानु-वर्तनी १३

धानु-वर्तनी ११-१३

धानु-वर्तनी ३१३

धानु-वर्तनी ३१३ ५१३

धानु-वर्तनी ३१, ३२ ३३, ७३-७५, १७७

धानु-वर्तनी ७५

धानु-वर्तनी ७५

धानु-वर्तनी १८४, १६ २ ८

धानु-वर्तनी ३५८

धानु-वर्तनी ४५

धानु-वर्तनी २६६

धानु-वर्तनी ३१

धानु-वर्तनी ७१

धानु-वर्तनी ७५ १७७

धानु-वर्तनी ७२, ७३

धानु-वर्तनी ८०, २६५

धानु-वर्तनी १८३

धानु-वर्तनी ३, ११८, १३२, १३७, १३९,

४२३, ४३६, ४५, ४५५, ४५६,

४६८, ४६९, ४७३, ४८३

धानु-वर्तनी १५

धानु-वर्तनी ५८४

धानु-वर्तनी ५८४

धानु-वर्तनी ५८३

धानु-वर्तनी १५१, १६८

धानु-वर्तनी ४१६

धानु-वर्तनी १८३

धानु-वर्तनी ४३

धानु-वर्तनी १४१

धानु-वर्तनी १७३

धानु-वर्तनी ४६६

धानु-वर्तनी ३१, २३३

धानु-वर्तनी १८०

धानु-वर्तनी ४६

धानु-वर्तनी ११८ १३२, १४७

धानु-वर्तनी ३३, १६०

धानु-वर्तनी १ ८, १ ६, १११, ११४-

११६ ११९, ११४-११८, १०१-

१०३ १०६-१०८, ११५, ११७,

१ ३ २ ४ २ ५, १ ७, १८४,

१८६, १८९ १९२, १९४ १९६

१९८ १९९, ४ ३, ८ ८ ४१७,

४१९, ४२६, ४३३, ४०४, ४०६

४०८, ४०९ ४०८, ४०९, ४०९

४ ४-४ ७, ४१, ४२२, ४२३,

४३ ४०९ ४३३ ४३३, ४३६,

नामाङ्गन	५५७, ५५८, ५५९, ५६५, ५६६, ५८७ ५८८
नाटक	११७
नामात्कण्ठ्या	८७
नाम	१३, २३३, ३४४, ३५२, ४४, ५३३
नामस्योष	१ ५
नामकर	१ ५
नामस्मृ	२ २२५, २३३, ४५८
नामलक्ष्मीर्जन	१ ५
नामक	१६२
नाटक	४१६
नायक	१ ४, १११, १५
नामर	२६
नामिका	११६, १७, १७१-१७५, ४२२
नास्तिक	१, २, ३६१, ५४२
नास्तिकवादी	५६
नास्तिकप्रत्यय	३५६
नास्तिकवाद	४६२
नि-भेक्त्	२२१, ३३२
नि-सरख	४७
नित्यमाक्या	४ ५, ४८३, ५२८, ५३
नित्यमात्रवाद	४८३
निर्वाप	७ ८, १७-३, ३५-३७ १ ३ १२५, २८१-२८५, २८८, ३ ३ ६
निकाय-उपमाग	३४७, ३५३ ३७४
निकाय-उपमागता	३४७, ३५३
निष्कषोपरीष	२२६
निर्गन्ध-मात्रपुष्ट	४
निगमन	३ ७
निगृ	२६

निग्रह	३४, ६५
नित्यकाम	१८३
नित्यकारवायित्ववाद	२२५
नित्यकाल	५७७
नित्यत-	४ ५
नित्यत्व	५७१
निदान	३५४
निदान-कथा	१३, १८०
निर्विष्याकन	२२२
निर्देश	३२
निष्ठा	४५२
निदान	६३
निपुण	२६४
निपुणता	२ ५
निष्ठापन	२६६
मिच्छामात्र	४७५
निमित्त	३८७, ४४
निमित्त-कारण	३६८, ५८३, ५८६
निमित्त-कौरव	६३
निमित्त प्रहय	६
निमित्त-माला	४२३, ४४, ४४१, ४४४ ४७५, ४७६, ४७८, ४८८
नियत-गोष	३८८
नियत-कैवल्य	३३८
नियत-विपल	२६७, २६८, २७३
नियत-वेदनीय	२७३
नियताकार	३१२
नियतिवादी	४ १३६
निपाम	३७
निरामितान्य	४११
निरव	४८, ६६
निरपराध	२७३
निरपयिणी	२६६, ३ ७, ५५६

निरोध	६३, २८७, २६५, ३२१, ४५, ४३३, ५१५	निमय-प्रत्यय	३५८
निरोध-ज्ञान	३७	निमय-वेद्य	३५७
निरोध-व्याप्त	२६३	निमयाचार्य	४४
निरोधवादी	२७६	निपट्या	५
निरोध-समापति	५७, ६८, २५४, ३१७, ३४६, ४३३, ४५६, ४६	निष्कर्मन	१८
निरोधस्तुपश्चना	६३	निष्कर्मन	११
निष्ठु वा	३६३	निष्कर्मन	८, २६५, ३०३
निर्ग्रह	७, २३१, २४३, ४२५, ४२६	निष्कर्मन	६६
निर्माणाकस्या	२१७	निष्कर्मन-कला	२६४, २६५, २६६, ३६६ ४३७, ४८१
निर्माणा	१६३, ४३	निष्कर्मन-बीज	४३८
निर्माणा-काय	१४, १७, ११७, ११८, १२०-१२२, ३६४	निष्कर्मन-मुक्त	१६५
निर्माणा-पति	३६ ३६८	निष्कर्मन-भाषना	४३७
निर्मित-काय	११७	नीतिार्थ	२६२, ४८७
निर्माणा	३७८	नीतिार्थता	४६६
निर्माणा	३, ८, १३१, ३४, ३६, ८ १६२, १७६, १७७, २२२, २२३, २७८-३८, ३६७, ५५६, ५६१, ५६२	नीति	३१५
निर्माणा-काय	३४६ ३६३, ३६१, ५६७-५६८	नीति-कर्मिण	५४, ७६
निर्माणा-ज्ञान	५ २	नीति-नेत्र	१६८
निर्माणा-प्रत्यय	५६३	नीति-काय	४१, ४२, ५४, ६, ६७, ६८, ८५, ८६, ८७
निर्माणा-काय	२१७	नीति-नीतिवादिनिविष्टि	१६
निर्माणा	३६३, ३६६	नीति-नीति	१६१
निर्माणा-मिनी	२	नीति-नीति	२६५
निर्माणा-मी	२२	नीति-नीति	१४, २६१
निर्माणा-मी	२३, ४०७	नीति-नीति	१२३ १२४, १४१, १७४- १७६, ४८२
निर्माणा	२६५	नीति-नीति	१७६
निर्माणा-काय	३४२, ४४५	नीति-नीति	१७७
निर्माणा	२६६	नीति-नीति	१२३
		नीति-नीति	२६२, ५६२
		नीति-नीति	४६६
		नीति-नीति	३४
		नीति-नीति	१७२ १७३
		नीति-नीति	२८१

नेपाक ११८, ११९, १४८, ५८१,
५९-५९२, ५९५, ५९८, १ ७

नेरकर १

नेत्रम्परिष्ठा १५६

नेत्रम्पार १८५, १८६, १९१, ५५

नेत्रम्पारी १६४ १८८

नेमीक्षिक-कार १९८

नेमीक्षिकी-श्रुति १ ७

नेकंशान्तरीया २६९, ३९८

नेकंशान्तरीयाम् ११५

नेकंशान्तरीयापठन ५४, ५५, ५७,

६७, ६८

नेकंशान्तरीयापठनम् ६६

नेत्रम् १७, ४०, १

नेत्रम्पारमिता १८१

नेत्रम्पारमिता २३५

नेत्रिक-पर १

न्याय १२१ १२२, १२३, ५६५,

५६६, ५८६, ५९७

न्यायार्थरी १ ५

न्यायार्थरी २१२, ५६८

न्यायप्रवेश १७

न्यायविदु १७ ५६५

न्यायमाय १२१ १ ११५,

३४४ ३५४

न्यायार्थरी १ ५, १२३, ३५१

न्यायार्थरी १८३, ५६५

न्यायार्थरीकृतपर्ययीया २१२

न्यायार्थरी १२१ १८५, १ १

१ ५-१ ७, ११, ११२, ११३,

११४ ५६६, ५७८, ५८४-६८६,

५८९, ५९४

न्यायार्थरी १२१ ५८९

न्यायार्थरी ११३, ५८३, ५९३

न्यायानुसार १, १६९, १८१, ११२,
१७४ ५८१, ५८९

न्यायानुसारार्थरी ५७१

न्याय ७९

पैशुल ८९

पैशुल १७७

पैशुल १८८

पैशुल १८८

पैशुल १८८

पैशुल १८८

पैशुल १८८

पैशुल १८८

पैशुल १८८

पैशुल १८८

पैशुल १८८

पैशुल १८८

पैशुल १८८

पैशुल १८८

पैशुल १८८

पैशुल १८८

पैशुल १८८

पैशुल १८८

पैशुल १८८

पैशुल १८८

पैशुल १८८

पैशुल १८८

पैशुल १८८

पैशुल १८८

पैशुल १८८

पैशुल १८८

पैशुल १८८

पैशुल १८८

पैशुल १८८

परिचय	२३	२३१	परमार्थमहाटीका	३४, ५४	६, १७
परिचय-समुपाद		२३	७, ८२		
परिचयमिहा		८६, ६१	परमार्थ	१५३, ३२२-३२६, ३३६,	
परिचयमिदाम्प्या		३२	३७८, ४१८, ४१९, ४१, ४३९,		
पट्टन		३३	५३७		
पट्टकुटी		१७४	परमार्थगुणाव	१२७, ३२२-३२६,	
पट्टिदान		२७७	४१८-४१९		
पद	३४४, ३४२		परमार्थगुणाव		३६५
पदार्थ	२३१, ५२२		परमात्ममात्र		३६५
पदार्थसूत्र		२२२	परमात्मा	२७९, १, ८, ३६५, ४, २	
पदार्थसूत्रिका		५६	परमार्थ	३३, १२३, १३३, १३८,	
पदार्थसूत्रिका		५६	१३३, ३२२, ४१५, ४६१		
पदार्थसूत्रिका		२२२	परमार्थ-ज्ञान		३६१
पदार्थसूत्रिका		१४४	परमार्थ-नामकीर्ति		१७३
पदार्थसूत्रिका		१७७	परमार्थ-नि स्वभावता		४८३
पदार्थसूत्रिका		१७७	परमार्थ-सूत्र	१६, ५६१, ५६२	
पदार्थसूत्रिका		१५	परमार्थ-सूत्र	३, १२४, १२१, १३१	
पदार्थसूत्रिका		१४६	१३७, १८३, १९४, २२३, २१७,		
पदार्थसूत्रिका		१३	५५४, ५५५		
पदार्थसूत्रिका		१३	परमार्थ	१, ६, १२८, ४६३	
पर		३५१	परमात्मत्व		३४८
परचित्त		४७६	परमात्मपरिचय		१, ५
परचित्त-ज्ञान		३०	परमात्मत्वता		२, ५
परचित्त-ज्ञानज्ञानी		४७	परमात्मत्वमीति		४, ६
परचित्त-ज्ञानज्ञानी		४६४	परमात्मत्वमीति	१६३, १६७	
परचित्त-ज्ञानज्ञानी		५६१	परमात्मत्व		१६५
परचित्त	४, १, ४८४		परमात्मत्वमात्र	५८८, ५८९, ५८८,	
परचित्त-स्वभाव	४, ८, ४८२, ४८४		५, ४-६, ७		
परचित्त	३५१, ३५२		परिचय		३५
परनिमित्तकारण	३५, ३५८		परिचय	३५-३८, ८, ६४	
परमार्थ	१३६		परिचय	४७३, ४७६, ५६१	
परमार्थ	१२१		परिचय	४, १, ४७३, ४७२	
परमार्थ	१८७		परिचय	४८२-४८४	
परमार्थ	५८८		परिचय	७१	
परमार्थ	५८८		परिचय	५४, ७३	

परिच्छेद	४४५	परीच	११८
परिचा	१११, ११८, ५५१	परीचकलोराभूमिक	११४, ११८
परिषाप्त	१११, १ १	परीच-श्राम	११
परिषाप्तमन्त्र	५१५	परीचाम	११
परिषाप्तक	१११	परीचोपकलोरा	१४
परिषापन	४	पर्यक्त-आसन	८१
परिच	१०१	पर्यक्तान-कर्मप्रत्य	१
परिषाग-मन्त्रिनिसर्ग	८४	पर्यक्तान	१११, १४१, १८१
परिनिर्वाण	१०-११ १ १	पर्याय-द्वय	११०
परिनिर्वाणसूत्र	८, १४	पर्यक्त	४० १८
परिनिष्पन्न	४ १, ४ १, ४८४	पर्योक्ति	११, १११
परिनिष्पन्न-स्वप्न	४ ८, ४८२, ४८४,	पर्य	८०
४८५		पर्यन्तक	१८८
परिपक्वता	८८	पर्योक्त	४१
परिप्लवना	८१	पर्याप्तक-प्रत्यय	१८८
परिपूरि	१५१	पर्याप्तक	५८४
परिपूरिन्	११५	पर्याप्त-कुल	११
परिपूर्य	८०	पर्याप्त	१११
परिपूरन	११	पर्याप्त-पारय	१
परिमोहा	८१	पर्याप्त	११४
परिमोहात्मक-पुष्प	११५	पर्याप्त	११८
परिमोक्त	११५, ११५	पर्याप्त	१, १११
परिमोक्त	१५१-१५१	पर्याप्त	११, १११
परिमोक्त	११	पर्याप्त-पर्याप्त	८, ११८
परिमोक्त	११५, १११, १४१	पर्याप्त-योग	११०
परिमोक्त	११, १	पर्याप्त	११८
परिमोक्त-मात्र	११	पर्याप्त	१८१, १८०
परिमोक्त	१११	पर्याप्त	११८
परिमोक्त	४४	पर्याप्त	८, ११४
परिमोक्त	८	पर्याप्त	१११, ४११, ५५५
परिमोक्त	८, १, ११	पर्याप्त	१४, ११, १८०, १८०,
परिमोक्त	११	पर्याप्त	१८१, १८५ १८५, १११ ११८
परिमोक्त-कर्मप्रत्य	४४	पर्याप्त-प्रत्य	१ १

पारमिता-शास्त्र	१६१	पिच्छ-टीका	३४
पाठ्यी	१८१	पिच्छपर	४५
पाठ्यी	१९२	पितापुत्रकामागम	१३५
पारिवायिकी श्रुति	१ ७	पिपासा	३१६
पारिवायिक	१०७	पिपीलिङ्ग-टीका	४९८
पाणिग्रहणवादी	३९५	पिशाच	४९
पाणिग्रहणपेक्षा	७९ ७३	पिशोख	१९४, २७८
पाणिग्रहण-कर्मस्थान	४६	पीठमृमि	५६८
पाण्ड्य	२७१	पीठ	८८, ३१५
पाण्ड्यपुत्र	३५८	पीठकविय	५४, ७६
पाण्ड्य	१३८	पु'डरीक	१४१
पाण्ड्य	१९१	पुण्यसाम्प्रति	३३, १८७
पाण्ड्यप्रदेश	१८	पुण्य	२५४, २७०
पाणि १६-१८, ४६, ८३, ८१, ८८, १२७, १२८, १३०, १४,		पुण्यक्षेत्र	२५३
१८		पुण्य-परिणामना	२७२, २७७
पाणि-आगम	१ ४	पुण्यपरिम	१५६
पाणि-आम्नाय	५८६	पुण्य-विपरिणामना	१ ४
पाणि-कथा	१९	पुण्य-समार	१५०, ४८
पाणि-टीका ३३, १३, १३४ १४८, ३३४		पुण्यानुमोदन	२६, १८६, १८७
पाणि-आदक १३१, १४		पुण्यजन	३८७
पाणि-निकान्त १, ३ ४, २६ २७, १ ४, १९३ १३०, १३१ १७८०		पुण्यक्ष १६, ४८, १ ०, २२६, २३२, २४३, २४८, २८५, २८६, २८७ ३१७, ३२२ ३३२, ३७८ ४१ ४१३ ४९ ४७५, ५१८, ५२४, ५३८	
२७७		पुण्य-वर्ति	४०३, ४७४
पाणि-आग	९३, ९६	पुण्य-वेरना	४१९
पाणि-किन्त्य	१९८	पुण्य-धर्मप्राह	४८५
पाणि-आदित्य	८३ ३	पुण्य-नेपथ्य	१६४, १६९, १८२, ३ ३, ३८४ ४ ९, ४१ ४१२ ४१७, ४२७, ४७३
पाण्ड्य	२३१	पुण्य-प्रार्थना	१४३, १४४, ४११
पाण्ड्य	३११ ३३७	पुण्य-प्रार्थनापत्र	१४३
निष्पाठ २७, ४३ १११ ९ ८		पुण्य-प्रार्थना	२४३, २६३
निष्ठा ३६, ३७ २८, ३३, ३४, ११९ १७३ २८१ २८२			

पुद्गलवाची	२८३	२८४, २८७,
२८८, २९०		
पुद्गल-शून्यता		४२६
पुद्गलप्रतिपक्ष		२८५
पुद्गलादिस्वाद्य		५१८
पुनर्जन्म	६, १४, २२२, २८४	
पुनर्मत्त		३३३
पुष्पश्रेष्ठि		२८३
पुण्य	१२१ १५, १७६	
पुण्य-कर्म		२३३
पुण्य	२२१, २२३, २४६, २७३,	
२८४ ३५४, ४२८, ४३१		
पुण्यकारण-गुण		३८८
पुण्यकारण-पञ्च	२३८, २७२, ३३६,	
४८१		
पुण्य-पुद्गल		५५३
पुण्यपुर		१३८
पुण्यार्थ	२२१, ५८३	
पुण्यार्थ-विधि		३८३
पुण्यपैत्रिय	३२८ ३-४	
पुण्येवित	१ ३८३	
पुण्यकर्म	५४, ५६	
पुण्यस्नान		१३३
पुण्यमंडिता		१३
पुण्यना	१८३ १८७	
पुण्य	१८३, १८७	
पुण्यकाम	१ ७, २७८	
पुण्यकाम		१७
पुण्य	८, ८१	
पुण्यकर्म	४, ११८	
पुण्य	१३८, १७८	
पुण्य-मेवाकर्मपुण्य	१४७, १६	
पुण्यविधान		१७८
पुण्य		१३८

पुण्य		५७१
पुण्यकालमय		२३३
पुण्यकामप्रत्यय		३३८
पुण्य-निमित्त		१ १
पुण्य-निमित्त		१३५
पुण्य-पुण्य		१ ४
पुण्य-मय	२, २२५, २३	
पुण्यमात्र	३३, १२३, १७५	
पुण्यविशेष		३३८
पुण्यशेष		२३
पुण्यनियमान		१
पुण्यवित	२१, २२५, २३२	
पुण्यवितपरित		२३२, २३३
पुण्य	१३८, १३८, १७, १७१,	
	२७३, २८०, २८२, २८३, २८३,	
	२८३ २८७, ३, ३०३, ३१२,	
	४२२, ४३४, ४७७	
पुण्य		३५१
पुण्यकर्म	३३१-३५३	
पुण्य-कर्म		१८७
पुण्यी	१५, २४७	
पुण्यी-पञ्च	३१६ ३३६	
पुण्यी		३
पुण्यी-वित्त	३४ ३७ ५८, ६, ७१,	
	७२, ७४, ७६	
पुण्यी-पञ्च		६, ८८
पुण्यी-निमित्त	५८, ७१ ७२, ७४	
पुण्यी-मंडिता		५८
पुण्य	२३१ २३२, २७५	
पुण्यशेष		३४
पुण्यकर्म		२६ ३२
पुण्यवित		१६३
पुण्य (पुन)		१६८
पुण्यवित		१६८

पेठापी	२५, २६	प्रज्ञापारमिता-नेत्र	४८८
पेठुम्प	२५६	प्रज्ञापारमितामहाबानसूत्र	१५७
पोप	७८५	प्रज्ञापारमितासूत्र	१५६, १५७
पोनमेकि-अर्थ	२७६, २७९	प्रज्ञापारमितासूत्रभाष्य	१११
प्रकरण	२१७, २१६, १११	प्रज्ञापारमितासूत्रशास्त्र	१६१, १६७
प्रकरण आर्षेवापा	१६८	प्रज्ञापारमितास्तोत्र	१०८
प्रमत्तपाद	६६	प्रज्ञापारमितासूत्रप्रसूत्र	१५७
प्रकृतारासत्र	११६	प्रज्ञा-यम	१६, १०७
प्रकाश-स्वभाव	५६५	ऽर्द्धविषय	११८, ११७
प्रकृति	२१ २२१, २२३, २२८	प्रयोग	२१८
१२२		प्रविधान	२६, १०१
प्रकृति-अर्थ	१२६	प्रविधान चर्चा	१२६
प्रकृति-परिनिर्मुक्त	४०५	प्रवृत्ति	१०१, १८१
प्रकृतिवादी	२१, १२८	प्रविधि शाल	१७१
प्रकृत-शून्यता	४७, ४०८	प्रयात	८, १६, २६५
प्रकृतपुरनिर्भव	१५८	प्रयातन	१६८
प्रमद	६१-६५	प्रतिहृन् संज्ञा	६८, ६६
प्रभारवि	२६९, १७०, ५०७	प्रतिष	२२, ११८, ११६
प्रभुद्वारी	१७१, १६०	प्रतिष-गंधा	६७
प्रभृति	२२७	प्रतिष-मिशरार्थ	२१४
प्रभृतिराव	७६	प्रतिष्ठा	१४ ६०७
प्रभृतिमात्र	११३	प्रतिनिका	६४
प्रभृतिमात्र	१११	प्रतिनिकागतिरूपना	६४
प्रभृतिप्र	११	प्रतिविशालपर्यन्तविर्गुद	१
प्रभृतिगता	४११	प्रतिविधि-शेख	१८७
प्रहा	१८, ११, १४, ११ ११६	प्रतिविधि	५६५
११४ १५६ ११४ २६८, ४४७		प्रतिमात्र निर्माण	५६, ६१, ६२,
प्रहावर्मा	१७७-१७१ १८६, १६६	७ ७५-७७ ८४, ८५, ८६,	
प्रहा-मध्य	६६	६	
प्रहन	११९	प्रतिमात्र	६१
प्रहन-परिच्छेद	१७१	प्रतिमान-भूमि	४१, ५५, ८७
प्रहा-परिच्छेद	१८, ११४, ११६ १६७	प्रतिमान-वैशाल	११७
१६४ १८६, १८५, ११९, ११०		प्रतिमान	१५
११८		प्रतिमान	१४७

प्रतिभुति	४ ३	प्रत्यवाकार-नियान	११४
प्रतिभुक्त	४८५	प्रत्ययोजन	४८६
प्रतिष्ठा-फल	३६७	प्रत्ययेष्टय	७, १
प्रतिस्पर्धा-निरोध	३२१, ३७३ ३७४, ४३४	प्रत्ययेष्टय-वर्धिता	७१
प्रतिर्दिशि	२५७, ३३३	प्रत्ययेष्टा	११
प्रतिर्दिशि-व्या	२, २२५	प्रत्ययेष्टा-बाल	४ ०
प्रतिर्दिशि-विस्त	४५७	प्रत्याख्यान	३६१
प्रतिर्दिशि-वर्द्ध	२२५	प्रत्युपग्रह-मण	२२५, २३
प्रतिर्दिशि	३७१	प्रत्येक-मुद्र	४७, ६, ८२
प्रतिष्ठारण	१६	प्रत्येकमुद्र-मूर्ति	१५८
प्रतीक	१ ३	प्रत्येकमुद्र-मान	१ ६, १४४, १ ७
प्रतीक-उत्पन्न	२	प्रत्येकमुद्र-बालीप	१४३
प्रतीक-उत्पन्न	५, २, २१, ११३, १७८, २२४-२३८, ४४८, ४८८, ४९५, ५९६	प्रत्येक-बोधि	६५
प्रतीक-उत्पन्नबाद	२ २२३	प्रथम-विशोत्साह	४८८
२२४ २३८		प्रथम-वर्षावर्षादि	१२ १३, २६
प्रतीक-उत्पन्नबादी	३ ४, ५४३	प्रथम-ध्यान	७
प्रतीक-उत्पन्नबाद	१६७	प्रदाय	३३१
प्रवर्त	७५	प्रदाय	३३१, ३४
प्रवर्तक	३६	प्रदान	१६२, १६३, २२३, २४३ ३ २, ३२२, ३३४, ४४८, ४८१
प्रवर्तकनपदोपपत्ति	१८४	प्रदानदाय	२३८
प्रवर्तक-कनपद	५, १४	प्रवर्तकामात्र	५७८
प्रत्यक्ष	२२३, ४१६, ५९६ ३८१	प्रपंचाली	३३१
५१२-५१८		प्रपंचोपग्रह	३३२
प्रत्यक्ष-दान	५६१	प्रपंचोपग्रह	४८८
प्रत्यक्षमात्र	४ २	प्रपंचोपग्रह	३३४
प्रत्यक्षमात्र	५१	प्रपंच	११६
प्रत्यक्ष	४ ४३, ७४, २२४, २३, ३३४, ३५७, ५ ४	प्रपञ्च-विश	१८८, ४५१
प्रत्यक्ष-व्यापार्य	३८८	प्रपञ्च	१६, २२२, ४१६, ४४१
प्रत्यक्ष-व्यापार्य	३८८	३ २ ३३६ ५८८-५१३	
		प्रपञ्च-व्यवस्था	४३३

प्रमास-प्रमेय	५६५	प्रमथि	४२, ६३, ९८, ८५, ११९,
प्रमास-पञ्च	४४१, ५८८		१८२
प्रमास-मार्ग	२३	प्रमास	८१
प्रमास-वाद	५८५	प्रमास-काय	८५
प्रमास-वार्तिक	१७०, ५६५	प्रमास-पदा	१६७, १६८, १७०, ४८८
प्रमास-विनिर्णय	५६५	प्रमास	१०१
प्रमास-व्यवस्था	५८२	प्रमेनक्ति	१, ११८
प्रमास-वास्तव	५८८	प्रमेनदन	८५
प्रमास-व्यवस्था	५८२	प्रमेनदन-व्यतिनिर्णय	८५
प्रमास-उपपत्ति	१७, ४४१, ५६५	प्रमान	५८३
प्रमास-समुच्चयवृत्ति	५६५	प्रमास	११८, ५६३
प्रमास	११८, ११८	प्रमास-वास्तव	१८३
प्रमास	१३	प्रमास-मार्ग	१३
प्रमास-भूमि	१८८	प्रमास-व्यवस्था	११३
प्रमेय	२२१, ४४१, ४८८	प्रमास	२२१
प्रमेय-भूमि	५६३	प्रमासिक	२२३, २२७, २३८
प्रमास-वास्तव	७८	प्रमास	२३, १८, ११५, ११८
प्रमानान्तरीयक	६१	प्रमासिक	२१७
प्रमास	११२	प्रमास-मात्र	५७८
प्रमास	२३१, २५२, १८३	प्रमास	१६
प्रमास-व्यवस्था	१६७	प्रमास-विपात	४ १८, १५३ २५८
प्रमास-मार्ग	२३	प्रमास-विपात-व्यति	१८, २५
प्रमास-वृत्ति	१७, २७३	प्रमास-मात्र	१२, ८१ ८३, २२३
प्रमास	५८८	प्रमास-विधि-प्रति	५८३
प्रमास-व्यवस्था	१०८, १६५	प्रमास-व्यवस्था	१
प्रमास	७, २७३	प्रमास-व्यवस्था	१, १८३, २८३, ४ ६
प्रमास	४७	प्रमास-व्यवस्था-समाधान	२५४
प्रमास	१७८, ५८८	प्रमास-व्यवस्था-समाधान	८
प्रमास-विधान	१ २, ४१८, ४७३,	प्रमास-व्यवस्था	१७७
४८१		प्रमास-व्यवस्था	१ ६ १६३ १५२, १५१
प्रमास	४४	प्रमास-व्यवस्था-समाधान	११८
प्रमास-व्यवस्था	४४	प्रमास-व्यवस्था-कारिण	१७३
प्रमास-पदा	१७२, ५८३, ५८३, ५८८	प्रमास	२७४, १५३ १५७, १७४,
प्रमास-व्यवस्था	१८८		१८३ ४३२

प्राप्ति-ज्ञान	१७७	फ्रॉय	१९३, १९४, १९१, १९६,
प्राप्त्यन्तस्त्रि	१९७		१५०, १६६, १७७, १७९, १९९,
प्राप्तेय	४९, ६३, ८४		४१३, ४२९
प्राप्तेयराज	१३५		
प्राप्तेयिक-धर्म	१३३	पिंगल	१९३, १९४, १७५, १७७
प्राप्तेयना	१३	पिंगली	१७६
प्राप्तेयिक-निष्ठा	१७	पिंगली	४२३
प्राप्तेयिक	८	पङ्गोरा	१७६
प्राप्तेयिक	१६२	पङ्गमाना	१७
मीति	४३, ५३, ६३, ६७, ६८, ७१, ८४, ९३, ९४, ९५, ९६, ९७	कर्मि	४७६
मीतिवचन	५	कर्म	१७८, १८०
मेव	१३, १५९, १६८	कर्मोत्तमी	१७८
मेवोनि	१९	कर्मक	१९३, १७६
मेवनि	१६	कर्मिन	१९९
		कर्म	१८३
		कर्मोपविद्यामूल	५७९
फल	७३, ८६, ९९, १०४, ११४, ११५-११७, ११८	कर्ममूल	१५, २६
फल-ज्ञान	४८	कर्मि	१६९
फलरामिह-गुण	१८८	कर्म	७७
फल-परिणाम	४२७	कर्मिहोयक	१११, १४९
फल-मेव	१८७	कर्मोपवास	१६६
फल-विना	१	कर्मोपवास	१६६, १०, १३, १४, १६, ४१८, ५६६, ५८८, ५८८
फल-वैकल्य	११९	कर्मोपवादी	१९३, १०१, १३, १२२, १९७, ४१६, ५८८
कर्मोपवास-यक	५८		
धारा	१९३	कर्मोपवास	११६
प्राप्तिपत्र	७, १३, १७, ११३, ११६, १५०	कर्मोपवासवादी	४९८
फ्रॉय (एल)	१५३	कर्मोपवासवादी	५९६
कर्मोपवास	११९	कर्मोपवास	१३
कर्मो	११९	कर्मोपवास	११६
कर्मोपवास	१२४	कर्मोपवासवादी	११८
कर्मो	११९, ११९	कर्मोपवासवादी	११९

बाबर	११४	कुसुम	१२६, १८२
बाहुध	५७६	कुसुमेन	१२८, १११, ११३
बाहुका	२६२	कुसु-वेरासा	२३, ४६६
बाह्य-प्रार्थन	४०१	कुसु-वर्म	४८१
बाह्यक	२६२	कुसु-निर्माण	११८
बाह्यवैदिक-प्रायास	८१	कुसुपासित	१६७, १७, ४६१
बाह्यवैदिक-विस्तार-प्रायास	८१	कुसु-गुण	१८१, १८५, १८६
बाह्यार्थ	४१३	कुसु-पूजा	२६
विदु	४६	कुसु-बीज	१८१
विदु	४०३	कुसु-मणि	१०५, १४९
विदुपत्र	३	कुसु-मल	१३१
विदुपत्र	३, ६	कुसु-भाष	१८१
विदुपत्रोपलक्षण	१३३, १३६	कुसु-मृमि	४१३
विदुपत्रोपलक्षण इतिहास	१२४, १३१	कुसु-मृमि	४८३
विदुपत्रोपलक्षण इतिहास	१२३, १२७	कुसु-पाषाण	१८१, १८८
विदुपत्रोपलक्षण नमः	१२३	कुसु-गान	१३, १४३-१४६, १४८, १४९, १५६, १५७, १८५
वीर	१८३, ४४, ४४२, ४८१	कुसु-केश	२६ ३२, १३
वीरधारक-विदु	४५२	कुसु-कन	१०, ४८७
वीर-वाचना	४६७	कुसु-काद	१०५, १६४
वीर-विदु	४६७	कुसु-काण	५, ४
कुसु	१-१२, २३, ५, ८२, १३, १५, १८८, १३३ १६२, १७६, ४८, ४८७, ४९२, ४९३	कुसु-भाष	८१
कुसु-काव	११५, ११६, ११८	कुसु-लोच	१३, ४१२, ४१४
कुसु-काव	२३५	कुसु-कुद	१८१
कुसु-वेन	१५, ११८, ११८	कुसु-पुष्प	१३७, १६४
कुसु-पोष	४, २५, २६, ३३, ३४, ४, ७६, ८१, ८२, २३३, २८५, २८, २८३, ३१२, ३१८, ४५२ ५८७	कुसु-पुष्प	५४, ७७, ७८, १३
कुसु-पुष्प	१८३	कुसु-विदु	२२२, २३६, २८५, ३२६
कुसु-विदु	५, १११, ११३, ११६-१३८	कुसु-विदु	४८, ५३, ५७
कुसु-विदु	४८३	कुसु-विदु	४८
कुसु-विदु	४८३	कुसु-विदु	४८७
कुसु-विदु	४८३	कुसु-विदु	४८
कुसु-विदु	४८३	कुसु-विदु	१४१ १६२
कुसु-विदु	४८३	कुसु-विदु	५७

बृहत्सूत्र	६६
बृहदारण्यक	१८६, ५७, ५७२, ५७८, ५८४
बृहत्संहिता	१६९
बैज्य (छी० छी०)	१२३, १२४, १७२, १७४, १७५
योगिहारा	१६६
योग	५
योगि	१ ४, ११४, १६३
योगिस्त	२४
योगिस्त	१७५, १८३, १८४ ३६१ ४ ६
योगिस्त	१ ८, १९, १५७, १७१-१७३, १७५, १८०, १८४- १८७, १८९, १९७, १९८, २, २ ३, २ ४, २३३, २३४, २८३, ४९३
योगिस्त	१७९
योगिस्त	११३ ११४, १७१ १८२, २१७, ३६६
योगिस्त	१७५
योगिस्त	१८४-१८६, ३८७
योगिस्त	२ ६
योगिस्त	१८६, ३८८
योगिस्त	२१८
योगिस्त	१८६, १८८
योगिस्त	४ ६
योगिस्त	१८६
योगिस्त	१८६
योगिस्त	१४७
योगिस्त	१४२, १६२
योगिस्त	३६३
योगिस्त	४ ६

योगिस्त	१०४, १ ३, ११७, १२०, १३, १५१ १५३, १५६, १६१, १६४, १६५, १७१, १८, २१७, ३८६, ३८७, ४ ३ ४ ४, ४ ७, ४ ८, ४१२, ४१४, ४७४
योगिस्त (अथर्व)	१६८
योगिस्त-गोत्र	३८७, ३८८
योगिस्त-गोत्र (सिग)	३८८
योगिस्त-गोत्र	१ ३, १२६
योगिस्त-नामास्तुत	१६७
योगिस्त-परिपत्र	३६७
योगिस्त-सिद्ध	१५५
योगिस्त-सुमि	१५८, १६६, ४८२
योगिस्त-महामति	१६२
योगिस्त-नान	१ ३, १५४, १५५, १६४
योगिस्त-शिखा	१८४, १८१, १८२
योगिस्त-समाप्त	३८८
योगिस्त	३३, ३४, ८३, ८४, १८२
योगिस्त	७९, ७३
योगिस्त	१३६
योगिस्त	२, ३, १३, १८, ३३, १८, ३३, ३३, १ ३, १ ४, १ ५, १२६, १३४ १५, १५१, १७३, १७७, २२२, २३८, २४१, २४८, २६१, २६८, २७३, १७८-१११, ३३३, ३८६, ३८८, ४२३, ४२७, ४८८, ४९८, ४९८, ४७१, ४७४, ४८४, ४८६-४८८, ४८१, ४८२, ४ ८, ४१४
योगिस्त-गाम्ना	१३६
योगिस्त-गोत्र	३२, १२१, १३५, ११७
योगिस्त-गोत्र	१६७, १६८
योगिस्त-गोत्र	१७७
योगिस्त-गोत्र	१८१

बौद्ध-दर्शन	३४, २२१-२२३, २३८, २७८, ५३५, ५३६, ५८८, ५८९
बौद्ध धर्म	२, ७, ११, २४, २६, २८, ३१-३३, ३६, १, ३, १४, १६, १२३, १२४, १३७-१३८, १४८-१५१, १५४, १६१, १७०, १७३, १७६, २२२, २४८, २६३, २७२, २७८-३१८, ५३६, ५७०, ५७४-५७६, ५८८, ५८९
बौद्ध-निकाय	२३, ११८, १५१, ३८१
बौद्ध-न्याय	१७, ५३६-५३९
बौद्ध-प्रमाण	२२३
बौद्ध-मिक्षु	३२, १४
बौद्ध-मठ	२४३
बौद्ध-योग	१८७, १८८
बौद्धराष्ट्र	६, ११, १३, ३
बौद्धसंस्कार	१२८, १२९
बौद्ध-संघ	१३, २८२
बौद्धसंस्कृत	१३८
बौद्ध-साहित्य	१२६, १३८
बौद्ध-विज्ञान	२२३, २४
बौद्धमार्ग	८१, १२१, ४८२
ब्रह्म	३, १२१, १३, २८७ ५७, ५८१-५८५, ५८६
ब्रह्मकाय	११२
ब्रह्मविज्ञान	९
ब्रह्मब्रह्मसूत्र	३, ३१, २३१
ब्रह्महर्म	९
ब्रह्महर्म	१८७
ब्रह्मगणित	६६
ब्रह्मपुरोहित	६६
ब्रह्मचर्य	१८७
ब्रह्मलोक	८
ब्रह्मविद्या	९

ब्रह्मविमान	५३
ब्रह्मविहार	१, ७, १८, ५४-५६, ६४-६७, २५५, २५६, २८७
ब्रह्मविहारोपेक्षा	७२, ७३
ब्रह्मा	१७, १११, ११८, २४१
ब्रह्मात्मन	१४८
ब्रह्मा-तर्हपति	५, १८३, ५५७
ब्राह्मन् हासम्	१२३
ब्राह्मण	१, ३, ३५, १६२, २३१, २३३, २८७, ४८८, ५७१
ब्राह्मण-काण्ड	१
ब्राह्मण-वर्म	२, ११, ५७
ब्राह्मण-भ्रमण	१, २४४, २५१
ब्राह्मण्य	२८७
ब्राह्मी	१३५
ब्रिटिश	१२४
भंग	६३
भक्ति	१४, ११, १३
भक्तिमार्ग	१४८, १५
भगवती	१३१, १३७
भगवान्	२१७
भरत	२६, ३११, ३७२
भरत-मीलाम	२३२
भद्रक	१७६
भद्रक-टीका	२४
भद्रकस्यागदान	१४१
भद्रक-योग	२४
भद्रक	१८६
भद्रक-शिला	३३६
भद्रक	१८
भद्रक-पुत्र	२५
भद्र	१६, १, ११, ४५, ७१, १०५, २२६, २३५, २३६, ४४२

मनका	२१, २२४, २२७, २३६,	मायना-मय	३३, ३३३, ४ १
२३७		मायना-मार्ग	२३, ३३, ३३२,
मय-तपता	४३४		४०७, ४७४
मय-सुधा	२१८, २३५	मायना-विधान	५७
मय-मय	३३७	मायना-पिडा	६१
मय-मयोरव	७८	मायना-वेय	२२
मय-राम	२२, २५८, ३३८	मायनिके	२३७, १७, ४२२, ४५४,
मय-संरति	३७		४७७, ४८, ५४
मयोर	२१, ४२, ५५, ६६, ५५५	मायामयपाल	३७२
मयोर-विधान	३ २, ४५९	मायामयिक	३१३
मयोर	२३	मायामयिनिके	२१५
मयोरव	३४८	मयोर	२३७
मयोरव	२३३	मयोर	२३२
मयोर	२४६	मयोर-संयुक्त	३१
मयोर	५७७	मयोरान	२३
मयोरक	३३७	मयोर	५, ११ ३, २३४
मय	१७, १८८, ४८८	मयोर	३, २३४
मय	५७५	मयोर-मोच	२३५
मय	२३५	मयोर-मोच	२७१
मय-मोच	२३, ३५८	मयोर	२७३-२७५
मय	१ ३	मय	२३२, १३, २१८, ५७८
मय	३, १ ३, १२३, १२६ २२१	मयोर	१२४, २२४, ५७७
	२७३, ४२२	मयोर-मोच	२३८
मयोर	२२, १२६, १५३, २७३	मयोर-मोच	१२६, १८४, ३०४, ४७४
मयोर	२७१ २८७	मयोर	५८४
मयोर-मोच	२१, १७०, १२२,	मयोर	२३२
	५७३, ५७, ५७२	मयोर	२२३
मयोर	२३	मयोर	३२४, ३४७
मयोर-मोच	४११	मयोर-मोच	३८८
मय	२२३, २४६ ५८१	मयोर-मोच	३३२
मय	३३, २४, ३३, ४३८	मयोर-मोच	४१, ५८२
मायना (संकार)	३५३	मयोर-मोच	१४८
मायना-मय	६१, ६८	मोच	५८४
मायना-मय	३६७	मोट	१७७

मोक्ष	५१	मत्सर	१३६
मौलिक	५०९	मत्सरमल	७६
मौलिकार	५८४	मधुरा	१५
मौलिक	५२१	मह	१३६, १४
मंगोल	२६, २९५	मध्यदिन	१७
मंगुवज	१७१	मध्य	२०
मंगुवज-समाधि	१७१	मध्यपश्चिमा	२६, १६, १०, १२४
मंगुवज	१७१		१२६, ११८, १४, १६१
मंगुभीमान	१७१	मध्य-कल्याण	१
मंगुभीमान	१७१	मध्यरेण	५, ११, २६, १५, १६,
मंगुभीमान	१५५		१२८, १०१, १०५
मंगुभीमान	१४२, १५१-	मध्यरेणमि	१२८, १२६
	१५१, १५५, १०१ १०७, १०८,	मध्यमक	१०७, ४४६
	१८९	मध्यमक-वारिका	१ ७, १७,
मंगुभीमान	१०८		४८८, ५४२, ५४१, ५४४, ५४६,
मंगुभीमान	२६५		५४८
मंगुभीमान	१०८	मध्यमक-वारिका	५४२
मंगुभीमान	१५, १०६-१०८, २४७	मध्यमक-वर्णन	४६९
मंगुभीमान	१ ६, १०६-१०८	मध्यमक-मूल	२१५, २१७
मंगुभीमान	४	मध्यमक-वारी	१ ७
मंगुभीमान	१, ६, ११, २६, १६ १२६,	मध्यमक-वृत्ति	११४, १०६, ५८७
	१३५	मध्यमक-वृत्त	४८८, ४८६, ४८९,
मंगुभीमान	१३८		४८७, ५०५
मंगुभीमान	४३७	मध्यमक-वृत्त	१९, १६८, १०,
मंगुभीमान	१० १ ३, १ ८		२१७ २०४ ४६४ ५३ ५४१-
मंगुभीमान	६, ११, १८, १, ११		५४३
	१४, ४ ५, १९०, ११०, ११६,	मध्यमक-वृत्त	१९
	१०६, २१८, २१९-२१५, २१७	मध्यमक-वृत्त	१८
	२१९, २१९, २१८, ७, ७०६	मध्यमक-वृत्त	१०, १६
	२८०, २८१ २८१ २८८, २८८,	मध्यमक-वृत्त-वृत्त-वृत्त	४८८
	२८९ २८४	मध्यमक-वृत्त	१६ १२६, १२६
मंगुभीमान	४३	मध्यमक-वृत्त	१०० ५३१
मंगुभीमान	११५	मध्यमक-वृत्त	१६, १२६
मंगुभीमान	११५ ११५, ११७		

मण्डादिभाग	१४३, ४४३, ४७५,	मरीचिका	४०१
४७७, ४८१		मरुत्	१५
मण्डोपस्तोत्र	३४०	मर्मप्रदीप	१६८
मनःस्थितनाहार	४४८	महा	३१४
मनःसंस्पर्श	१३४	महत्	१५१, १५३, ४८८
मन	१११, १२३, १८४, ३३३	महाकल्याण	३४
४१७ ४६४		महाकल्या	१५६, १६७, १७१
मन-आत्मन	३१८	महाकल्प	१६५
मन-ईश्वर	३१७-३२८	महाकल्याणन	१७, १४७
मनन	१२१, ४३७	महाकाष्ठ	५७१
मनना	४३७	महाकाश	४८७
मननम्ब	४३७	महाकर्मण	८, ९, ११, १३, १४५,
मननिकर	१३३, ३३४, ३३८	१४६, १५१, १५५	
मनसु	४३४, ४३८, ४७० ४७४	महाकृत	१५४
मनसुर्म	१६८	महागोविन्दसुख	१३१
मनस्कार	३३४, ३३५, ४ १ ४४४	महागोविन्दसुख	८, १३
४४५		महावन	१५१
मनुष्य	३६८	महावनरद	३३
मनुष्योपादान	५३४	महात्मवि	४ ७, ४०८
मनुस्मृति	३३	महादेव	३६, १३८, १२३, ३२२
मनोईद	१५१	महाधर्मसिप	१३३
मनोधर्म	५३४	महानिर्देश	१४१
मनोपादु	३१८	महारक्षय	३३
मनोरञ्जित	१३४	महारक्षन्मुर्छित	१३४
मनोमगडाप	१ ७	महारथ	१३३
मनोविज्ञान	१६१, १५६, ३१८,	महागतिनिष्ठा	३१
४६४, ४६८, ४७४		महागतिनिष्ठासुख	१०८, ३८५
मनोमधेनाहार	८८	महागतिनिर्णय	४५
मन्वना	४३७	महागतिनिर्णयद्व	११४
मन्वा	३३८	महागुण्य	१ ४, १ ८, ११४,
मन्व-नित	४४७	५७	
मन्व-भार	१३६	महागुरु-गुरु-त	५३३
मन्व-भृति	४६	महाप्रवर्गा गीतमी	१ १, १४७
मन्वदन्वति	५४ ७	१४८	

महाशीतलपत्रा	१७६	मातृकापित्र	१७
महासूत्र	१ ३	मातृवेद	१४०, १७६, १८
महाभाष्य	४५, १५२	मातृसर्व	११८-१४०
महाशय	७, ८, १६	मातृव	५६६, ५८५
महाशक्तिमुद्रा	६३	मातृमित्र	११३, १६६, १६७, १७०,
महाशक्त	१६१		१७७, १९१ २३८, ३ १-२ ३,
महासुत्र	१७६		१८६, १९ -१६९, ४०८, ४१८,
महाशक्तसम्प्रतिनी	१७६		४२४, ४४६, ४७४, ४८८, ४८७
महाशक्ति	८, १६, १६, १ ५,	मातृमित्रकारिका	४८८, ५२८, ५३९,
	११७, १२६, १३४ १३६, १३५,		५६५
	२२६, २८८, ३ ३, ४५४	मातृमित्रकारिकावृत्ति	५२४
महाशक्तिनिकाय	४५१	मातृमित्र-वर्णन	१७, १७४, ४८८
महाशक्ति-वाद	२६	मातृमित्र-नय	४८८-५६९
महाशक्त्य	२५१	मातृमित्र-वाद	१६६
महाशक्त्युपांग	१८८	मातृमित्र-वृत्ति	११५
महाशक्त्यम	११६	मातृमित्र-संग्रह	१६७
महाशक्तिवाचोपमसुत्र	६३	मातृमित्रसुत्र	११४, ११५, १६७
महिलक-मंडल	३७	मान	२६, ४८, २ ७, १३८, १३६
महिलक-निकाय	३७		१६६
महिल-मंडल	१७, १८	माममेयोवय	५७१
मही	६	मानस-कर्म	२५६
महीपाठक	१६-१८, १९५,	मानस-संग्रह	५६१
	४१४, ४५९	मानसिक	१६८
मोक्ष	९५	मालुटी-कुट	१ ५, १२ १२९
मोक्षर	१११, १३६, १५ २६२,	मया	११६, ११८, १३६, ३४,
	४१६		४ ३
महोपपत्तेय	३४, १४४	मायाकुमारि	१ ४, १५१
मातृक्योपनिषद्	१२१	मायादेवी	१११, १८१
मायाविदा	२२	मायापण	४ ३
मायादी	१५, ३६	मायापम	११५, २११
मायाक	१५	मायाकम्पा	४ १
मायाविदा	२७	मायाकथा	१४१
मातृगामलसुत्र	३१	मायाकथा	१३५
मातृग	२७	मातृसुत्र	३१

मारुतवाह	१३३	मुद्रिता	१८, ५४, ८४-८६, १८५,
मार्ग	४३, ७३, ८३, ८४, ९८३		३३७, ४१९
४८७		मुद्रा	१७७, १७८
मार्गमग्न	४४	मुद्रित-स्मृतिता	३३८, ३४०
मार्गज्ञान	३७०	मुद्रिता-स्मृति	३३८
मार्गप्रत्यक्ष	३५८	मुद्रिप्रत्यक्ष	१६८
मार्गमार्गज्ञानवर्णनविशुद्धि	१	मुसलमान	१९३
मन्त्रवर्गप्रविशेषनविरति	१८	मुहूर्त	५५५
मन्त्रालय	१७३	मूर्च्छा	४४९
मन्त्रिष्वा	३७	मूर्तिरूपा	१०५
मित्रमार्गिणी	५७३	मूर्तिपूजा	१३, १७७
मित्रिता	९	मूर्धन्	९९
मिथ्याग्रह	४८३	मूला-उत्पाद	५०३
मिथ्याग्रह	४७३	मूल-कारण	९९३
मिथ्याज्ञान	९९३	मूल-कलेरा	३३८, ३४४
मिथ्यावृत्ति	१८४, २३१, २६०,	मूल-कर्म	९३८
३३८		मूल-मतिम्	४२३
मिथ्याविशेष	३३८	मूलविद्यान	३२, ४२३, ४९७,
मिथ्यावृत्ति	९९४		४३८, ४४१, ४८१
मिथ्योपचार	९९३	मूल-समुच्चैद	९३८
मिथ	४३, ३३८, ३४९	मूल-सर्वास्तिवाद	३६, ३७, १२५
मिनायेव (आर्ष पी)	१७९		१२६, १४०
मिनेटर	३३	मूल-सर्वास्तिवादी	३७
मिस्त्रिद	३३	मुगबाव	५
मिस्त्रिदप्रश्न	१९, ३३, ३४, २८,	मुगमरीपिका	४२४, ५६८
९८३		मुगप्रतिष्ठा	४
मिषसंस्कृत	१९८, १३१, १४९	मुत्स	५७, ५७१
मीमांसक	१८८, ५७१-५७३, ५८३,	मुष्ट	९९
५८५, ५८, ५८१		मुमुता	३५३
मीमांसा	५८८	मुपा	५२४
मुक्तप्राप	७८	मुपापाद	४, १५५
मुक्तवार	४	मुपापाद-विरति	१८, २४
मुक्ति	५, १६२, २६, २८५	मुपापादावयव	२५४
मुक्त-विग्रह	५८३		

मेघनी	१५३	मीमी-स्त्रिपति	४७
मेघिनसुत	५७	मन्त्र	३३८, ३४
मेघमातृसुत	१७	मन्त्र	१६२
मेघिनी	५		
मेघमूक	१५	मीन	१७८
मेघ-विष	१४	मन्त्र	१६, १८२
मेघमयीजाह्नव	५७१	मन्त्रमुद्रांशवा	३१
मेघी	३२, ५४, ८४, ८६	मन्त्रमुद्रिर्स्त्रिवा	३१
मेघी-भारमिता	१८१	मन्त्र-वाग	१, ३१
मेघी-भावन	१६, ४६	मन्त्राभा	७७
मेघी-विहारी	१७	मन्त्रि	२
मेघि	१४, ११७, १३४, १७४, १८५, ४३५, ४७७	मन्त्रावादिताकादिता	१५६
मेघिकाव	१५, १६२, १६८, ३८४	मन्त्र	५७
मेघि-बोधिल	१४२, १५४, १६८	मन्त्रोपपत्ति	१८४
मेघि	१७३	मन्त्रपुष्टि	१७
मेघ	२३, २२१, २४३, १८६	मन्त्र	१४
मेघराज	२२१, २२२	मन्त्र	५, ३५
मेघरानी	—	मन्त्रोपरा	१४७
मेघ	२२१, २२४, २६, २७२, ३२, ३३८, ३३८	मन्त्रोभिष	६८, १२७, १२८, १६८, ३४०, ३७२, ५८
मेघरहित	४८-५३, ५७	मन्त्रना	१७६
मेघरमी	४८	मन्त्रयोग	७८
मेघमूढ	५१२	मन्त्रकल्प	१६२
मेघातिपुत्र-रिक्त	३७, १२३	मन्त्र	१५
मेघागम्यवन	६, ८, ११, १३७, १४८, १५१, १८६	मन्त्रावय	४७३, ४७४
मीर्य	१६२	मन्त्र	३६, ३६८
मील-उत्पाद	५१३	मन्त्रागुनी	४७६
मील-भर्म	१५१, १५२, १७५	मन्त्रार्थ	१२४
मील-भर्मनय	२३२	मुद्रान-भ्याग	१२४, १२६, ३१२
मील-भ्याग	५२	मुद्रिपिका	१६७
मील-प्रयोग	२५२	मुद्रपद	५७१
		मुद्रिपि	३१
		मुद्रान	३१५

राष्ट्रपाठ	१५६	रेखन	८, ८१
राष्ट्रपाठपरिष्कार	१५५, १५६	रेने-मूसे	१८९, १८६, १८८, ४४१
राष्ट्रपिठ	१७	रेखा	२६, २७
राहुल	६, १६, १४७, १६६	रेगुलन-श्रियुता	२६
राहुल-शास्त्रवादन	१६८	रेखा	८
राहुलवाद्ययुक्त	८८	रीख	१६८
रिक्त-ब्राह्मण	१, ३		
रिम् केविल्ल	२५, २८, १७८, २७८	संका	२६, २७, १८, १२६, १२८, १५, १६२
रवि	१२	संकादीप	२६
रविप	१३	संकावतारसूत्र	१४१, १६१, १६२, १६५, १६६, १, ७, ४४१, ४४८, ४४९, ४६७, ४७४, ४७७
रवार्थ	१८५	संकीर्ण	१२४
रज	१२२	संस्कृतवाचस्प	२८
रज	१३, १२, ८, २२८, २७८, १२५, १७६, ४३, ५६६,	संख्या	८७, १४४, १५०-१५२, ४८१, ५, ०
रजस्रव	१, ८, ११२-११४, ११७, १२, १६३, १६५	संख्यामय	४८५
रजस्रवर्णन	११३	संख्याधर्म	२८
रजस्रवर	१३६	संख्या निरुपमावता	४८६
रजस्रव्या	२३१	संख्यासुधार	१६८
रजस्रव	६६, १२, २३६, १२, १२३, १६८	संख्यात्मकिक	११६
रजस्रव	७३, २३५	संख्यामिमा	१७७
रजस्रव	११८, २३३	संख्या	५
रजस्रव	१३०	संख्या-संख्या	५००, ५६५
रजस्रव	११७	संख्या-सिद्धीपद-परिभाषा	१७७
रजस्रव	१, ८७	संख्या	१७७
रजस्रव	११५-११८	संख्या	११६
रजस्रव	११५, ४१७, ४७८	संख्या	११६
रजस्रव	११५, १३३	संख्या	११६
रजस्रव-मूमि	१३, १६	संख्या	११६
रजस्रव-रज	१५५	संख्या	११६
रजस्रव	२४४	संख्या	११६
रजस्रव	२७२	संख्या	११६
रजस्रव	८, ८१	संख्या	११६

शब	५४५	लोकोत्तर-बाब	१ ५, १०७, १११,
साक्षि-विरोध	६१९	१३४	
सार	६६ १२६	लोकोत्तर-बाबी	१२६, १३०, १३४,
साम	४३	१३५, १३५, २८८	
सामा-संप्रदाय	१७७	लोकोत्तर-समाधि	४१, ६४, १०
सिंग	५ ३, ५३६	लोकोत्तर-सर्व	१११
सिंग-सैरुम्प	५६३	लोचन	१९
सिपि-महाक	१३५	सोम	२५६, ११८,
सिपियाला	१३४	सोहरब	१२५
सिपि-यात्र	१३५	सोहित	११५
द्वि विनी (वन)	११७, १३२	सोहितक	५४, ५६
द्वर्त	१३७, १३८	सोहित-कविता	५४, ७६
दोष	९६५	लौकिक-समाधि	४१, ४१, ४ ५
दोष्टिन	१७९	संग	१३१
दोष्मन् (पत्त)	१३१	सदना	१८६
सोक	१३५, ४ ९, ४४, ५५१	सप्त	७६
सोकभाट्ट	१३३, १२४, २३५,	सपन	१२६
१३८, १३८		सत्र	१७६
सोकनाय	५६२	सत्र-भेदिका	१११
सोकबाब	६, २४	सत्र-भेदिका-दीक्षा	१३८
सोकसंज्ञा	४६९	सत्र-भेदिका-प्रवारादिभिः	१५७
सोकसंज्ञा-ज्ञान	३७	सत्रपान	१ ६, १०४-१०७
सोकसंज्ञा-स्य	५५४, ५५५	सत्रपत्र	११७, १०६
सोकास्त	१३२, २६६	सत्रपुत्री	१३८
सोकास्तिक	४८६	सत्रानंग	१०७
सोके-भरतक	१७६	सत्रोपम-समाधि	२३, ८ ७, ४ ८
सोकोत्तर	६, १ ४ १३४, १३५,	सट्ट	१२७
१३३		सपुत्रपुत्र	२६
सोकोत्तर-बाब	१२	सप्त	१८
सोकोत्तर-ज्ञान	४ ५	सप्तपुत्र	१८
सोकोत्तर-धर्म	४ ६	सप्तपुत्र	४८६
सोकोत्तर-पुत्र	४	सप्तपुत्र	१५, १६१
सोकोत्तर-मनम्	१७३	सप्तपुत्र	११५, ११६
		सप्तपुत्र	५२

कर्मार्थ	५८४	कस्तुरमाण	११९
कर्मार्थ-भक्त्या	३१	कस्तुराक्षि	१५१
कर्माराधना	५८६	कस्तुराक्ष	७२१, ९४१, ५८१
कर्मभक्त्या	३१	कस्तुराक्ष	५८१
कर्मरक्षा	५८६	कस्तुराक्ष	२८
कर्मभक्त्या	१	कस्तुराक्ष	३२८
कर्म	४७, ८	कस्तुराक्ष	१४१
कर्मदुःखमुच्छेद	७८	कस्तुराक्ष	२५१
कर्मविधि	१८	कस्तुराक्ष	२५४, ३१६
कर्मविधि	४६	कस्तुराक्ष	५७
कर्ममान	५, ४, ५७८, ५८२	कस्तुराक्ष	८१, ९२१, ३७५,
कर्ममान-भक्त्या	१	कस्तुराक्ष	३१, ५७४ ५८६, ५८७
कर्म	२२७, २३७	कस्तुराक्ष	२५
कर्म-कथा	२२८	कस्तुराक्ष	५६
कर्मच्छेद	१२८४	कस्तुराक्ष	३८, २४१ २४१
कर्म	२७, १९८	कस्तुराक्ष	२४५, २८८, ३, ३, ३८३, ४२५
कर्मविराट	७	कस्तुराक्ष	३०५, ३८५, ३८८
कस्तु कथा	३	कस्तुराक्ष	३, ५, ३१५
कस्तु कथा	३	कस्तुराक्ष	२८४
कस्तु कस्तु	३, १२७, १२८, १३८,	कस्तुराक्ष	५९५
	१४१, १८८-१७, २३८, २४४	कस्तुराक्ष	५९५
	२४८, २६३, २८, ३, ३११,	कस्तुराक्ष	५८४
	३११ ३१४, ३१८-३२, ३२३,	कस्तुराक्ष	५४, ७६
	३२३, ३३६, ३३७, ३३८, ३४१	कस्तुराक्ष	८५, ३८, ५९५
	३४२, ३४७ ३४४ ३४८, ३७३	कस्तुराक्ष	२६५
	४१५-४२२, ४४७-४५१, ४६४,	कस्तुराक्ष	५, १३५, १४४
	४७५, ४८०-४८३, ५६५, ५८८	कस्तुराक्ष	१२१
कस्तु कर्मा	३७२	कस्तुराक्ष	१३२
कस्तु मित्र	३६, ३७, १२६, १२७,	कस्तुराक्ष	४३८
	१३८, ३ १ ३११ ३१३, ३१४,	कस्तुराक्ष	२६, १२७, १७५
	३५, ४६ ५७५ ५७६, ५८१	कस्तुराक्ष	१५
कस्तु	२२७, २३६, ३ १ ५२२	कस्तुराक्ष	२२३, ३२२
कस्तु काम	३६	कस्तुराक्ष	१३८, १३८

निरुक्ति १७, ४१५-४२१, ४४२,
४६६, ४७८, ४७९

निरुक्ति ३

निरुक्ति २२१, ४७५, ४८२, ४८४

निरुक्ति ३ ३

निरुक्ति ४ ७

निरुक्ति-धर्मग्राह ४३५

निरुक्ति-वेद ३५७

निरुक्ति-पिण्ड ५४

निरुक्ति-पिण्ड ५४

निरुक्ति-पिण्ड १७३

निरुक्ति-पिण्ड २५४

निरुक्ति ३३८, ३३९

निरुक्ति-प्रत्यय ३३३

निरुक्ति-प्रत्यय १३७, ४८, ५५३,

५६५

निरुक्ति ८५, ३३

निरुक्ति ४२, ५३, ६७ ३३४, ३३८

३४१, ३८२, ५३७

निरुक्ति २२, ४१, ३३८, ३३९

निरुक्ति-विशेषाद्वय १४१

निरुक्ति ५४

निरुक्ति ७८

निरुक्ति २२३, २५२, २५४

निरुक्ति-प्रत्यय ४ ४, ४१७, ४२२,

४७५, ४८, ४८७

निरुक्ति-प्रत्यय ४८

निरुक्ति-प्रत्यय १७, ४२२

४८७

निरुक्ति १, ५४ २२३, २२५,

२२१, २२३, २२५, ४३७ ४५७,

४५८ ४६४, ४७४, ४८१

निरुक्ति-प्रत्यय ५४

निरुक्ति ३१८, ४७४

निरुक्ति-प्रत्यय २८, ३११

निरुक्ति-प्रत्यय २२५

निरुक्ति-प्रत्यय ४२३, ४३७

निरुक्ति-प्रत्यय ४३५

निरुक्ति-प्रत्यय २२१, ५२६

निरुक्ति-प्रत्यय १ ७, ११६, १३१,

१३२, १३८, १७०, २२३, २२८,

२७५, २८८, ३ १, ३१२, ३३४,

३३७-३४१, ३४३, ३७३, ३८४-

४८७, ५१२, ५३८, ५८६, ५८८

निरुक्ति-प्रत्यय १ ७, ११६, १३३

१७, २२३, २७४, ३ १, ३ २,

३३४ ३३७, ३८४, ३८२, ४१५,

४३१, ४३२, ४३३, ४३४, ४७८,

५३०, ५३८, ५८८

निरुक्ति-प्रत्यय ४२७

निरुक्ति-प्रत्यय ५२६

निरुक्ति-प्रत्यय ११५, ३१८

निरुक्ति-प्रत्यय ४२३

निरुक्ति-प्रत्यय ५१-५६, ६७,

६८, ३१८

निरुक्ति-प्रत्यय ३३

निरुक्ति-प्रत्यय ४८५

निरुक्ति-प्रत्यय २३३

निरुक्ति-प्रत्यय ६८, ४५८

निरुक्ति-प्रत्यय ३२३

निरुक्ति-प्रत्यय ४८७

निरुक्ति-प्रत्यय ४८

निरुक्ति ४२, ५५, ६७ २२३, ३३४

३३८, ३४१, ३८२ ५३७

निरुक्ति-प्रत्यय ४८, ४८, ५१, ५७

निरुक्ति-प्रत्यय ४८

निरुक्ति ३८

निरुक्ति ४३३

विद्याभूषण (एष छी०)	१७३
विनय	८, ९, १२, २५, २७, ३५, ३६, ३८, १६, १७, १९६, १९७, १९, १४, २८९, २८३
विनय-आर्यकथा	८१
विनय-ग्रीव	१२६, १३५
विनयपर	११, ३६, २५३, ३११
विनयपत्रिका	७, ९, ३४, १२६, १२७, १३१
विनयमातृका	२७
विनायक	१३२
विनीतदेव	२६
विनीतक	५४
विष्णु	४७
विष्णु-आख्यायिका	४७
विपक्ष	३५२, ३५२
विपक्षी	३५२
विपक्षना	१८, २, ३६, ५७ ७३, ६, ६३, ६४, ६६
विपक्षना-भूमि	६२
विपक्षना-मार्ग	६१
विपक्षना-बान	४१, ४३-४५
विपक्षना-वार्तिक	१
विपक्षनोपेक्षा	७१, ७३
विपक्ष	१२४, १२७, १३१, १३८ १३१, १३४, ४३७, ४३८
विपक्ष-काप	११६
विपक्ष-कारण	५८
विपक्ष-विषय	४३५
विपक्ष	४३७
विपक्ष-ग्रन्थ	३५८
विपक्ष-काल	२३४, २३५, २३७, २३४, ४८१
विपक्ष-दीप	४३८

विपक्ष-कर्म	२२७, २३७
विपक्ष-वाक्या	४३७
विपक्ष-विधान	४३६
विपक्ष-वेद्य	३५४, ३५४, ३५५
विपक्ष-व्यय	४३७
विपक्ष-व्यय (विपक्ष-व्यय)	५४, ५६
विपक्ष-व्यय	४३९
विपक्ष-व्यय	३५६
विपक्ष-व्यय	३१८
विपक्ष	३३, २३४
विपक्ष	३५१
विपक्ष-व्यय	२२६, २८८, २८९, ३१२, ४३२
विपक्ष	१६
विपक्ष-व्यय	२३५
विपक्ष	३५१, ३५२
विपक्ष	३, १२४-१२७, १३७, १३६, १३६, २२६, २३५, २३६, ३, ३१२, ३५, ३५१, ३७२, ३७३, ३७४, ३७५
विपक्ष-व्यय	११७
विपक्ष-व्यय	३
विपक्ष	३७२
विपक्ष	३६६
विपक्ष	४१३
विपक्ष-व्यय	२६, ३२, ३४
विपक्ष	७४, ११२
विपक्ष-व्यय-व्यय	११४
विपक्ष-व्यय	१३
विपक्ष-व्यय	६
विपक्ष-व्यय	१५४
विपक्ष-व्यय	८
विपक्ष	२३७
विपक्ष	३, १७८, १८७, २६५

किप्यबाहु	२२६	किप्यमाग	७७
किपट्	१५	किपुडिमणो (किपुडिमार्ग)	१२,
किपट्मुक्क	५७	२६, ३४, ३६, ४२, ५४, ६१,	
किपट्महापामिना	१६१	६६, ७२, ८२, १०७, १२८,	
किपट्	६७४	२२६, २३५, २३६, ३२२, ३३४,	
किपट्पटा	४६१	३३८	
किपट्पमिन्वारी	३१६	किपट्प	३२६
किपट्	३२२	किपट्	१३ ४२४
किपट्	२३५, ३३६	किपट्पान	२६
किपट्ना	६	किपट्ना	६३, ११६, १४
किपट्निमित्त	५७	कीपि	८३
किपट्पाद	५६३	कीपि-पिप	६५
किपिपका	३१२	कीपिपपरिपुष्पा	१८६
किपिपकापि	२२१	कीपि	३१, ३३, ६४, ३३४, ३३८
किपिप	३१३	कीपि-पामिना	१८१, १८४, १६, ,
किपिप	८	२०४	
किपिपि	१	कीपि-पुष्पि	२ ५
किपिपिमा	२२७, २३, २३२,	कीपि-पि	३३
२३३, २३५		कीपि-पि	३२८
किपिप	२४६, ३४८, ३६६	कीपि-पि	७२, ७३
किपिपमा	११६	कुप	५६, ३२३
किपिपि	७	कुपि-पिप	३८१
किपिपिप	३३३	कुपि-पि	३५७
किपिप	५६८	कुपम	१६१
किपिप	१७, ४८२	कुपम	१४
किपिप	१३३	कुप	३३३
किपिप	२८४	कुप	२-
किपिप	४८६	कुप	११७
किपिप	२३३ ३१५	कुप	१ ४
किपिप-पिप	४३७	कुप	१ १८, १२७ ५७, ५८३
किपिप	१२१, १२२ १२२, ५७, ,	कुप	२८७
५७१		कुप	२, २२, २२२, २२५,
किपिप	१२१	२२६, २३४, २३५, २३६, २३८,	
किपिप	२७२, ३३६, ४८१	४४४, ४४६	

वेदनामय	२३१
वेदना-द्रव्य	३४९
वेदनामुपशान्ता	८५
वेदनासंशय	३१५, ३१८, ३१
वेदनेन्द्रिय	३९८
वेदनोपेक्षा	७९, ७३
वेदप्रमात्य	५३१
वेदस्त	२८, २६
वेदाय	१२७
वेदांश	१२१, १२३, २२२, २७८, २८७, ३०८, ३२३, ३३०, ३६५, ३६९, ४३३, ४८३, ५८४, ५८५, ५८८
वेदांशस्त	५८७
वेदांशो	५७९
वेद्य	३३
वेद्यप्रकरय	२८
वेद्यस्यासौ	२३
वेद्यस्त-वास्तव	१८
वेदान्त	९
वेदान्त-मन्त्र	११
वेदान्त-मन्त्र	२
वेदान्तोप	२८, २६
वेदिक	७, १४, ३, १७१, ३, ५७१
वेदिक-धर्म	१, ३, ११, ३१
वेदिक-मन्त्र	१२३
वेदिकप्रमाणपिनित्यतावाद	२३८
वेदिकी हिंसा	१
वेदधर्म	२२९, ३१४
वेदधर्मक	३, ५
वेदुष्य	२३
वेदुष्यवत्	११, १३१, १४१, १५६, १६१

वेदुष्यसूत्राव	१४२
वैमाफिक	३, १२५, १२८, १३६, २२३, २२७, २३०, २३८, २३७, २७३, २८८, २८, २८३, ३, ३, १, ३, ४, ३, ५, ३११-३७१, ३७३, ३७८, ३८२, ४१८, ४३०, ४३१, ४३०, ४३३, ४७३-४७८, ४८१, ४८२
वैमाफिक-नय	३०४, ३११-३७१, ३८३, ४११, ४७३
वैमाफिक-प्रश्नान	१, ७
वैमाफिक-सिद्धांत	२३८, २७४
वैमाफिक	२८
वैरोचन	११७, १२
वैरोचनम्बुहाराकाव	१५४
वैराज्य	३८१
वैराज्य	३७१
वैराज्यी	११, २३, २५, १२५
वैरोचिक	२४३, २४८, ३, ५, ३१४, ३६२, ३६४, ३६५, ३६८, ३६९- ३७३, ३७८, ४१८, ४२४, ४२५, ४२८, ४२८, ४३५, ४४२, ४५१, ४६३, ४६३, ४७७, ४७१, ४७२, ४७४, ४७८, ४८१, ४८३, ४८५- ४८७, ४८८, ४८९
वैरोचिक-दर्शन	४८१, ४८३-४८७
वैरोचिक-शास्त्र	२२२, ३५२
वैरोचिक-सूत्र	३४८, ३५३, ४७१
वैरोचिक	११८
वीकार	२३५
व्यसन	३४४, ३४७, ३४९
व्यतिरेक	३, ४
व्यतिरेकव्याप्ति	२४
व्यवहार	२१५

अवदान	६४, ४६२, ५७७	शब्द	२१५, २१६, ५८२, ५८६
अवदान-दीप्ति	६२८	शब्दशान	५८८
अवदानात्मक	५८७	शब्दतन्मात्र	५८९
अवदान	५४, ८८	शब्द-प्रमाण	१
अवदान-सत्य	१६१, २१७	शम	१८१ २२२
अवदान	१५, १९८, १४	शमय	४२, ८४, १८१ २१२
अवदानाधिक	१७	शमय-निमित्त	६८, ६८
अवदान	१७, ४१, ६७, २७१	शमय-मार्ग	८१
अवदान-सर्व	२६४	शमय-माल	६८, ४१
अवधि	२६८	शमयमानिक	६८
अवधि	२	शमयमित्र	१८४
अवधि	६४, २५६	शमय	५
अवधानिक	४ ६, ४६२	शमयान्त	२७, ४३
अवधानिक	४२८	शरद	२७८, २८४
अवधानिक-सत्य	५६८	शरदगमन	१८६, १८६
अवदान-मार्ग	२२२	शरदाली	८, २८६ २८७, ३००,
अवदान	१६२	३ २, ३ ३, ३०६	
अवदानमात्र	४२, १ १	शरीर	२२१
अवदान	७, ८	शरीरकान्ति	२६६
अवदानवर्धिता	७१	शरीर	२२६
अवदान	४५२, ४८२	शरीरग	५६८
अवदान	७८	शरीर	६०८
अवदान	६६७	शरीरकै	१४७
अवदान-मार्ग	११६, ५६६	शरीर	३ ३
शंकर	१८६ ४७८, ४८६, ५६८,	शरीरमति	५४२
५८७ ५८८		शरीरविव	१७५
शंकरमित्र	२२२	शरीरविव	१ ५, १०८, १५७, १६७,
शंकर	२६२	१७२-१७५, १८४-१८६, १८	
शंकर	११८	१८४	
शंकरान्त	१४८	शरद	१७७
शंकरान्त	१६८	शरद	११५, ११७
शरदाहस्तिका-महापात्रमिता	१५७ १६१,	शरदपुत्री	५
१६५-१६७		शरदमित्र	१७८

शास्त्रमुनि १४, १७, ११७,
१२, १४७, १६५, १७८-१८,
१८२, २३५, २८६

शास्त्रसंज्ञा २, ७, १६ १६२

शास्त्रसिंह २०७

शास्त्र ३३८, ३४

शास्त्र ३१५

शास्त्रासन १६७

शास्त्रिण ६, ८, १, ११२, १३७,

१४३-१४५, १४८ १४८ १४९,

१५२, १५७-१६१, २८६, २८७,

२८

शास्त्रिण-संज्ञक १७२

शास्त्रिण-संज्ञक १३७, १६८

शास्त्रिण-संज्ञक १४१

शास्त्रक ८, १

शास्त्रकाल ३३८ ३७१, ३७४

शास्त्रकाल १६

शास्त्रकाल २३१, २४५, ५३१

५३२, ५३७, ५४८

शास्त्रा १, ३, ८, ३३ १ ३

शास्त्रपद २३३

शास्त्रशीपिका ३४८

शिवापा ६

शिवापत्र २५४

शिवापत्र १८

शिवापत्र १५१, १६२

शिवापत्र ३, ३२, २३८

शिवापत्रसंज्ञक १२४, १३६ १७१,

१८४, १८६ १८८, १९१, १९२

१९४, २१२

शिवापत्र १५१

शिवापत्र १३५

शिव ८, २२५, ४८८, ५६२,
५७, ५७१

शिव ३१६

शिव-शिव-शिव १४२

शिव १८, १९, २२, २१, ३४,
२१२, २७१, १८, २११

शिवकथा १४८

शिवपाणिता १८१, १८४, १८८,

१८

शिवसंज्ञ १७, ४२२

शिवसिद्धि १०

शिवसंज्ञपरमार्थ १६, २६, २६२

शिवसंज्ञपरमार्थ २११, २१५

शिवसंज्ञपरमार्थ ५४ ७८

शिवसंज्ञ १४१

शिवसंज्ञ (शिवसंज्ञा, शिवसंज्ञा)

११८, १५१, १५७, १६७-१७,

४२२-४२५, ४२७-४३५, ४३७,

४३९-४४२, ४४६, ४४८-४५१,

४५५, ४६६-४६९ ४७५-४७८,

४८०-४८२, ४८४-४८६

शिव १६२, ३७

शिव ४०५

शिवसंज्ञ १८

शिवसंज्ञ ११४

शिवसंज्ञ ६६

शिवसंज्ञ ३२३

शिवसंज्ञ २८५

शिवसंज्ञ २, १३२, १३५

शिव १८१

शिवसंज्ञ ६६

शिवसंज्ञ ४६७

शिवसंज्ञ १४८

शिवसंज्ञ १३५

पद्मास्तन	२०, ४२ २२५, २३०
पट्टिद्रिप	२३९
पद्मदर्शन	५७
पद्मपाद	५८७
पद्मविमान	३४४, ४३८, ४७४, ४७९ ४७७, ५ २
पद्मविमानकाव	२३९
संकोच-विकार	३३०
संक्रांति	९८६
संस्मरण	४६९
संस्मरण-स्मरणान	४६९
संख्या	३५९-३६३
संगीति	१, १२, ३३, ३६, ३७, ९८३
संगीतिस्मय	२७
संगीतिस्मयपाद	२६, ३१९
संगीतिमुद्रा	२७
संग्रह	४७३, ४८३
संग्रह-वर्ग	३२६ ३६६
संग	१ ५, २३ १ ३
संगपत्र	२६
संगम	३, १२७ १६९, २५३, २८० २८३, २८८ २९४, ३१२, ३१६, ३३५, ३३६, ३७४ ४४६, ५७६, ५८९ ५८९
संगमाश्रय	४४
संगमाश्रय	१४३
संगमोद	३८
संग-शाम्प्री	२५३
संग-स्थापित	७७
संगीती	२६३, २७६
संग्रह	३६८

कामातपयमायु	३२३, ४१८, ५६६
संघातवाह	५६५
संघातुम्युति	५४, ७८
संघातम	१३, ३, १७३
संघी	३
संघार	२८३
संघय	६, १८६
संघम-वेलाहियुत	४
संघीय	३६८
संघा	३४ ३३४, ३३५, ३३८, ४४४, ४४६
संघा-वृक्ष	३४३
संघा-वृक्ष	३३५
संघा-वृक्षनिरोध	२८७, २८८ ३५
संघा-वृक्ष	३३५, ३३८, ३९
संघति	३२३
संघतिवाह	२८३
संघतिवाही	३७९
संघात	१
संघातवाहसिद्धि	३६५
संघीरथ	२५७
संघिन्वाति	६ ९
संघिन्विक	२८३
संघिक	७८
संघि	८७
संघिनिर्वोचनसूत्र	४६५, ४६९, ४७७, ४७९
संघ	४७
संघ-वाप्यामय	४७
संघादनीम्युद्रा	६४
संघम	१७, ७९, ७९, ११७, १३, १३९
संघम	७९
संघयुक्त	३४९

संयुक्त-वेद्य	२७२, ३५४, ३६३,	संविधि	४२३, ५६८
३६४		संविधिमाग	४२३, ४४१ ४४४
संयुक्त-मन्त्र	३५६	४७६	
संयुक्त-संस्कार	३१८	संस्तुत	१६, ३७
संयुक्त-संस्कार	७१, ७२	संस्तुति	२१४, २१६, ४६८
संयुक्त-संस्कार	६५	संस्तुतिस्तु	२५५, ३६०
संयुक्त-संस्कार	३४४	संस्तुति-स्तु	११४ १६७, २१४
संयुक्त-संस्कार	५६५	२१६, २१७, ४७८	
संयुक्त-संस्कार	३५४	संस्कार	६४, ६५
संयुक्त-संस्कार	५५७	संस्कारस्तु	६५
संयुक्त-संस्कार	४६७	संस्कार	५८६
संयुक्त-संस्कार	१०४, ११६-१२२	संस्कारवाद्य	५२६ ५२८
१६५, ३६४		संस्कार	५३३
संयुक्त-संस्कार	२७, ३६	संस्कारकोटिनिष्ठस्तु	४५२
संयुक्त	३५१	संस्कारनिष्ठ	४७
संयुक्त-संस्कार	६८	संस्कार-स्तुति	४
संयुक्त-संस्कार	८	संस्कार	२, २२५, ३३८
संयुक्त-संस्कार	२६, ३१३	संस्कार (म्याप)	३३२, ३५३, ५६६
संयुक्त-संस्कार	३, ३१ ३४, ३६,	संस्कार-स्तुति	३१५, ३१८
४, ४५, ८३, १०७, १६, ११७,		संस्कारोपेक्षा	७२, ७३, ३३३
१३४, १७६, २१६ २३२, २३३,		संस्तुत	११ २५, २६, ३३, १२६,
२३३, २८४, ३८३, २८३, २८३-		२२४ २२६, २३८, २४७, २६६,	
२८४		२१४, ३१५	
संयुक्त	३५१, ३५२	संस्तुत-स्तुति	३१५-३२१ ३५
संयुक्त	१५, ८३, ३६६	३७७, ५११	
संयुक्त	३१५	संस्तुत-स्तुति	१२३
संयुक्त	६	संस्तुत	३१६, ३१७
संयुक्त	५७, ५७१	संस्तुति	५६
संयुक्त	१६, ३५४, ३५५	संस्तुत-स्तुति	५७१
संयुक्त	२६५, ३६६	संस्तुत-निष्ठस्तुति	२३
संयुक्त-संस्कार	२६५, ३६६, ३६६	संस्तुत-निष्ठस्तुति	१
संयुक्त-संस्कार	१५	संस्तुत-निष्ठस्तुति	२३, ४५, ५५३
संयुक्त	५८६	संस्तुत-निष्ठस्तुति	३१
संयुक्त	२१७	संस्तुत-निष्ठस्तुति	३३३

सम्बन्धिरिया	२७३	सम्बन्धमूर्धिरात्म	१६८
सम्बन्धमुत्त	३१	सम्बन्धार्थी	२७३
सतिपट्टानमुत्त	८३	सम्बन्धी	१६३
सतीर्ष्य	२२२	सम्बन्ध	२१२
सद्	२८३	सम्बन्धविज्ञ-महापारमिता	१६७
सन्ध्याकालि	११, २४३, ३४२ ३८४	सम्बन्धि	१६८
४२६		सम्बन्धि	४
सत्पदा	२३५	सम्बन्धीयता	१६३
सत्ता	३५१	सम्बन्ध-सम्बन्ध	४६
सत्पुत्र	१२२	सम्बन्धिवार्त्ता	३७, १२३
सत्य	१६१, २१८, २८४	सम्बन्धवर्धिता	३३३
सत्यविज्ञा	२७३	सम्बन्ध	७७, ३२६
सम्बन्ध	२१७, ३५४ ३३६	सम्बन्ध-सम्बन्ध	५८०
सम्बन्धमिता	१८१	सम्बन्धता	४८, ३४४, ३४७-३४८,
सम्बन्धसम्बन्धमी	१४८	३७४, ४१२	
सम्बन्धि	१६८	सम्बन्धितान	४८८
सम्बन्धोक्ति	२५७	सम्बन्धित	१६५, ३३४, ३३२, ३३३,
सम्बन्धित	२३, १३३	३३३	
सत्य	३, २८५, ३३७, ४८६	सम्बन्धी	३
सत्य-सत्य	२ २	सम्बन्धपाठाविका	३७
सत्योक्ति	५५१	सम्बन्ध	१४८, १५१, १५१
सत्योक्ति	३३	सम्बन्ध-सम्बन्ध	१५३, १५३
सत्यसम्बन्धता	३४७	सम्बन्ध-सम्बन्ध	१५१
सत्यसम्बन्ध	३४७	सम्बन्ध	७
सत्यसम्बन्ध	२२७ ३१३	सम्बन्धितान	४०, ४७३, ४७४
सत्यसम्बन्ध	३८८	सम्बन्धित	३७
सत्यसम्बन्ध	२२७	सम्बन्धित-सम्बन्ध	३८
सत्यसम्बन्ध	३३३	सम्बन्धित-सम्बन्ध	३५४, ३५७, ३ ३
सत्यसम्बन्ध	१०४, १ ३ ११	सम्बन्धित-सम्बन्ध-सम्बन्ध	४६३, ४६८
११७ ११८, ११९, १४१, १४२,		सम्बन्धित	१११
१४४-१४८, १५५, १५६		सम्बन्धित	१५७
सत्यसम्बन्ध	१४२	सम्बन्धित	११८
सत्यसम्बन्ध	३१४	सम्बन्धित	११७
सत्यसम्बन्ध	३३३	सम्बन्धित	७, ७१

समवाय	३४३, ३४८	सम्यक्-मणियसि	३४
समवायिकारण	३३३, ३८३, ३८६	सम्यक्-ममान	३८३
समवायान	२, २३१, ३८८	सम्यक्-सुख	२२
समावायना	३८८	सम्यक्-सुख	४०, १ ३
समाधि	४ १८, ३१, ३४, ४१ ५४, ३१, ३३, ७१-७३ ८२, ८४, ११२, १५१ १५४, १६३ ११७ १२२, १५८, १८७, ३३४-३३६, ३३८, ३८२, ४ ३, ४४७	सम्यक्-समाधि	२२
समाधि-काम	११४	सम्यक्-सुखि	२२
समाधि-मार्ग	३३	सम्यग्-धी	१२, ११७, ३३७
समाधित्त	१११ १४१, १६३ ३३२	सम्यग्-मान	५८३
समाधि-सामी	३१	सम्यग्-दहि	२२, २६०, २३३
समाधिसंस्कृतिक	७८	सम्यग्-वाग्	२२, ३१७, ३३७
समाधीश्वर	३२८	सम्यग्-व्यापार	२२
समप्रनाम्नाक	४४	सम्यग्-वा	३३
समानोपायक	४४	सर्व	३०३, ३०६, ३४३
समापति	१३, १३३, १३७, ३४४, ३४८, ३५०	सर्व-कष्ट	२२३, २६८
समापति-सो	१३३	सर्व-कष्ट	३२४
समाधि	३४	सर्व-क	५३३
समाधोपाय	४७३	सर्व-क	१७७
समाधोपिका-दहि	१६१	सर्व-कमि	१७६
समुत्थान	२५	सर्व-क	११८, ३६४
समुत्थ	३१५	सर्व-क-कारण	५८
समुत्थ-दान	३७	सर्व-क-क	१६५, ३५४, ३६४, ३६६
समुत्था	२२५, २३७	सर्व-क-गार्थ	३८३
समुत्थ-क	१५४	सर्व-क-मुद्रा	२१८
समुत्था	२२ २३१	सर्व-क-मुद्रा	२१७
सम्यक्-कर्मा	२२, ३१७, ३३७	सर्व-क-मुद्रा	१२५
सम्यक्-कर्मि	२३	सर्व-क-मुद्रा	४७७
सम्यक्-कर्मि	७८	सर्व-क-मुद्रा	४८१
		सर्व-क-मुद्रा	१८
		सर्व-क-मुद्रा	१३३
		सर्व-क-मुद्रा	३३४
		सर्व-क-मुद्रा	४३
		सर्व-क-मुद्रा	४७७

छात्रिकाव	२७, १२१-१२७
१३३, १४०, १४४, १४६, १४८	
१४९, १५३, १५४, १०० १०४,	
१ ३, १११-१७१, १७२, १७४,	
१७५, १७८, १८३, ४१३, ५१८	
५३	
छात्रिकावनिष्ठाव	१२३
छात्रिकावदी	११, १२, ३ ३३,
१ ७, ११७, ११५-११७, ११९,	
११३, ११८, १२३, १२३, १२८	
१२३, १२४, १२३, १२०, १२३,	
१२५, १२६, ३ १, १११-१७१,	
१७४-१७८, १८३, १८४, ४११	
४३, ४३१, ४३२, ४४४, ४४९	
४५४, ४५८, ४७४, ५ ३ ५०८,	
५१४, ५१६, ५४८, ५६३, ५६५	
छात्रिकाव	११७
छात्रिकाव	११४
छात्रिकाव	१४८, ५१०, ५१७,
५१८	
छात्रिकाव	५१३
छात्रिकाव	११७
छात्रिकाव	५५
छात्रिकाव	५१८, ५१७, ५१८
छात्रिकाव	११३, ११४, ५१४,
५१८, ५१०	
छात्रिकाव	४३५
छात्रिकाव	१७७
छात्रिकाव	१७७
छात्रिकाव	१५७
छात्रिकाव	१७५
छात्रिकाव	४३३
छात्रिकाव	५१०

छात्रिकाव	११४, १७२, ११४,
११०-११२	
छात्रिकाव	१११
छात्रिकाव	११४
छात्रिकाव	११८
छात्रिकाव	४३१
छात्रिकाव	११३, ११३, ११३, १४३,
१४४, १४७, १४८, १७८, १०१,	
३ २, ११४, ११८, ११०, ४१४,	
४१८ ४१८, ४४८, ४१३, ४८१,	
४८०-४८२, ५७४, ५८१, ५८३-	
५८८, ५८३, ५८७, ६०८	
छात्रिकाव	५७४, ५८३
छात्रिकाव	१११
छात्रिकाव	३, ५१४
छात्रिकाव	४१३, ५७४, ६०८,
६१४	
छात्रिकाव	१११
छात्रिकाव	५८३
छात्रिकाव	१८, ५७
छात्रिकाव	६३
छात्रिकाव	११३, ११७, ११८
छात्रिकाव	११८
छात्रिकाव	५१८, ५१९
छात्रिकाव	११३, ४११, ४१८, ५१४
छात्रिकाव	५४१
छात्रिकाव	११७
छात्रिकाव	५१८
छात्रिकाव	११३
छात्रिकाव	६०७
छात्रिकाव	१७७
छात्रिकाव	१७७

शांका	१७७-१७८	सिद्धि (त्रिशिकषीका)	४१५,
शाबर्म्भ	२२२, ३२४	४२२-४२७	
शाबर्म्भश्च	६०३	सिद्धिवां लेखी	१२४, १२७, १३७,
शाकुन्ती	४१३	१३८, १३९, ३२४, ३२७, ४०१,	
शाय्य	५ ३, ६ ७	४ १, ४ ३, ४१३	
शर्मठक	३९, ३८३	सिद्धि	१३, ३४
शर्मप्रीकृत	३३७	सु बरिक्त-मात्रावयव	१३
शर्ममन्त्रसमुच्च	३१	सुख	५५, ७१ ७२, २२२, ३८२
शर्मन्त्र	३४८, ३६८	सुखकाम	१७७
शर्मन्त्रसङ्घ	४८३, ५०२	सुखतः	४०५
शर्मन्त्र-विशेष	४५३	सुखकाम	४०३
शर्मप्रीति	४ ३	सुखविहारी	६७
शर्मप्रीती	४ ३	सुखवेदना	८५
शाम्बुकि-कर्मवेदना	१४४, १४८	सुखवेदनीय	२३४
शाम्बुकि-कर्मवेदना	१४४, १४८	सुखकाली	१५, १५१
शाम्बु	३८	सुखकालीलोक	८, ११३, १२१,
शाजाय	५, २४, १०३	१२२, १५	
शाङ्खिवाहस्तिका-महापाठमिता	१३७	सुखकाली-मूह	१०५, १११, ११३
शार्ङ्ग	३४१	१३०, १३१, १३३	
शाल्य	१४, १३१	सुखवेदना	२३१
शाम्ब	३४२	सुखेन्द्रिय	३२८
शाल्य	२५७ ३७	सुख	५
शाल्य-विष	४७७	सुखकाम	१०८
शाल्य-कर्म	२२	सुखकामिणी	२२८
सिद्ध	३३, १२३	सुखी	१३३
सिद्ध	२३, ३, ३७ १३८,	सुखधर्मल	७७
१७३		सुखी	१३१, १३२
सिद्ध	२३	सुख	२८
सिद्धि-मित्र	१३१	सुख	२८, १७३
सिद्धि	१२३	सुखनिपात	१४, १७, ३१, १३०,
सिद्धि	४८१	१३३, १८३, २२, २२४	
सिद्धि	५, ३, ५	सुखपिण्ड (सप्तपिण्ड)	२३ २७, २०
सिद्धि	१७७	सुखविर्ग	१
		सुख	३३

सौमनस्य	७४, २३४	स्थापनीय	२७८, १००
सौमनस्येति	३९८	स्थाम	२०६
सौण्ड	१७१ १७३	स्थिति	७२, १२८, १५, १७४,
सर्व	२१५, ३१५, ३१८, ५०८,		४३३, ५१५, ५७८
५१०		स्थिति-हेतु	१५७
सर्वक	२८	स्थितिरथापक	१५३
सर्व-वेदाना	३२	स्थिरकर्ममाल	२४७, १५
सर्व-वैषक	१ ०, २४४	स्थिरप्रति	१६८, १७०, ३ ३, ४२३
सर्वकला	१३४		४३७-४३८ ४४३, ४४८, ४६१
सर्वकाल	३८७		४६२, ४६६-४७०, ४७२, ४७३,
सर्वकालेति	२२३		४७३, ४७६ ४८१-४८३
स्थान	१२४	स्नातक	२८७
सौमनस्य-प्राप्त्याप्त	८१	सर्ग	२०, ८८, २२५, २३३,
सूप	७, १ ३		२३४, २३४, २३३, २३८, ४४४,
सूपपूजा	२६, १०१, १४२		४४५
सोत्र	१७, १७६	सर्ग-स्थान	८८-९
स्नान	३७, १३८-१४	सर्गाहार	८८, ४५८
स्नानमिद	४१	सुख-स्थान	८८
स्थिर	१३, ३६-३८, १ ४, १ ५,	स्रवण	२८३, ११५, ११६
	१४६, १४२, १८१, २८३, २८८,	स्रवणा-मूर्ति	६७, ६८
	२८३, २८४, ४४२, ४४४, ४४७	सुखम	५६४
स्थिरतावा	१४	सुख्यार्थ	१६८, २३३
स्थिरनिकाम	१३, ३७	सुख-विषय	२४६
स्थिर-मिदु	७७	स्मृति	१७, ६१, ६३ ७२, ८४,
स्थिरस्मृ	१६, २७, ३६, ३७,		१८, ११४, ११५, ११७, ४४७,
	१ ५, १२५, १२७, २२४, २३८,		५६८
	२८१ ३२२ ३२३, ३३३, ३३४,	स्मृति (धर्म)	३६
	३३७ ३३८, ३४४ ३४५, ३४६	स्मृति-प्रवृत्त	७१, ८३
स्थिरतादी	१६, १ ५, १६१, २२४	स्मृति-मोक्ष	३७, ६३
	२३८, २७७, ३२३ ३३३-३३५,	स्मृति-विषय	१८८
	३३८, ३४१, ४४४	स्मृति-स्थान	२१, ८५, ८६, १८३
स्थापु	५६		३७, ३७१
स्थान	५, ८८, ४१८ ४४	स्रवण	११६, १३८
स्थानना	८८	स्रवण-मुद्र	१५

छोट	१६९, ४४८	जायतिमान	४८४, ४६८-१ ४
छोटापदि	४५५		
छोटापदि-छा	९७	हरविनिवारक	५४
छोटापदि-मार्ग	१००	हरमहाबराह्मी	१२४, १७९, १७९
छोटापद	४५	१७५	
छोटापद-छा	९३	हरिमर्ग	१३८
छोटापदि	१९८, १९८	हर्ष	८५
छोटापदि	१५८	हर्षनयि	१७५
छोटापदि	४८९	हर्षाद्युप	९८
छोटापदि	४८९	हर्षाज्	१९३
छोटापदि	४८९	हर्ष	२२९
छोटापदि	४ ५	हानीपान	८९, २२९
छोटापदि	२५, १९८, ४८९, ४८८	हिंदू	४७९
छोटापदि	१९४	हिंदू-मार्ग	१९९
छोटापदि	४८९-४८९	हिंसा	९
छोटापदि	१८९	हिमालय-मार्ग	१७
छोटापदि	१९४	हिमालय	१८९
छोटापदि	१०, १ ५	हीमवान	१ ५-१ ७ १२३, १९८, १९८-१९९, १९९, १९८, १४, १४९, १४८, १४८, १९९, १९९, १९४, १९४, १९४ १९४, १७८, १८९, १ ५, १८९, १८८, १८९, १८८, १०, १ ८, १ ८-१ ४, १०८, १ ७, १०८, १९९, १७९, १८९, १८७, ४९८, ४९४, ४९८, ४९, ४९४, ४९९, ४९९, ४९४, ४७७, ४७४, ४७४, ४७७, ४८, ४८४, ४८४
छोटापदि	१९९, १९, १९९	हीमवानवाही	१९७, १८४, १९८, १ ४, ४९, ४९९, ४९४, ४७९, हीमवाणी
छोटापदि	१९८, १९८	४९४, १८, १९८, ४९४, ४९८, ४९९, ४७९	
छोटापदि	४८४	हुप	१९४

हुनिष्क	१३७	हेतुवादी	३४७
हुम्क	१३७	हेतु-वादीय	२३
हुन	१३१	हेतुसामग्रिवाद	३४९
हृदय	३३०	हेत्वामास	३०६-३१३
हृदयवाद्य	३६५	हेय	६९, २९१, ३३१ ३८३
हेतु	१९४, २९७, ३३४, ३३६,	हेयहेतु	६९, २९१
५ ३		हिमवत	२७, ३७
हेतुपरिचाम	४१७	हिमवताचार्य	३७
हेतुप्रत्यय	२१ ३३४, ३५७, ५ ३	होद्यनंति	१९४
हेतुप्रत्यय-आद्यप	४३५	होम	१
हेतुप्रत्यय-अनित	२९४	कूपर (ई०)	१३८
हेतुप्रत्ययवाद	१२४, ३५४	कृत्य	३१५
हेतुप्रत्ययवादात्मनी	२९४	कृत्यत्व	३३३
हेतुफलपरंपरा	२९४	ही	१६, २५६, ३३७, ३६८
हेतुविदु	१७०, ५६५	हेनस्त्वामि	७, ३३, १ ५, १९६
हेतुवाद	५ ३		

परिशिष्ट २

सहायकग्रन्थसूची

श्रीगुरुनिराकरुपा—गुरुपोषण ।

अमिषमन्त्रसंग्रहीक (नवनीत)—अमर्षमन्त्र संग्रहीक ।

अमिषमन्त्रसंग्रहीक—अमिषमन्त्र संग्रहीक ।

अमिषमन्त्रोद्य—आचार्य कृष्णकृत । पूर्वे कृत अर्थ अमुखा के साथ ।

अमिषमन्त्रोद्यकरिका—आचार्य कृष्णकृत, मूलग्रन्थ, श्री श्री योगेश्वर द्वारा संपादित
के०के ए एस्, बंबई दिनांक २२, १९२६ ।

अमिषमन्त्रोद्यमन्त्रा (लुप्तगी)—करीमन कृत । योगेश्वर द्वारा लोन्गो से प्रकाशित ।

अमिषमन्त्रोद्यमन्त्रा—डा० राकेशचन्द्र मिश्र द्वारा विभिन्नलोन्गो इंडिका में प्रकाशित
इंडिका एडिटेड—म०म० हरमणार राम्नी द्वारा लिखित 'यान्त्रिक' नामक लेख
कन् १९११, पृ० ४१ ।

ए रिफाई ऑफ़ श्री बुद्धि विज्ञान—वीनी वाणी इतिहास का यात्रा विवरण

ओरिफ़ेन्सिया—माला १ में 'हिस्ट्री ऑफ़ अलर्न बुद्धि स्कूल' नामक रेव्यून् कीदुरा का लेख
कसेपान ऑफ़ बुद्धि निर्वाच—रोल्सली कृत ।

अरिष्टमन्त्र—अरिष्ट मन्त्रावली द्वारा कन् १८७१ में प्रकाशित ।

अमिषमन्त्र—अमर्षमन्त्र कृत ।

अमिषमन्त्र—आचार्य कृत । संस्कृत रूपान्तर श्रीगुरुदेव मन्त्राचार्य कृत । विष्णुमन्त्र
यान्त्रिक, १९११ ।

अमिषमन्त्र—यान्त्रिक कृत, एम्बर कृष्णमाचार्य द्वारा संपादित दो बिन्दुओं में ठेका
सारंगरी, बङ्गाल से प्रकाशित ।

विश्विका—विष्णुमन्त्र के भाष्य के साथ लिखी लेखी द्वारा संपादित और अमर्षित ।

श्री गणेश ए फिलीपीपी बुद्धि—पूर्वे कृत, कन् १९११ ।

अमिषमन्त्र—गुरुपोषण कृत

अमर्षमन्त्र—नागाधुन कृत ।

निराशिका—समुद्रगुप्ति की मूर्ति के साथ मिलकर लेखी द्वारा प्रकाशित, १९२२।

विश्वविद्यालयी शिक्षा या हाइस्कूल-स्तर की शिक्षा—(चीनी भाषा में)। क्रॉस प्रत्युपाय शुरू हुए
१ मास में। १९९८, ९९, ४८।

विशुद्धियोगो—दुःखयोग इत्युक्तः । धर्मान् ४ श्रेयांशी इत्युक्तः । भाग १, विद्यामयन बर्क
से प्रकाशित । भाग २, चारनाथ से प्रकाशित ।

पिपासमुन्मत्त—रातिदेव इव, विभ्रितप्रोथिका कुञ्जिका में बैकल हास्य उपदिष्ट ।

सहस्रपुराणरीक—प्रो एच कर्न और प्रो. मुनक्किह नंबियो द्वारा एन् १९११ में संपादित ।

बुद्धात्मकीभूत—मो मैक्समूलर द्वारा अंग्रेजी अनुवाद तथा जापानी विद्वानों के प्रॉप अनुवाद के साथ प्रकाशित ।

विद्वद्भ्यः एव श्रुतिः— इति कथं कृतम् ।

हिंदी भाषा इतिहास विद्योत्तर—विद्युत्तित्त कृत । कलकता विश्वविद्यालय से हो विद्युत्तित्त में प्रकाशित ।

शुदिपत्र

[illegible]

अभ्युद	सुख	५०	५
द्वेषोऽस्तु	द्वेषे द्वेषोऽस्तु	११७	१३
अधीनी	अधीनि	९ १	१४
अस्तम	अस्तम	२११	४
मध्यममूल	मध्यममूल	२१५	२७
अमर्ष	अमर्ष	२३१	४
सुखावेदना	सुखावेदना	२३१	२८
अवसर	अवसर	२६५	२
अज्ञान-विज्ञान	अज्ञान-विज्ञान	३ ९	१३
अशान्त	शान्त	३ १	३१
अन्योन्यव्याप	अन्योन्यव्याप	३१३	३
सरण	सरण	३१५	५
औपदिक	औपदिक	३२	२३
किदा	किदा	३२७	३
अनाद्यत	अनाद्यत	३२८	३
वैमर्षिक	वैमर्षिक	३४१	२४
वैमर्षिक	वैमर्षिक	३४८	३५
पुरोवात	पुरोवात	३४८	२१
मे ।	है	३७७	३१
उत्तरार्ध	उत्तरार्ध	३८५	२२
सुदकार्य	सुदकार्य	३८५	२
आरुद्रमरी	आरुद्रमरी	३८६	१९
दिग्विभाग	दिग्विभाग	४३	१८
अमृत	सहस्र अमृत	४३५	१३
महकपाल	महकपाल	४४४	१६
मनस	मनस	७१	१७

